

School of Theology at Claremont



1001 1389913

# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT



ERGÄNZUNGS - BAND



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA









# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT

BAUER<sup>†</sup> M. DIBELIUS<sup>†</sup> H. GRESSMANN<sup>†</sup> W. HEITMÜLLER<sup>†</sup> E. KLOSTERMANN<sup>†</sup> R. KNOFF<sup>†</sup>  
E. PREUSCHEN<sup>†</sup> L. RADERMACHER<sup>†</sup> P. WENDLAND<sup>†</sup> H. WINDISCH<sup>†</sup>

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN<sup>†</sup>

## ERGÄNZUNGSBAND

# DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

ERKLÄRT VON

D. WALTER BAUER  
O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN

D. DR. MARTIN DIBELIUS<sup>†</sup>  
O. PROFESSOR IN HEIDELBERG

D. RUDOLF KNOFF<sup>†</sup>  
O. PROFESSOR IN BONN

D. DR. HANS WINDISCH<sup>†</sup>  
O. PROFESSOR IN LEIDEN



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1923

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

COPYRIGHT 1923 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



# INHALT

## I

Seite

Die Lehre der zwölf Apostel erklärt von Rudolf Knopf . . .	1
Der erste Clemensbrief erklärt von Rudolf Knopf . . . . .	41
Der zweite Clemensbrief erklärt von Rudolf Knopf . . . . .	151

## II

Die Briefe des Ignatius von Antiochia erklärt von Walter Bauer

Einleitung: Die Ueberlieferung der Briefe . . . . .	186
„ Die Echtheit der Briefe . . . . .	187
Ignatius an die Epheser . . . . .	188
Ignatius an die Magneten . . . . .	220
Ignatius an die Trallianer . . . . .	230
Ignatius an die Römer . . . . .	242
Ignatius an die Philadelphier . . . . .	255
Ignatius an die Smyrnäer . . . . .	264
Ignatius an Polykarp . . . . .	274

Der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper  
erklärt von Walter Bauer

Einleitung: Die Ueberlieferung des Briefes . . . . .	282
„ Die Echtheit des Briefes . . . . .	282
Polykarp an die Philipper . . . . .	283

## III

Der Barnabasbrief erklärt von Hans Windisch . . 299

## IV

Der Hirt des Hermas erklärt von Martin Dibelius . 415

---





PMK  
P2  
H236  
V.6

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

ERGÄNZUNGS-BAND

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS R. KNOPF H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

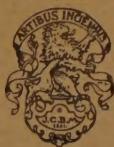
I

DIE LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL  
DIE ZWEI CLEMENSBRIEFE

ERKLÄRT VON

D. RUDOLF KNOPF

O. PROFESSOR IN BONN



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1920

COPYRIGHT 1920 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN





## DIE LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL

### INHALTSÜBERSICHT

#### Ueberschrift.

I 11—62. Die beiden Wege: Es gibt zwei Wege 11. Beschreibung des Lebensweges 12—414: grundsätzlich und allgemein 12; von Lieben, Vergeben und Schenken 13—6; ein Lasterkatalog von Tatsünden 21—7, ein anderer von Gesinnungssünden 31—6, positive Mahnungen zu Freundlichkeit und Demut 37—10; Gemeindepflichten 41—14, darin eingelegt eine Haustafel 49—11; — der Todesweg 51—2. Abschließende Mahnungen und Ratschläge 61—3.

II 71—106. Kultische Vorschriften: von der Taufe 71—4; vom Fasten 81; vom Beten 82f.; von der Eucharistie 91—106.

III 111—154. Vorschriften für das Gemeindeleben: von den Wandercharismatikern, ihrer Prüfung und ihrer Aufnahme 111—12; wie man zuwandernde schlichte Christen behandeln soll 121—5; vom Unterhalt der ansässigen Propheten und Lehrer 131—7; die Sonntagsfeier 141—3; Wahl von Gemeindebeamten 151—2; Gemeindezucht 153—4.

Abschluß 161—8: Bereit sein zu jeder Stunde 161—2, denn nach einer Zeit wachsenden Frevels kommt der Herr zum Gericht 163—8.

**AUSGABEN UND LITERATUR.** Erstausgabe mit wertvollem Kommentar ist PHBRYENNIOΣ, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Konstantinopel 1883. — AHARNACK, *Lehre der zwölf Ap.* (Texte u. Unters. II 1 f.), Lpz. 1884 (Anastatischer Neudruck 1893). — DERSELBE, *Die Apostellehre und die jüd. zwei Wege*, Lpz. <sup>2</sup>1895. — DERSELBE, *Apostellehre* (Hauck, *Realenzyklopädie* I<sup>9</sup> S. 711—730). In den beiden letztgenannten Veröffentlichungen steht die reiche ältere Literatur verzeichnet. — PSABATIER, *La Didachè*, Paris 1885. — JRHARRIS, *The Teaching of the Apostles*, Lo. 1887 (mit schönem Faksimile der ganzen Handschr.). — PHSCHAFF, *The Teaching of the Twelf Ap.*, N.-York <sup>3</sup>1889. — CTAYLOR, *The Teaching of the Tw. Ap. with Illustrations from the Talmud (Lectures)*, Cambridge 1886. — Handausgabe von GRAUSCHEN im *Florileg. patr.* I 1904. — FFXFUNK in *Patres Apostolici* I, Tüb. <sup>2</sup>1901. — Mit krit. Apparat sowie der altlat. Uebersetzung von HLIETZMANN in *Kleine Texte* Nr. 2 <sup>3</sup>1912. — JSCHLECHT, *Doctrina XII Apostolorum*. Die Apostellehre in d. Liturgie d. kath. Kirche. Freib. i. B. 1901. — PDREWS in den *Ntl. Apokryphen* (hrsg. v. EHennecke, Uebers.), 1902—194, Tüb. u. Lpz. 1904 und *Handbuch zu den Neutestamentl. Apokr.* (hrsg. v. Hennecke) 256—283. Ebda 1904. — DERSELBE, *Untersuchungen zur Did.*, *Zeitschr. f. Ntl. Wiss.* 5, 1904, 53—79. — THSCHERMANN, *E. Elfapostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege“*, Münch. 1903. — ASEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Lpz. 1903. — DERSELBE, *Das Evang. Christi*, Lpz. 1905. — DERSELBE, *Die beiden Wege und das Apostel-*

dekret, Lpz. 1906. — DERSELBE, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Lpz. 1908. — GKLEIN, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berl. 1909. — LWOHLEB, D. lat. Uebersetzg. d. Did., krit. u. sprachl. untersucht (Studien z. Gesch. u. Kult. des Altert.), Paderb. 1914. Weitere Auswahl aus der sehr umfangreichen Literatur bei OBARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur I<sup>2</sup>, 1913, S. 102 f.

Kopfleiste: Christus die Apostel lehrend, nach einem altchristl. Sarkophagrelief.

UEBERLIEFERUNG. Die Schrift, die im kirchlichen Altertum weit verbreitet war und öfters genannt wird, wurde 1883 von Bryennios aus einer Hschr. des 11. Jhrh. herausgegeben, die jetzt in der Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem liegt (im folgenden mit M = Manuskript bezeichnet). Diese Hschr. ist der bei weitem wichtigste Zeuge der Schrift. Der erste Teil der Lehre, nämlich die beiden Wege, 11–61, ist auch in lateinischer Uebersetzung (L) erhalten, Hauptzeuge dafür ist eine Münchner Handschrift, ein Fragment von L, 11–25, ist auch in einem Melker Kodex erhalten. Als untergeordnete Zeugen kommen für gewisse Teile der Schrift der Barnabasbrief in Betracht (vgl. unten), weiter einige Schriften des späteren kirchlichen Altertums: das aus dem IV Jahrhundert stammende VII Buch der Apostolischen Konstitutionen (A) und die Apostolische Kirchenordnung (K). Die in Betracht kommenden Stücke der beiden Schriften druckt Harnack in seiner Didacheausgabe Texte u. Unters. II, 178–192, 225–237 ab), auch gewisse Teile der Vita des Archimandriten Schnudi (Schenute von Atripe), die Iselin, Texte u. Unters. XIII 1b, 1895, herausgegeben hat (S). Wenig ergibt die Benutzung der Did. im Syntagma des Athanasius und in der pseudoathanasianischen Fides Nicaena (Battifol, Studia Patristica II 121).

BERÜHRUNGEN UND BEZEUGUNGEN. Der erste Teil der Did., die beiden Wege, zeigt enge Berührungen mit Barn. 18–20 (vgl. die Erklärung), auch ist Barn. 49 f. mit Did. 16<sub>2</sub> verwandt. Leider aber kann nicht gesagt werden, daß die beiden Schriften sich unmittelbar berühren, die Verwandtschaft geht vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, die zwei Wege, zurück. Im ganzen scheint Barn. die ursprünglichere Form erhalten zu haben. Auch die Berührung von Hermas mand. II 4–6 und Did. 15 (vgl. z. St.) erlaubt keinen sicheren Schluß. Die Bezeugungen der Schrift sonst sind meist spät und nicht sehr zahlreich; die wichtigsten stehen Clem. Alex. Strom. I 20, 100 4, Euseb KG. III 25 4, im 39. Festbrief des Athanasius, in der Stichometrie des Nikephorus und im Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher (die drei letztgenannten Texte abgedruckt bei E. Preuschen, Analecta<sup>2</sup>, II 42–52 62–64, 68–70).

QUELLEN. Als sicher kann gelten, daß in Did. 1–6 eine ursprünglich jüdische Schrift, die „beiden Wege“, verarbeitet ist. In der Gestalt dieses Proselytenkatechismus, die dem Verf. der Did. vorlag, war wohl auch noch der größte Teil von Kap. 16, das apokalyptische Schlußgemälde (16 3–7), enthalten. Vielleicht gehörte auch schon 16<sub>2</sub> zu der jüdischen Schrift, da sich zu dieser Stelle wieder eine deutliche Parallele in Barn. findet (49 f.). Die jüdische Schrift ist von Did. ziemlich unverändert übernommen worden, bloß was in Did. 1 3–6 steht, ist christliche Bearbeitung der jüdischen Vorlage: nur hier werden im Zusammenhange der beiden Wege Herrenworte gebracht, die gerade wieder in der Form der beiden Wege, wie sie Barn. bietet, fehlen.

ZEIT UND ORT DER ENTSTEHUNG. Daß die Schrift ein hohes Alter hat, ist auf den ersten Blick klar. Sie kennt noch die alten Pneumatiker, neben denen das Amt erst eine geringe Rolle spielt. Die Autoritäten der Vergangenheit sind,



neben dem AT der Herr im Evangelium und die zwölf Apostel; nichtevangelische Bestandteile des NT werden nicht berücksichtigt, der Kultus ist noch sehr frei, die Abendmahlsgebete haben einen ganz unpaulinischen Typus. Die Sehnsucht nach dem Ende ist gespannt und groß. Später als 150 kann Did. nicht entstanden sein. Daß sie aber auch nicht zu früh angesetzt werden darf, zeigen andere Beobachtungen: die Vorstellung, die Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden zu geben (vgl. Act und Mt 28<sup>19</sup> f.), die Entartung des alten Pneumatikertums (11<sup>3</sup>—12), die weltweit zerstreute Kirche (9<sup>4</sup> 10<sup>5</sup>), die vielen Gemeinden (11<sup>6</sup>) führen sicher und deutlich über das apostolische Zeitalter hinaus. Leider kann der weite Raum, etwa 90—150, schwer noch genauer abgegrenzt werden. Wenn der Verf., wie vermutlich, Mt und wohl auch Lk kennt, so braucht von ±100 als frühestem Zeitpunkt nicht weit abgegangen zu werden. Aus der offenkundigen Verwandtschaft mit Barn. kann nicht viel gefolgert werden, da diese als mittelbar zu beurteilen ist, ebenso aus der mit Herm. Der früheste Schriftsteller, der ausdrücklich Bezug auf Did. nimmt, ist erst Clemens von Alexandrien (vgl. oben). So muß leider die so überaus wertvolle Schrift hinsichtlich ihrer Entstehungszeit ziemlich unbestimmt gelassen werden.

Etwas besser steht es mit der Frage nach dem Entstehungsort der Did. Das Abendland ist ausgeschlossen, nur der Osten kommt in Betracht, in ihm sicher nicht Kleinasien, sondern entweder Aegypten oder Syrien = Palästina. Die Berührungen mit dem wohl in Aegypten entstandenen Barn., die älteste Bezeugung bei Clem. Alex., die merkwürdige Form der Doxologie beim Vaterunser in 8<sup>2</sup> (vgl. z. St.) ließ an Aegypten denken. Aber dagegen spricht zu deutlich das Brot auf den Hügeln 9<sup>4</sup> (vgl. z. St.), eine für die Bewohner des Niltals wie für die des Deltas unmögliche Vorstellung. Eine zweigliedrige Doxologie (freilich βασιλεῖα und δόξα; om. καὶ ἡ δόναμις) haben hinter Mt 6<sup>13</sup> auch Tatian und cur. (vac. syr. sin.). Die Wasserarmut, die 7<sup>2</sup> f. berücksichtigt wird, paßt sehr schlecht ins wasserreiche Aegypten. Die Schrift kennt weiter keine Presbyter und ist auch deswegen kaum in Aegypten entstanden (vgl. noch Hauschildt Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, S. 235 ff.). Die merkwürdig enge Verbindung, in der allenthalben in 8—10 das Christentum der Gemeinden mit dem Judentum erscheint, dessen Sitten und Bräuche noch immer auf die Gemeinden einwirken, legt viel eher Syrien und Palästina nahe als Aegypten. Die Herübernahme der beiden Wege freilich konnte überall in der Diaspora erfolgen. — Wegen der in Kap. 13 vorausgesetzten Verhältnisse muß man annehmen, daß die Did. nicht in einer ausgesprochenen Stadtgemeinde, sondern in mehr abseits gelegenen ländlichen oder kleinstädtischen Kreisen entstanden ist. Aus 11<sup>6</sup> (vgl. z. St.) wird zu schließen sein, daß die Christen und Christengemeinden nicht zu dünn gesetzt sind.

Die UEBERSCHRIFT. Von den beiden Ueberschriften, die M bietet, wird die zweite, vollere die ursprüngliche, die erste die vom Schreiber der Handschrift stammende Verkürzung sein. Eine Lehre auf Grund von Herrenworten (1<sup>3</sup>—5 4<sup>13</sup> 8<sup>2</sup> 11<sup>3</sup> 15<sup>3</sup> f.) soll dargeboten werden. διδασχὴ wird hier, sehr altertümlich, als praktische Anweisung über Sittengebote und Gemeindeordnungen gefaßt, vgl. Barn. 16<sup>9</sup> 18<sup>1</sup> und die διδάγματα τοῦ Χριστοῦ Justin Apol. I 14<sup>4</sup>. Die Apostel sind die Vermittler der Sittenlehre und der Gemeindeordnung, nicht in dem Sinne, daß der Verf. sein Büchlein von ihnen geschrieben wissen wollte, sondern so, daß die Apostel, und zwar die Zwölf, wie so oft im nachapostolischen Zeitalter als Mittler und Bürgen aller Lehre, Ueberlieferung und Einrichtung erscheinen, vgl. die Gesamtbeachtung der Apostelgeschichte; weiter Mt 28<sup>19</sup> Lc 24<sup>47</sup> Act 1<sup>8</sup>; I Clem. 44<sup>1</sup>—3; Apoc 21<sup>14</sup> u. a. m. Die „Lehre“ stammt vom Herrn her und ist durch die zwölf Apostel verbürgt und weiter gegeben. Der Zusatz τοῖς ἐδυνεσθὶν erinnert an Mt 28<sup>19</sup>, braucht indes nicht von dort her zu stammen,

vgl. zur Sache noch Justin Apol. I, 39: ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκά-  
 δύο τὸν ἀριθμὸν ἐξηλθόν εἰς τὸν κόσμον . . . διὰ δὲ θεοῦ δυνάμειος ἐμήνυσαν  
 παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν  
 τοῦ θεοῦ λόγον. Der verkürzte Titel: διδ. τ. δωδ. ἀποστ. wird außer in M  
 noch an allen Stellen des altkirchlichen Schrifttums geboten, wo Did. er-  
 wähnt wird: Euseb III 25: τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί, Athanasius  
 im 39. Festbrief: διδασχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων, Stichometrie des Nice-  
 phorus: διδασχὴ ἀποστόλων, Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher: διδασχὰ  
 τῶν ἀποστόλων (s. Preuschen Analecta<sup>2</sup> II 49 f. 64. 69); auch die lateinische  
 Kirche nannte die Schrift: *doctrina apostolorum*, vgl. die Ueberschrift: *De  
 doctrina apostolorum* in der Münchner Handschrift und Ps. Cyprian adv.  
 aleat. 4. Der Grund, daß der vollere ursprüngliche Titel zu διδασχὴ τῶν  
 [δωδεκα] ἀποστόλων und nicht zu διδασχὴ κυρίου verkürzt wurde, liegt darin,  
 daß die zweite Verkürzung zu weit und unbestimmt war und die Schrift  
 zu wenig von der Evangelienliteratur abhob.

I. Teil. Kap. 1—6. DIE BEIDEN WEGE (DER TAUFGKATECHISMUS). Der  
 überwiegende Hauptteil der hier erhaltenen Mahnungen stammt aus einem  
 jüdischen Proselytenkatechismus, der einfach übernommen und für den Ge-  
 meindegebrauch hergerichtet wurde, vgl. die Einleitung. Der sehr allgemeine  
 Inhalt der jüdischen Schrift, die sich von allem jüdisch Zeremoniellen und  
 Kultischen fern hielt, machte die Uebernahme leicht. Wir erklären die über-  
 arbeitete und christlich überlieferte Schrift als eine christliche, berücksich-  
 tigen aber die jüdischen Parallelen. Wie auch anderwärts zu beobachten  
 ist, hat die jüdische Diaspora der christlichen Verkündigung vorgearbeitet;  
 äußerlich mindestens war es in diesem Falle ein großer Vorteil, da man so  
 keiner neuen Fassung einer Sittenlehre bedurfte, sondern sich an ältere be-  
 währte Weisheit anschließen konnte. Auch die Spruchliteratur der LXX  
 wurde gern und viel von den Christen benutzt. I 1 Das Thema: Die  
 beiden Wege. Das Bild von den zwei Wegen oder von einem der bei-  
 den (Gottes und der Menschen; der Gerechten und der Ungerechten; der  
 Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit) kommt in der LXX außerordentlich  
 häufig vor, die Zahl geht in die Hunderte, vgl. die Konkordanz unter ὁδός.  
 Auch die Zusammenstellung: Weg des Lebens und des Todes findet sich  
 Jer 21 8, vgl. dann noch Prov 12 28 und Ps 1 1 f. (der ganze Psalm ist eine  
 Variation zum Thema der zwei Wege), Testam. d. 12 Patriarchen: Test.  
 Asser 1, weiter im NT Mt 7 13 f. und II Petr 2 15. Auch in der Rabbinen-  
 sprache ist es oft angewendet worden, vgl. z. B. Pirke Aboth 2 1 (Fiebig  
 Ausgewählte Mischnatraktate 2, S. 5 f.): *Rabbi* (gemeint ist R. Jehuda Haq-  
 qadosch, etwa 136—217 n. Chr.) *sagt: welches ist der richtige Weg, den  
 sich der Mensch wählen soll*; vgl. noch andere Beispiele bei G. Klein  
 Aelteste Katech. S. 159 ff. und S. 185 f. Auch die umfassende Bezeichnung:  
 Halacha für die den Lebenswandel regelnden Teile der jüdischen Ueberliefe-  
 rung gehört hierher, vgl. noch dazu ἡ ὁδός in I Cor 4 17, Act 9 2 19 9. 23  
 22 4 24 14. 22 = Christentum. Das Bild von den beiden Wegen findet sich  
 auch sonst noch überall innerhalb der Weltliteratur in religiöser und ethi-  
 scher Unterweisung. Für das Griechentum vgl. vor allem die Fabel des  
 Prodikos von Herakles am Scheidewege bei Xenophon Memorab. II 1 21—33,  
 oder Hesiod Werke und Tage 287—292: τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἱλαδὸν  
 ἔστιν ἐλέσθαι. Ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει. Τῆς δ' ἀρετῆς  
 ἰδρωτὰ θεοὶ πρῆπαροιθεν ἔθηκαν Ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὀρθίος οἶμος ἐς  
 αὐτὴν Καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, Ῥηιδίη δὴ ἐπειτα πέ-  
 λει, χαλεπὴ περ εὐόσα. Theognis 911 f.: Ἐν τριόδῳ δ' ἔστηκεν. δὴ εἰσὶν  
 πρόσθεν ὁδοὶ μοι· Φροντίζω τούτων ἥντιν' ἴω προτέρην. Vgl. weiter Vergil



Zwei Wege gibt es, einen zum Leben und einen zum Tode; es ist aber ein großer Unterschied zwischen den beiden Wegen.

Der Weg zum Leben ist nun der: »erstens du sollst Gott lieben,<sup>2</sup> »der dich geschaffen hat, zweitens deinen Nächsten wie dich selber«; alles aber, was du nicht willst, daß es dir geschehe, tue auch du einem andern nicht an.

Aen. VI 540—543; Plutarch Demosth. 26 u. v. a. St. (Lactanz Instit. VI 3 sagt von den beiden Wegen: *quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt*). Die Fatiḥa, die 1. Koransure, lautet: *Preis sei Gott, dem Herrn der Welten, dem barmherzigen Erbarmer, dem König am Tage des Gerichtes; dir dienen wir und dich sehen wir an; führe uns den graden Weg, den Weg derer, denen du gnädig bist und nicht den Weg derer, denen du zürnst und die in der Irre gehen*. In der religiösen Literatur Indiens kehrt das Bild von den Wegen oft wieder, vgl. den Titel der berühmten buddhistischen Spruchsammlung: *Dhammapada*, etwa = Wahrheitspfad, oder die grundlegende Predigt des Buddha in Benares von „dem mittleren Pfad, den vier edlen Wahrheiten und dem edlen achtheiligen Pfad“ (Mahāvagga I 6, 17 ff., Text z. B. Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Bertholet 219 f., oder Oldenberg Buddha<sup>5</sup> 147 ff.). Buddha hat sich als Lehrer eines „Pfades“, also eines praktischen Verhaltens, das zu Erkenntnis und Heil führt, gewußt. Der „Pfad“ ist ihm die Quintessenz der „Norm“ (Beckh Buddhismus, 2 Bände, Sammlung Götschen 1916 hat das überall sehr schön herausgearbeitet). Und so läßt sich aus allen Zeiten und von vielen Völkern noch viel anführen. — Der Text des Eingangs wird übrigens in L in der Form geboten: *viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. in his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis*. Wie alt diese Form sein muß, die einer Parallelrezension angehört, zeigt Barn. 181, vgl. auch Herm. mand. VI 21 und unmittelbar zuvor die beiden Wege. **I 2—IV 14** Der Weg des Lebens. Der Weg des Lebens wird so beschrieben, daß zuerst das große allgemeine und umfassende Gebot gegeben wird, dessen Befolgung den Lebensweg bestimmt (12), worauf mit einer Ueberleitungsformel (13 Anfang) eine lange Reihe von ethischen Geboten angeschlossen wird, in denen das eine große Hauptgebot sich auswirkt (ursprünglich 22—414). Als der jüdische Katechismus christlich überarbeitet wurde (vgl. oben), fügte man eine Reihe von Herrenworten ein: 13 (von εὐλογεῖτε ab) bis 16. Die Einführung einer Uebergangsformel 21 bezeichnet die Wiederaufnahme des alten jüdischen Fadens. **2** Vgl. Barn. 191.2.5. Der Weg des Lebens wird grundlegend und allgemein gekennzeichnet durch die „Summe des Gesetzes“ (das höchste Gebot) und durch die angefügte „goldene Regel“ in negativer Fassung. Die Anerkennung von Deut 6 4.5 (Eingang des Sch'ma') und Lev 19 18 als dem Kern des Gesetzes war bereits im Judentume erreichbar, vgl. die wohl ursprüngliche Fassung von Lc 10 25—28 (aus Q gegenüber Mc 12 28—34), wo der Schriftgelehrte und nicht Jesus selber die Frage nach dem größten Gebot löst. Aber freilich, die Verbindung ist so nirgends im Judentum bezeugt und das πρῶτον und δεύτερον erinnert sehr stark an Mc 12 29.31 (Mt 22 38.39). Zur Form (τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε) vgl. außer 52 noch Sirach 7 30: ἐν ὁλῇ δυνάμει ἀγάπησον τὸν ποιήσαντά σε, das sicher Vorbild gegeben hat, dann Barn. 192 und die Form, in der Justin Apol. I 166 das Wort Mc 12 28 anführt. Der dritte Teil des Hauptgebotes ist die goldene Regel und zwar in ihrer negativen Form, also anders wie Mt 7 12

3 Die Lehre aber, die in diesen Worten liegt, ist diese: »Segnet die euch fluchen und bittet für euere Feinde«, fastet auch »für euere Verfolger«. »Denn was für eine Gnade (soll euch zuteil werden), wenn ihr die liebt, die euch lieben? Tun nicht auch die Heiden das Gleiche?« Ihr aber sollt »lieben, die euch hassen«, und ihr werdet keinen Feind

Lc 6<sup>31</sup>. (An den Eingang von Mt 7<sup>12</sup> erinnert freilich sehr stark: πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς). Sie ist in dieser Form dem Judentum bekannt, vgl. vor allem Tobias 4<sup>15</sup>: ὁ μισεῖς, μηδὲν ποιήσῃς und weiter die Erzählung Babyl. Talm., Trakt. Schabbath 31a (I 388 Goldschmidt): Ein Heide kam zu Schammai und erklärte sich bereit, Proselyt des Judentums zu werden, wenn ihm in der Zeit, da er auf einem Fuße stehen könne, das Gesetz gelehrt werden könne. Schammai jagte ihn fort. Da ging er zu Hillel und trug ihm das gleiche Begehren vor. Dieser antwortete ihm alsbald: *Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht. Dies ist das ganze Gesetz, alles andere die Erklärung dazu. Gehe hin und lerne das.* — Eine ähnliche Bekehrungsgeschichte wird über Akiba berichtet in den Aboth de R. Nathan, vgl. G. Klein Aelteste Katech. 85 f. Eine große Anzahl von Parallelen, auch aus außerchristlicher und außerjüdischer Ueberlieferung bei G. Resch Das Aposteldekret, 132—141, vgl. weiter mit kleinen Ergänzungen bei Seeberg D. beiden Wege 1906, S. 7, Funk z. St. und Doctrina Apost. S. 4 f. (die goldene Regel in der negativen Form, wie hier, steht auch im westlichen Text des Aposteldekretes Act 15). 3 Zum Verfahren des Uebersetzers vgl. das oben gesagte. Anders Harnack, der dem Uebersetzer einen tieferen Plan zuschreibt: was 13—6 steht, soll Darlegung des ersten Teiles im Doppelgebote sein, eine Erklärung der Gottesliebe, während die Nächstenliebe von 21 ab auseinandergefaltet wird, vgl. seine Prolegomena 93. Der eindrucksvolle Beweis wird doch wohl nicht das tragen, was er zu beweisen unternimmt, vgl. noch dagegen Drews: bei dem von Harnack vorausgesetzten Plane des Uebersetzers mußte in 13 eine ganz andre, viel deutlichere Ueberschrift stehen. Auch der Inhalt der christlichen Interpolation, die 13 f. vom Verhalten gegen den Feind, 15 f. vom rechten Geben handelt, spricht nicht sehr für Harnacks Auffassung. — Der Einschub baut in 13—5 mit dem Stoffe von Mt 5<sup>39—48</sup> und Lc 6<sup>27—36</sup>, und zwar in einer Weise, daß er weder dem einen noch dem andern Texte ausschließlich folgt, vgl. z. B. 14 mit Mt 5<sup>39—41</sup>, aber ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου mit Lc 6<sup>29</sup>; 14 Schl. und 15 Anf. erinnern viel stärker an Lc 6<sup>30</sup> als an Mt 5<sup>42</sup>. Der Bearbeiter führt entweder aus den beiden Evv. frei und gedächtnismäßig an, oder er folgt einer uns unbekannten Ueberlieferung von Herrenworten. Die Worte des Herrn, nicht aber ganz bestimmte Evangelienchriften rücken als heilige Autorität neben das AT, vgl. zu der freien Verwendung der Jesusworte noch I Clem. 13, II Clem. an mehreren Stellen, Justin Apol. I 15—17. — ■ Die hier erscheinenden Vorschriften der Feindesliebe weichen auffällig stark von den Parallelen Mt 5<sup>44. 46</sup> und Lc 6<sup>27 f. 32</sup> ab, und wieder anders hat Justin Apol. I 159: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεάζοντων ὑμᾶς. Zur Erklärung des Sinnes von Did. vgl. im ganzen die Evv. erklärungen. Doch weist Did. zwei Besonderheiten auf: 1. νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Die „Verfolger“ sind hier (wie überhaupt die „Feinde“ in dem ganzen Zusammenhange) die persönlichen Gegner, Uebelwoller und Uebeltuer, nicht etwa die Obrigkeit,

die die Christen bedrückt. Doch kann natürlich der Haß der Umgebung „um des Namens“ willen erfolgen. Für die Verfolger soll gefastet werden. Die Erklärung der Vorschrift ist entweder darin zu suchen, daß Fasten ein gutes Werk ist, wodurch, wie oft bezeugt, das Gebet auf das kräftigste unterstützt wird. Gebet und Fasten werden eine Einheit. Die Parallele sind dann die langen Ausführungen in der Didaskalia Kap. 21 (Uebers. v. Flemming TU NF X 2), wo geboten wird, das regelmäßige Wochenfasten und das große Fasten zu Ostern zugunsten der ungläubigen Juden vorzunehmen (S. 105<sup>24</sup>, 108<sup>2</sup>): *darum, wenn ihr fastet, so betet und bittet für die Verlorenen . . . Ihr aber sollt an diesen Tagen beständig fasten, allezeit, und besonders diejenigen, die aus den (heidnischen) Völkern stammen. Weil nämlich das Volk (der Juden) nicht gehorchte, habe ich sie (die Heiden) befreit von der Blindheit und von dem Irrtum der Idole und habe sie aufgenommen, daß durch euer (der Apostel) Fasten und das Fasten derjenigen, die aus den Heidenvölkern stammen, und durch euren Dienst in diesen Tagen, indem ihr bittet und betet wegen des Irrtums und des Unterganges des Volkes, euer Gebet und eure Bitte vor meinem Vater im Himmel angenommen werde . . . und ihnen (den Juden) alles, was sie an mir getan haben, vergeben werde. Darum habe ich auch zuvor euch im Evangelium gesagt: „Betet für eure Feinde“, und wohl denen, die über das Verderben der Ungläubigen trauern. Darum sollt ihr wissen, liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begehen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben.* Die zweite Möglichkeit, das νηστεύειν zu erklären, ist: die Ersparnisse, die man beim Fasten macht, sollen dazu verwendet werden, daß man den Verfolgern hilft, vgl. dazu Herm. sim. V 37 f., weiter Origenes Hom. in Lev. X Schluß (9, 372 ed. Lommatszsch): *invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut aliat pauperem*; Aristides Apol. 15<sup>9</sup> (Goodspeed Apologeten 21): *Und wenn jemand unter ihnen arm oder bedürftig ist und sie haben keine überschüssigen Lebensmittel, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Bedürftigen die nötige Speise verschaffen*; endlich Didaskalia Kap. 21 Schluß (S. 114<sup>4</sup> ff.): *freuet euch . . . und brechet euer Fasten (nämlich in der Osternacht) und den Gewinn eures sechstägigen Fastens bringet Gott, dem Herrn, dar. Ihr, die ihr weltlichen Besitz im Ueberfluß habt, helfet den Armen und Bedürftigen und erquicket sie sorgsam, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde.* 2. Die andre Besonderheit ist: καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν. Das Futurum drückt die Folge des vorangehenden Imperativs aus, so daß die an sich mögliche Uebersetzung: und ihr sollt keinen Feind haben, ausgeschlossen ist. Das Wort ist Didaskalia 1 (S. 39) so angeführt, daß es mit andern Weisungen der Bergpredigt verbunden als ein Herrenwort erscheint: *Und wiederum sagt er im Evangelium: Liebet, die euch hassen, und bittet für die, die euch verfluchen, und einen Feind sollt ihr nicht haben.* Vielleicht stammt es aus einer verlorenen evangelischen Ueberlieferung. Zu erklären ist die Anweisung entweder so: der Feind, den man liebt, der kann in Wahrheit kein Feind sein, da man selber ihn nicht als solchen empfindet: der Vollkommene hat keinen Feind, nur Brüder und Schwestern. (Schöne stoische Parallele bei Epikt. Enchir. 1: ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῇς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει . . . ἐχθρόν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ, vgl. Enchir. 30: σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάψει, ἀν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔσῃ βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτειν, verwandt ist Diss. III 22<sup>100</sup>). Oder aber es wird die gute Zuversicht ausgesprochen, daß man durch freundliches Verhalten den Feind



- 4 haben. Enthalte dich von den fleischlichen und leiblichen Begierden. »Wenn dir jemand einen Schlag auf den rechten Backen gibt, so halte »ihm auch den anderen hin, und du wirst vollkommen sein«; »wenn dich »jemand für eine Meile preßt, so gehe zwei mit ihm; wenn dir jemand »deinen Mantel wegnimmt, so gib ihm auch den Rock«; »wenn dir jemand das Deine nimmt, so fordere es nicht zurück«; denn du kannst

umstimmen könne, vgl. dazu I Petr 2 15, Justin Apol. I 14 s (von den Christen): ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι. Clem. Al. Strom. II 19 102, 4: καὶ μοι δοκεῖ τὸν πιστὸν προμαντευόμενος Ὁμηρος εἰρηκέναι· δὸς φίλῳ. <φίλῳ μὲν κοινωγητόν, ἵν' ἔτι καὶ μᾶλλον περιμένῃ φίλος>, ἐχθρῷ δὲ ἐπικουρητόν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐχθρὸς· ἐπικουρίᾳ γὰρ εὖνοια μὲν συνδίδεται, λύεται δὲ ἐχθρα. Strom. VII 12 69, 4 τίς δ' ἂν καὶ ἐχθρὸς εὐλόγως γένοιτο ἀνδρὸς οὐδεμίαν οὐδαμῶς παρέχοντος αἰτίαν ἐχθρας; 4 Die einführende Mahnung ist sehr merkwürdig. Sie klingt so, als ob sie eine Warnung vor Unzuchtssünden einleitete. Das besonders auffällige σωματικῶν hat schon Bryennios in κοσμικῶν umgeändert (vgl. Tit 2 12 II Clem. 17 s, Constit. Apost. VII 1), aber doch sicher zu schnell. Für den Verf. sind nach dem Zusammenhange Zorn, Rachsucht und Pochen auf das eigene Recht Begierden, die mit dem irdisch-fleischlichen Wesen des Menschen und mit seiner leiblichen Beschaffenheit zusammenhängen. Ähnlich sind auch die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι von I Petr 2 11 im weitesten Sinne zu fassen. Von Begierden, die in der σὰρξ ihren Sitz haben, konnte das nachpaulinische Christentum leicht reden. Zu σωματικαὶ ἐπιθυμίαι vgl. IV Macc 1 32: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσιν ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί, καὶ τούτων ἀμφοτέρων ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται, wo indes Trichotomie des Menschen vorliegt (Vernunft, Seele, Leib). Die Wurzel der Anschauung von σωματικαὶ ἐπιθυμίαι ist im Griechentum, und zwar bei Plato zu suchen. Das älteste Christentum redet von sich aus nicht so verächtlich vom Leibe, der doch von Gott gegeben ist und der Auferstehung gewürdigt werden soll. Für Plato vgl. sehr deutlich Phaidon 11, p. 66 B f.: ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν . . . καὶ συμπεφυρμένη ἡ ὕμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς ὃ ἐπιθυμοῦμεν . . . ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπιπλήσιν ἡμᾶς πολλῆς . . . καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. Auch die jüngere Stoa redet unter platonischem Einfluß sehr verächtlich vom Leibe, vgl. Seneca ep. 65 16: *nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit.* Ad Helv. 11 7: *corpuseculum hoc, custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit iniici manus.* Epict. Diss. I 9 11: . . . οἱ ἐπιγινόντες τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς συγγένειαν καὶ ὅτι δεσμὰ τινα ταῦτα προσηρτήμεθα τὸ σῶμα καὶ τὴν κτῆσιν αὐτοῦ καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα ἀναγκαῖα ἡμῖν γίνεται εἰς οἰκονομίαν καὶ ἀναστροφὴν τὴν ἐν τῷ βίῳ, ὡς βάρη τινα καὶ ἀνιάρὰ καὶ ἀχρηστα ἀπορρίψαι θέλωσι καὶ ἀπελθεῖν πρὸς τοὺς συγγενεῖς, I 3 s: . . . δύο ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεοὺς. . . Oft auch redet Epict. vom σωματίον oder σωματίον κτησείδιον vgl. den Index in Schenkls Ausgabe und zur stoischen Geringschätzung des Leibes A. Bonhöffer Epictet und die Stoa, 1890, 33—40. Zu der Reihe der Herrenworte vgl. Mt 5 39—41 Lc 6 29 f. Justin Apol. I 16 und vor allem als sehr merkwürdig

es auch nicht. »Jedem der dich bittet, gib und fordere es nicht zu-  
 »rück«; denn der Vater will, daß allen von den eigenen Gnadengaben  
 gegeben werde. Heil dem, der nach dem Gebote gibt, denn er ist un-  
 sträflich. Wehe dem, der da nimmt. Freilich wenn jemand Mangel  
 leidet und so nimmt, dann wird er unsträflich sein. Wer aber nicht  
 Mangel leidet, der soll zur Verantwortung gezogen werden, warum er  
 genommen hat und wozu. Und er wird ins Gefängnis gesetzt und über  
 das verhört werden, was er getan hat, und »er wird von dort nicht  
 »herauskommen, bis er den letzten Heller bezahlt hat«. Freilich ist 6  
 über diese Sache auch dies Wort gesprochen: »Dein Almosen möge  
 »in deiner Hand schwitzen, bis du weißt, wem du es geben sollst.«

in der Reihenfolge der Worte und in der Fassung des letzten Spruches  
 übereinstimmend Tatian im Diatessaron: *Qui percutit maxillam tuam, por-  
 rige ei et alteram partem. . . Und wer dich zwingt, daß du eine Meile  
 mit ihm gehst, gehe mit ihm zwei andre. Und wer nehmen will deinen  
 Leibrock, gib ihm auch deinen Mantel. Wenn einer das Deine wegnimmt,  
 fordere es nicht* (Zahn Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons I 133 f.). Die  
 Verheißung: καὶ ἔσθι τέλειος erinnert zunächst an Mt 5<sup>48</sup>, vgl. aber noch  
 zu 6<sup>2</sup>. Der merkwürdige, begründende Zusatz οὐδὲ γὰρ δύνασαι enthält  
 vielleicht die sehr platte Erinnerung daran, daß der arme und den niederen  
 Ständen angehörige Christ nicht imstande sein wird, von dem mächtigeren,  
 gewalttätigen Heiden das Geraubte wieder zurückzubekommen. Aber von  
 armen Christen und mächtigen Heiden war vorher nicht die Rede, son-  
 dern nur von persönlichen Gegnern; und konnte man im römischen Rechts-  
 staate einfachhin als allgemeine Erfahrung eine so harte Wahrheit hinstellen?  
 Wir sehen doch aus vielen Papyri die Prozeßwut der Provinzialen, auch  
 ihre zahllosen Einsprüche gegen die niederen Obrigkeiten bei den höheren.  
 So wird die Begründung doch wohl von dem inneren Zwange des „Voll-  
 kommenen“ zu verstehen sein: es ist ihm innerlich unmöglich, das Seine  
 mit Gegengewalt oder auf dem Rechtswege wieder zu nehmen. Harnack  
 schlug als ursprünglichen Text καίπερ δυνάμενος vor, das dann für die Ka-  
 techumenen in das schwächliche οὐδὲ γὰρ δύνασαι umgeändert worden sei.  
 5 und 6 Die zweite Gruppe der eingeschobenen Mahnungen handelt vom  
 Geben. Engste Parallele ist Hermas mand. II 4—6, das aus der gleichen  
 Quelle herkommen muß wie Did. 15 f. und die Mahnung in einer teilweise  
 ursprünglicheren Form bietet (so fehlt vor allem die Abschwächung von  
 Did. 16); vgl. weiter Didaskalie 17 und Apostolische Constitutionen IV 3.  
 — Zum Eingang von 5 vgl. Lc 6<sup>30</sup> Mt 5<sup>42</sup> Justin Apol. I 15<sup>10</sup>, zu πάν-  
 τας κτλ. vgl. Lc 6<sup>36</sup> und als noch engere Parallele Or. Sibyl. II 88 f.:  
 πλοῦτον ἔχων σὴν χεῖρα πενητεύουσιν ὀρεξον, ὅταν σοι ἔδωκε θεός, τούτων χρῆ-  
 ζοντι παράσχου (und fast genau so Carmen Phocylideum 28 f.). Die χαρίσματα  
 hier sind irdische, weltliche Gaben (ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων hat Hermas);  
 das in ἰδίων steckende Subjekt kann Gott sein (also: die Gaben, die er ge-  
 geben hat) oder der Mensch (also: die Gaben, die jeder empfangen hat); die  
 zweite Fassung ist die bessere, die göttliche Gnade wird schon durch χα-  
 ρισμάτων bezeichnet. Die ἐντολή ist wohl das Herrenwort, auf das soeben  
 (5 Anfang) angespielt war. ἀφ' ὧς hier und gleich nachher im Hinblick auf  
 das Endgericht. — Das schrankenlose Gebot, einfachhin zu geben, führte  
 in den altchristlichen Gemeinden wie überall notwendig zu schweren Miß-  
 bräuchen. Ihnen soll hier entgegengetreten werden, indem 1. dem Almosen-

2  
2

Nun das zweite Gebot der Lehre: »Du sollst nicht morden«, »du sollst nicht ehebrechen«, du sollst nicht Knaben schänden, du sollst nicht huren, »du sollst nicht stehlen«, du sollst nicht Zauberei treiben, du sollst nicht Gift mischen, du sollst nicht die Leibesfrucht abtreiben auch nicht das Neugeborene töten; »du sollst nicht den Besitz

empfänger das Gewissen durch schwere Drohungen geschärft wird, 2. indem das unbedingte Gebot durch eine dem Almosengeber empfohlene Klugheitsregel eingeschränkt wird. Die Gebefreudigkeit der Christen untereinander und der Mißbrauch, der damit getrieben werden konnte, ist auch einem oberflächlichen, wenschon scharfsichtigen, Beobachter wie Lucian aufgefallen, vgl. *De morte Peregrini* 13. — εἰ μὲν γὰρ χρεῖαν κτλ. Das γὰρ führt den ganzen folgenden Gedanken zur Begründung ein, denn das οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι wird erst in dem ὁ δὲ μὴ χρεῖαν ἔχων κτλ. erklärt. Angespielt wird auf Mt 5<sup>25</sup> f. (Lc 12<sup>58</sup> f.), doch ist es nicht mehr ein irdischer, sondern der himmlische Richter. Das ἐξετασθήσεται ist die peinliche Befragung im Sinne von Mt 18<sup>34</sup>, das auch hier vorschweben mag. Volkstümlich-sinnlich ist: das unrecht erworbene Gut begleitet den Besitzer bis vor den himmlischen Richtstuhl. 6 Die Vorschrift hebt das allgemeine Gebot von 5 Anfang auf. Woher das Wort stammt, das mit der feierlichen Einführungsformel eingeleitet wird (vgl. 167), wissen wir nicht. Es wird in der späteren kirchlichen Literatur von Augustin an bis ins Mittelalter öfters wiederholt (Stellen bei Resch *Agrapha*, 291 f., auch bei Funk und Drews). Zur Sache vgl. noch Sirach 121: ἐὰν εὖ ποιῇς, γινῶθι τίνι ποιεῖς und vor allem Oracula Sibyllina II 79: ἰδρώσῃ σταχύων χειρὶ χηρῶντι παράσχοι. In christlicher Ethik wird, abgesehen von Did. 16, erst vom Ende des II Jhrh. ab die Warnung vor zu raschem Geben ausgesprochen, vgl. z. B. Clemens Alexandrinus bei Anastasius Sinaites *Quaest.* 14 (Clem. Alex. hrsg. v. Stählin 3, S. 225): ἐλεημοσύνας δεῖ ποιεῖν, ὁ λόγος φησὶν, ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις. ὥσπερ γὰρ ὁ γεωργὸς σπείρει οὐκ εἰς ἅπασαν γῆν ἀλλ' εἰς τὴν ἀγαθὴν, ἵνα αὐτῷ καρποφορήσῃ, οὕτω δεῖ σπείρειν τὴν εὐποιᾶν εἰς εὐλαβεῖς καὶ πνευματικούς, ἵνα τῆς ἀπ' αὐτῶν εὐκαρπίας διὰ τῶν εὐχῶν ἐπιτύχῃς (folgt Berufung auf Sirach 122). II 1 Ueber die vom christlichen Bearbeiter eingefügte Uebergangsformel δευτέρα δὲ κτλ. vgl. oben zu 13. In den ursprünglichen „Wegen“ schloß 22 gleich an 13 an. 2 Vgl. Barn. 19<sup>4-6</sup>. Es folgt zunächst, in K. 2, ein Lasterkatalog, der vor einer Anzahl grober Todsünden warnt. Ueber die altchristlichen Lasterkataloge vgl. Lietzmann *Exc.* zu Rm 1<sup>31</sup>, auch G. Resch *Aposteldekret* 110 ff., R. Seeberg *Katech. der Urchristenh.* 25 ff., *Evang. Christi* 123. Bei Resch und Seeberg auch Untersuchungen über Typen und Verwandtschaften der jüdisch-christlichen Kataloge. Im Lasterkataloge hier sehen wir deutlich wie auch in den verwandten Verzeichnissen der folgenden Kapitel jüdischen, at. Einfluß nicht nur allgemein darin, daß wesentlich Todsünden aufgezählt werden, sondern noch genauer darin, daß der Dekalog eingewirkt hat, vgl. Lev 20<sup>13-17</sup> (Deut 5<sup>17-21</sup>) οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις (in dieser Folge bei AF, vgl. auch Mt 19<sup>18</sup>), οὐ ψευδομαρτυρήσεις . . . οὐκ ἐπιθυμήσεις . . . ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν. Die Aufzählung in Did. 21-3 erweitert die Dekalogreihe, meist durch Einfügung jeweils verwandter Sünden. Achte auch auf die Rhetorik, den Klang der Stelle: erst wesentlich Formen auf -εύσεις, dann geschlossen solche auf -ήσεις. Vgl. dann noch die mit 21-3 verwandte Reihe in 51. — παιδοφθορήσεις πορνεύσεις schließt sich leicht an μοιχεύσεις an, vgl. z. B. *Carmen Phocylideum* 3: μήτε γαμοκλοπέειν, μήτ' ἄρσενά κύπριν



ὀρίνειν. In der eindringlichen Warnung vor Geschlechtssünden ist wohl auch Ethik des hellenistischen Judentums zu erkennen. παιδοφθορεῖν ist hellenistisches Wort, vgl. Barn. 10 6, Justin Dial. 95 1, Tatian 81. An Mord, Unzucht, Diebstahl fügen sich Zauberei und Giftmischen passend an, da es bei ihrer Ausübung doch meist auf Leben und Gut des andern und auf Erregung von Liebe und Haß abgesehen war. Die Magie ist in der hellenistischen Zeit ungemein weit verbreitet, einiges Material bei Wendland Hellenistisch-römische Kultur<sup>2</sup> 133 f., Friedländer Sittengeschichte Roms<sup>8</sup> I, 514 ff., ferner Dieterich Abraxas, Cumont Die orient. Religionen im röm. Heident.<sup>2</sup>, Kap. 7; an Texten vgl. Act 8 9—11 13 6. s. 19 16, Carmen Phocylideum 149 φάρμακα μὴ τεύχειν· μαγικῶν βιβλίων ἀπέχεσθαι, Antike Fluchtafeln, hrsg. von Wünsch (Lietzmanns Kleine Texte H. 20), Aus einem griech. Zauberpapyrus, hrsg. von Wünsch (ebenda H. 84); in der Literatur vgl. Theokrit Idylle II, Horaz Epod. 5, Sat. I 8, Lucian, Dialogi meretricii 4, Apuleius Metam. I, III 19—25 u. v. a. — Das φαρμακεύειν geht nicht nur auf das Bereiten von Todesgiften, sondern auch auf das von Zaubetränken und -speisen, durch die etwa Haß und Liebe erregt wird, die Zunge eines Gerichtsgegners gebunden, die Glieder eines Kämpfers gestärkt oder gelähmt, Träume gesendet werden u. a. m. Der tiefe Abscheu, den Juden und Christen vor all diesem Treiben haben sollen, beruht auf seinem Zusammenhang mit dem Heidentum und seinen Götzen, vgl. noch 34. φθορά = dem mehr klassischen ἀποφθορά, die Früh- oder Fehlgeburt, der *abortus*, φθόριον ist das Abtreibungsmittel. — Abtreiben der Leibesfrucht steht hier, weil es an das Morden, die Unzucht und die Zaubetränke anschließt; die gleichen Vetteln sicher machten Gift- und Liebestränke und mischten die Abortiermittel oder griffen in den Leib der Schwangeren ein (vgl. *Qui abortionis aut amatorium poculum dant . . . relegantur*: eine Entscheidung des Severus oder Caracalla im Corpus juris: Digesta XLVIII 19, 38 5; eine Uebersicht über die Mittel der zeitgenössischen Medizin, wobei eine Menge alten Zaubers mitgeht, gibt Soranus Περὶ γυναικείων 19). Das Aussetzen des Neugeborenen schließt sich an das Abtreiben an, vgl. auch 52. Ueber das Aussetzen der Kinder, damals weit verbreitet, vgl. Oxyrhynchus Papyri I 37 und 38, IV 744 (die drei Stücke abgedruckt bei Lietzmann Griechische Papyri, Nr. 18. 19. 5 in Kleine Texte H. 14<sup>2</sup>); Justin Apol. I 27 1 29 1; Minucius Felix Octavius 30 2: *vos enim video et vixdum procreatos filios nunc feris et aribus exponere, nunc adstrangulatos misero mortis genere elidere*; Apuleius Metamorph. X 23: *maritum habuit, cuius pater peregre proficiscens, mandavit uxori suae, matri eiusdem iuvenis — quod enim sarcina praegnationis oneratam eam relinquebat — ut, si sexus sequioris (= weiblich) edididisset fetum, protinus quod esset editum, necaretur*. Zur sittlichen und rechtlichen Seite der Frage vgl. noch Marquardt Das Privatleben der Römer I<sup>2</sup> 82 und Mitteis Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des röm. Kaiserreiches 361. 3 Vgl. Barn. 19 4. οὐκ ἐπιθυμίσεις . . . οὐ ψευδομαρτυρήσεις stammt aus dem Dekalog, vgl. oben. Der Punkt steht besser hinter ἀποκτενεῖς (so Bryennios). Schon rein formal (-ήσεις vgl. oben) gehört οὐκ ἐπιθυμίσεις mit dem folgenden zusammen, aber auch inhaltlich, sofern das ἐπιπορήσεις und ψευδομαρτυρήσεις doch meist vor Gericht bei Verhandlungen über Mein und Dein erfolgt, wo das Gut des Nächsten begehrt wird. Zur Sache vgl. noch Oracula Sibyl. II 64. 68 f.: μαρτυρίην ψευδῇ φεύγειν . . . Μὴδ' ἐπιπορήσεις μητ' ἄγνῳς μήτε ἐκόντι· Ψεύδορπον στυγέει θεός, ὅτι κεν ἂν τις ὁμόσση und fast wörtlich übereinstimmend Carmen Phocylideum 12 und 16 f. Die Did. verbietet den Meineid, nicht den Eid überhaupt, anders Jac 5 12. κακολογήσεις und μνησικακήσεις

- 3 »des Nächsten begehren«. »Du sollst keinen Meineid schwören«, »du  
 4 sollst kein falsches Zeugnis reden«, du sollst nicht Schmährede führen,  
 5 du sollst nicht das (erlittene) Böse nachtragen. Du sollst nicht dop-  
 6 pelten Sinn und doppelte Zunge haben, denn eine Schlinge des Todes  
 7 ist die Zweizüngigkeit. Dein Wort soll nicht lügnerisch sein, nicht  
 hohl, sondern mit Tat gefüllt. Du sollst nicht habsüchtig sein noch  
 ein Räuber noch ein Heuchler noch boshaft noch hoffärtig. Du  
 sollst keinen bösen Anschlag gegen deinen Nächsten machen. Du sollst  
 keinen Menschen hassen, sondern die einen sollst du überführen, für  
 die anderen beten, die dritten mehr lieben als deine Seele.

schließen sich wieder leicht an das Vorhergehende an, als Parallelen vgl. Prov 20<sup>20</sup> und I Clem. 25 62<sup>2</sup> Barn. 28. 4 und 5 Zungen- und Gesinnungsünden der Verlogenheit hängen im guten Uebergang am Vorhergehenden; zur Mahnung vgl. (außer Barn. 19<sup>7</sup>) das Wehe Oracula Sibyl. III 36 ff.: αἱ γένος αἰμοχαρὲς δόλιον κακὸν ἀσεβέων τε, Ψευδῶν διγλώσσων ἀνθρώπων καὶ κακοηθῶν, Δεκτροκλόπων εἰδωλολατρῶν δόλια φρονούντων. — διγλωσσος und das seltene διγνώμων gehören der späteren Sprache an, für διγλωσσος vgl. Prov 11<sup>13</sup> Sir. 59.14 61 28<sup>13</sup> Oracula Sibyl. III 37 (eben angeführt), für διγνώμων, das noch nicht belegt ist, vgl. als Parallelbildung εὐγνώμων, und weiter διγνώμος (z. B. Hippolyt. Refut. V 261; X 152: διγνώμος, δίσωμος. Etymolog. Magnum, ed. Gaisford, unter ἄλλοπρόσαλλος: διγνώμος, διπρόσωπος . . .). παγίς θανάτου ist aus LXX übernommen, vgl. Ps 17<sup>6</sup> Prov 14<sup>27</sup> 21<sup>6</sup>, auch 13<sup>14</sup>, Tob 14<sup>10</sup>, und vgl. überhaupt den gehäuften Gebrauch von παγίς in Ps und den Chokmabüchern. Der Ausdruck hier kann bedeuten: todbringende Schlinge oder Schlinge, mit der der Tod den Menschen fängt. Zum Gedanken vgl. noch Prov 6<sup>2</sup>: παγίς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χεῖλη, auch 11<sup>9</sup>: ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς πολίταις, ferner die Philippiken gegen die Zunge Sir 28<sup>13—26</sup> Jac 3<sup>1—12</sup>. — Der λόγος ist ψευδής, wenn er verlogen, κενός, wenn er eitel, prahlerisch ist. Die Worte ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει fallen aus der Reihe der gesamten negativen Mahnungen heraus, haben keine Parallele bei Barn., fehlen in L, in KAS und sind daher wohl als Zusatz zu beurteilen. Die wahrhaftige Rede muß sich durch die Tat bewähren, vgl. noch Poimandres XVI 2 (Reitzenstein Poimandres 349): Ἐλλήνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς οὐδὲ ἀποδείξεων ἐνεργητικούς . . . ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων. Zum Gedanken vgl. noch I Clem. 38<sup>2</sup> Ign. Eph. 15<sup>1</sup> f. Jac 1<sup>22</sup> I Joh 3<sup>18</sup> Justin Apol. I 14<sup>5</sup>: οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν. Apol. I 16<sup>8</sup>: οὐ γὰρ τοὺς μόνον λέγοντας ἀλλὰ τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἔφη, aber auch die griechische Weisheit, Theognis 979: μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσση φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ. 6 Vgl. Barn. 19<sup>3.6</sup>. An die Warnung vor Lügen und Prahlen (4 f.) schließt sich die vor Habsucht (πλεονέκτης) und Raub (ἄρπαξ), Heuchelei (ὑποκριτής), Bosheit (κακοήθης), Hoffart (ὑπερίφανος) und die vor arger, in Tat sich umsetzender Hinterlist (οὐ λήψη βουλὴν πονηράν); die Reihe bringt in sich Verwandtes, hängt auch mit dem Vorhergehenden (3—5) gut zusammen. Zu der Nebenordnung πλεονέκτης und ἄρπαξ vgl. auch I Cor 5<sup>10</sup> f., „Raub“ ist natürlich nicht Straßenraub, sondern die in den Formen der bürgerlichen Ordnung sich haltende Gewalttat des Starken gegen den Schwachen, des Listigen gegen den Harmlosen. 7 Vgl. Barn. 19<sup>11.5</sup>. Fraglich ist zunächst einmal der Text von ἀλλά ab. M hat drei Glieder: οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις

ὕπερ τὴν ψυχὴν σου; K hat vier durch Einfügung von οὗς δὲ ἐλεήσεις hinter ἐλέγξεις (aus Jud 23); A hingegen läßt alles von περὶ an weg, und auch L hat nur ein Glied, das letzte: *quosdam amabis super animam tuam*. In M, das wir der Uebersetzung und Erklärung zugrunde legen, werden die Menschen in drei Gruppen eingeteilt. Die erste umfaßt die Leute, die noch gerettet werden können, wenn sie auch von Sünden befallen sind; sie können innerhalb oder außerhalb der Gemeinde angetroffen werden. Ihnen gegenüber soll die ernste, überführende Bußrede angewandt werden; ob das ἐλέγχειν wie I Cor 14 24 f. noch mit der pneumatischen Gabe des Gedankenlesens verbunden ist (vgl. Weinel Wirkungen des Geistes, 183 ff.), kann nicht gesagt werden, wahrscheinlich nicht, vgl. noch den Gebrauch des Wortes 4 3 15 3. Die zweite Menschenart sind die, die menschlicher Einsicht nach verloren sind, die Unzugänglichen, sie können nur im Gebete Gott empfohlen werden. Die dritte Art endlich sind die vollwertigen Gemeindebrüder. Mit 7 steht Jud 22 f. anscheinend in irgendeinem verwandtschaftlichen Verhältnis. Die Feindesliebe, die Jesus verlangt, ist zum Beten für die Ungläubigen, sie möchten bekehrt werden, zusammengeschrumpft: das Herz gehört nur den Gemeindebrüdern. Eine beachtenswerte Sachparallele zu der hier vorliegenden Dreiteilung der Menschen findet sich in der Buddha-Legende, Lalita vistara 25; die ganz Vollkommenen, die auf jeden Fall zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, die ganz Verkehrten, die nie die Lehre verstehen können, und endlich die, bei denen alles davon abhängt, daß sie die Lehre verkündigt bekommen (Beckh Buddhismus I 65, Sammlung Göschel).

III Es folgt ein sorgfältig ausgeführter Lasterkatalog, der mit der allgemeinen Warnung (1) beginnt, und dann in fünf Doppelgliedern fünf große Sünden nennt: Mord, Unzucht (Ehebruch), Götzendienst, Diebstahl, Gotteslästerung. Bei jeder einzelnen dieser großen Frevel wird gezeigt, wie verhältnismäßig Kleines, ein Gedanke oder eine geringfügige Tat, zu dem Großen hinführt. Zur Form beachte noch das fünfmal wiederholte einleitende τέκνον. — Als Parallelen zu der Art, wie hier die Mahnung vor den geringeren Sünden durch den Hinweis auf die größeren, daraus entspringenden oder damit zusammenhängenden eindringlich gemacht wird, vgl. außer den Antithesen der Bergpredigt, die auch hier genannt werden können, die großen stoischen Lasterkataloge Diogenes Laërt. VII 110—114 (Beilage 1 zu Lietzmanns Rm), Cicero Tusc. IV 5 9—13 30, die ebenfalls stoische Diatribe IV Macc 1 13—3 18; weiter Test. d. 12 Patr., Juda 14—19 u. v. a. Stellen. Wo immer ein feineres ethisches Verständnis sich zeigt und wo höhere sittliche Unterweisung und Erziehung einsetzt, dort wird auch nach den übertragenden Sünden und Tugenden gefragt werden, um die geringeren von ihnen herzuleiten, und dort wird auch der Ursprung der groben Tatsünde im Innern der Gesinnung gesucht werden. — Die Anrede τέκνον ist, wie υἱέ, typisch im Stile der jüdischen Chokmah, vgl. Prov, auch Sap Sal und Sir, aber auch in der religiösen Sprache des Hellenismus kehrt die Anrede sehr oft wieder; der Einzuweihende ist das geistliche Kind des Mystagogen, der ihm die Lehren überliefert; vgl. Poinandres, IV, V, VIII, X, XII, XIII u. a., die „Väter“ und die „Brüder“ in den Mithrasmysterien [Cumont Mysterien des Mithras, deutsch v. Gehrich 115 f.], die Mithrasliturgie in ihrem Eingange (μόνῳ τέκνῳ), oder den Eingang des Leidener gnostischen Papyrusbuches, VIII Moses: ἀπέχεις τὴν ἱερὰν, ὦ τέκνον, . . . βίβλον . . . ἔρωσο, ὦ τέκνον (Dieterich Abraxas 155); auch in den griechischen Thiasoi wird für die Leiter häufig die ehrenvolle Bezeichnung „Väter“ gebraucht, denen dann τέκνα und υἱοί entsprochen haben müssen. Die Anrede paßt Did. 3 deshalb besonders gut, weil es sich um Katechumenen-(Proselyten-)



3 Mein Kind, fliehe vor allem Bösen und vor allem, was ihm ähn-  
 2 lich sieht. Sei nicht zornig, denn der Zorn führt zum Mord, auch  
 nicht eifernd noch streitsüchtig noch aufbrausend, denn aus allem die-  
 3 sem entstehen Mordtaten. Mein Kind, sei nicht lüstern, denn die Lust  
 führt zur Hurerei; sei auch kein Zotenredner und hab keine frechen  
 4 Augen; denn aus all diesem entstehen Ehebrüche. Mein Kind, sei kein  
 Vogelschauer, denn das führt zum Götzendienst, auch kein Beschwörer,  
 kein Sterndeuter, kein Zauberer; wolle auch diese Dinge weder an-  
 sehen noch anhören. Denn aus diesem allem entsteht Götzendienst.

belehrung handelt. — 1 Die allgemeine Mahnung, aus der sich die übrigen ableiten, steht an der Spitze. L und Schnudi fassen *πονηροῦ* als Mask., fraglos mit Unrecht. Als Parallele vgl. vielleicht Talm. Bab., Trakt. Chullin fol. 44b (VIII 936 Goldschmidt): *Fliehe vor dem Häßlichen und vor dem, was ihm ähnlich ist*. Verwandtschaft beider Sätze wird wohl anzunehmen sein, obwohl die Mahnung hier *φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ* ist und die Formel: „und was dem ähnlich ist“, sich in entsprechenden ethischen Weisungen oft findet, vgl. z. B. Chrysipp bei Stobaeus Ecl. II 70, 21 (v. Arnim Stoicorum veterum fragm. III Nr. 104) . . . *οἷον τὴν φθονερίαν, τὴν ἐπιλυπίαν καὶ τὰ ὅμοια καὶ ἐτι τὰ νοσήματα καὶ τὰ ἀρρωστήματα, οἷον φιλαργυρίαν, οἰνοφλυγίαν καὶ τὰ παραπλήσια*. Cicero Tusc. IV 7, 16: *ira, excandescencia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eius modi*; 11, 26: *avaritia, ambitio, mulierositas, . . . cuppedita et si qua similia*, vgl. noch Gal 5 21, Apok. Bar. (griech.) 4, Justin Dial. 93 1 u. a. m. 2 Zum Gedanken vgl. Mt 5 21 f., aber an unserer Stelle ist freilich, leichter und selbstverständlicher, gesagt, daß Zorn usw. zum Blutvergießen führt, nicht daß er für die tiefere Betrachtung grundsätzlich dem Morde gleich steht. *ὀργή* ist der allgemeine Begriff, *θυμός* die Zorneswallung (*ira nascens et modo existens, quae θυμῶς Graece dicitur*: Cicero Tusc. IV 9, 21). Ueber die Verderblichkeit des *ζήλος* handelt ausführlich I Clem., vgl. bes. 34–64. In den alten Gemeinden machte sich die Eifersucht, das Neiden und Parteimachen (*περὶ πρωτείων καὶ δόξης τινός* Herm. sim. 8, 7, 4) oft sehr störend geltend. *ἐριστικός* ist der Zänkische, der stets am Streite Freude hat. *τούτων ἀπάντων* hier und im folgenden Neutr. Plur. in loser Konstruktion. 3 *ἐπιθυμία* in diesem Zusammenhange, wie oft in der jüdischen und christlichen Erbauungssprache, = die geschlechtliche Begierde, nicht die Begierde im weiteren Sinne, wie sie etwa mit *λύπη, φόβος, ἡδονή* zusammen bei den Stoikern eines der vier *γένη τῶν παθῶν* ist. *ὕψηλόφθαλμος* kommt nirgends sonst vor, A hat es durch *ῥιψόφθαλμος* ersetzt = der lüsterne. Blicke wirft und so muß *ὕψηλόφθαλμος* auch erklärt werden. Aber kann es das wirklich bedeuten? Wahrscheinlich liegt Textverderbnis vor. Statt *μοιχεῖται* wäre *πορνεῖται* zu erwarten; es ist der einzige Fall in den fünf Doppelgliedern, wo mit dem Hauptbegriff innerhalb des Gliedes gewechselt wird. 4 Zum Aberglauben vgl. das zu 2 2 Bemerkte. Er ist untrennbar mit dem heidnischen Götterwesen verknüpft und führt daher zum Götzendienste. Aengstliche Scheu spricht aus der Mahnung, nicht das Bewußtsein überlegener Aufklärung. Zum Glauben an die Vogelschau, die im Orient uralt, auch bei Griechen und Römern weit verbreitet ist, vgl. etwa die vielen Vogelzeichen, von denen Suetons Biographien, namentlich bei Geburt und Tod der Kaiser, zu berichten wissen, weiter Epiktet Diss. II 7: *Πῶς μαντευτέον* und Artemidorus (Zeit der Antonine) Oneirocritica II 69, wo neben der Traumdeu-

Mein Kind, sei kein Lügner, denn die Lüge führt zum Diebstahl, auch nicht geldgierig noch ruhsüchtig, denn aus allem diesem entstehen Diebstähle. Mein Kind, sei kein Murrer, denn das führt zur Lästung, auch nicht frech noch schlechtgesinnt, denn aus allem diesem

tung nur noch Stern-, Opfer-, Vogel- und Eingeweideschau anerkannt werden. Man fragt den Vogelschauer nach Tod, Gefahren, Krankheiten, Geschäften, Prozessen, Erbschaften u. v. a. *ἐπαοιδός*, die alte jonische Form (vgl. *ἐπαοιδή* Od. 19<sup>457</sup>) ist in der Koine herrschend geworden, attisch ist *ἐπωδός*; gemeint ist die incantatio, der Heil- und der Schadenzauber durch magische Formeln und Riten, besonders beliebt bei Krankheiten. *μαθηματικός* ist der Astrolog, der „Chaldäer“; die Astrologie ist die Lieblingswissenschaft der Zeit, auch die beliebteste Art von Zukunftsdeutung, vgl. schon oben zu 21. *περικαθαίρειν* endlich führt in das Gebiet der uralten, weitverbreiteten, vielgestaltigen Kathartik, des Reinigungs- und Sühnerituals: durch Wasser, Feuer, Eier, scharfriechende, beizende, auch ekelerregende Stoffe, durch Opfer und Wortformeln wird kultische oder moralische „Unreinheit“ beseitigt, Heilzauber geschaffen. Gute Parallelen zu dem hier vorausgesetzten Treiben bei Hippolyt Refutatio IX 14<sup>2</sup> f.: οὗτοι (die Elchesaiten) καὶ μαθηματικοὶ καὶ ἀστρολογικοὶ καὶ μαγικοὶ προσέχουσιν ὡς ἀληθεῖσι, . . . ἐπαοιδὰς τε καὶ ἐπιλόγους τινὰς διδάσκουσι πρὸς τε κυνοθήκτους καὶ δαιμονίωντας καὶ ἐτέραις νόσοις κατεχομένους (15<sup>4—6</sup> bringt eine *ἐπαοιδή* gegen Hundebiß u. a.) X 29<sup>3</sup>: χρώνται (auch die Elch.) δὲ ἐπαοιδαῖς καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ. σεσόβηνται δὲ περὶ ἀστρολογίαν καὶ μαθηματικὴν καὶ μαγικὴν. Epist. Hadriani ad Servianum (Preuschen Analecta I<sup>2</sup> 16 f.): *nemo illic (in Aegypten) archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex non aliptes*. Neugier, mit Grausen gemischt, und alte Gewohnheit verführte die Katechumenen, dem Zauberverwerk, an dem sie sonst weiter keinen Anteil nahmen, zuzusehen, was aber auch verboten wird. *videre nec audire* hat L, von K unterstützt. 5 Wer lügt, der stiehlt. Auch daß Habsucht zu Diebstahl verführt, ist leicht verständlich. Schwieriger ist *κενόδοξος*; doch Streben, durch Besitz, Ehrungen angesehen zu sein, kann wohl zu widerrechtlicher Bereicherung verführen. Das erste Glied von 5 wird von Clemens Alex. als *γραφή* angeführt Strom. I 20, 100<sup>4</sup>. 6 γόγγυσος ist ein seltenes Wort, doch vgl. Prov 16<sup>28</sup> (Theodot.) und den späten Grammatiker Arcadius Περὶ τῶνων ed. Barker, 78<sup>1</sup> ff.: τὰ εἰς δύο σσ παραλλήλογα τῷ ὁ προπαροξύνεται, μέθυσος, γόγγυσος, Διόνυσος. Andre Bildungen vom gleichen Stamme sind hingegen häufig. Gemeint ist das Murren gegen das Geschick, das Hadern mit Gott. Zur Sache vgl. außer Jud 16 Eph 4<sup>31</sup> (Did. 310) etwa Theophrast Charaktere 17<sup>1</sup>: ἔστιν ἡ μεμφμορία ἐπιτίμησις παρὰ τὸ προσῆκον τῶν δεδομένων und Epiktet Diss. III 2<sup>14</sup>: ἀνθρώπων . . . μεμφμοίρον, δξύθυμον, δειλόν, πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον. Auch aus selbstgefälliger, aufgeblasener Anmaßung (αὐθάδεια) entsteht Lästung, weil der Geschaffene dem Schöpfer gegenüber seine Schranken vergißt, vgl. II Petr 2<sup>10</sup>. Entfernter liegt aber *πονηρόφων*, doch kann aus diesem ganz allgemeinen Beiwort natürlich alles Mögliche, auch Lästung hergeleitet werden. *πονηρόφων* kommt nur hier und in der abhängigen Stelle Apostolische Constitutionen VII 7 vor, *ἀγαθόφων* aber ist belegt. Die Zusammensetzungen mit *πονηρο-* sind überhaupt selten und spät. Unter *βλασφημίαι* sind die ausdrücklichen Beschimpfungen und Verfluchungen Gottes zu verstehen, die dem Südländer von Alters her viel ge-

7 entstehen Lästereien. Sei vielmehr sanft, denn »die Sanften werden  
 8 »das Erdreich erben«. Sei geduldig und barmherzig und ohne Falsch  
 und ruhig und gut und zittere alle Zeit vor den Worten, die du ge-  
 9 hört hast. Du sollst dich nicht erhöhen und sollst deine Seele nicht  
 übermütig werden lassen. Deine Seele soll sich nicht an die Hohen  
 hängen, sondern mit den Gerechten und Guten sollst du wandeln.  
 10 Was dir zustößt, sollst du als gut hinnehmen im Bewußtsein, daß ohne  
 Gott nichts geschieht.

4 Mein Kind, dessen, der dir das Wort Gottes spricht, sei eingedenk  
 bei Nacht und bei Tage, und du sollst ihn ehren wie den Herrn.

läufiger sind als uns. 7—10 An den Lasterkatalog wird eine Reihe von  
 überwiegend positiven Mahnungen angehängt, die zum Teil Wiederholungen  
 von schon früher gesagtem sind. Ihr Hauptinhalt ist: milde, freundlich und  
 demütig sein! Sie hängen als Gegensatz gut am unmittelbar Vorhergehenden  
 (6, vgl. auch 1). 7 Vgl. Barn. 194. Vorlage wird Ps 36<sup>11</sup> sein; Mt 5<sup>6</sup>  
 ist, wie bekannt, vielleicht gar nicht ursprünglich, sondern späterer Einschub  
 nach Ps 36. 8 Vgl. Barn. 194. An die Mahnung zur Sanftmut schließt  
 sich die zur Geduld, Barmherzigkeit usw. Die Reihe zeigt in den Seiten-  
 referenten (Barn. AKS) auch bei L mancherlei Abweichungen, doch kann  
 der in M überlieferte Text nicht danach verbessert werden. ἀγαθός ist sehr  
 allgemein, wird aber wohl nach den andern Forderungen näher zu bestimmen  
 sein: gut im Verkehr mit den andern, gütig, vgl. Mt 20<sup>15</sup> Rm 5<sup>7</sup> u. a.;  
 so auch häufig in der Koine, vgl. schon Xenoph. Cyrop. III 34: τὸν εὐερ-  
 γέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν. Auch ἀκακος hat ähnlichen Sinn: ohne Falsch,  
 arglos. Die Schlußmahnung (τρέμων . . .) zeigt wieder deutlich die Bestim-  
 mung der Schrift für den Neophyten. 9 Vgl. Barn. 193. 6. 2. Die Mahnung  
 in ihrem ersten Teile ist wieder negativ. In der altchristlichen Ethik treten,  
 wie schon in der jüdischen, die Hoffärtigen, Reichen und Mächtigen als die  
 Bösen, die Feinde Gottes entgegen, der Fromme soll nicht so sein wie sie  
 (Prov 3<sup>34</sup> 19<sup>6.17</sup> Sir 6<sup>2</sup> Mt 23<sup>12</sup> u. o.), soll auch nicht mit ihnen ver-  
 kehren, soll sich an seine Gemeindebrüder, die δίκαιοι καὶ ταπεινοί, halten.  
 Der Proselyt soll mit seiner früheren Umgebung brechen, die Glut neuen  
 Glaubens verzehrt Freundschafts- und Verwandtschaftsbande (reichliche Bei-  
 spiele dafür bei Harnack Mission I<sup>3</sup> 377 ff.). 10 Vgl. Barn. 196. Die ἐπερ-  
 γήματα (Koinewort) werden nach dem Zusammenhange feindliche oder doch  
 unfreundliche Erlebnisse sein, die man mit andern Menschen, etwa den ὀφη-  
 λοί, macht. IV Nach den Warnungen vor den groben (2) und feinen (3)  
 Sünden folgt eine Anweisung über die Pflichten innerhalb der Gemeinde,  
 3<sup>9</sup> auch 3<sup>8</sup> haben schon vorbereitet. 1 Vgl. Barn. 199. 10. An erster  
 Stelle steht gut passend eine Mahnung an den Neophyten, seinen geistlichen  
 Führer zu achten. Innerhalb der christlichen Gemeinde sind diese Führer  
 vor allem die Propheten und Lehrer, in zweiter Linie die Bischöfe und  
 Diakonen (151). Die Apostel sind wegen der Weisung 11<sup>3</sup> ausgeschlossen.  
 Im Judentum lag die Gewinnung und Unterweisung der Proselyten vor allem  
 beim Gelehrtenstande (Chakamim, später Sopherim). Der Inhalt der Mah-  
 nung ist sehr hoch gespannt, vgl. aber das gewaltige Standesbewußtsein der  
 Lehrer und Weisen Dan 12<sup>3</sup> Sir 4<sup>11—28</sup> 38<sup>24—39</sup> 11 51<sup>22—29</sup> und Sprüche  
 der Rabbinen: *die Ehre deines Genossen (sei dir) wie die Ehrfurcht vor  
 deinem Lehrer, und die Ehrfurcht vor deinem Lehrer wie die Ehrfurcht  
 vor Gott* (Pirke Aboth IV 12; Fiebig Ausgewählte Mischnatraktate 2, 24);



Denn wo vom Wesen des Herrn geredet wird, dort ist der Herr. Du <sup>2</sup> sollst täglich das Angesicht der Heiligen aufsuchen, damit du durch ihre Worte erquickt werdest. Du sollst keine Spaltungen erregen, vielmehr <sup>3</sup> die Streitenden versöhnen; du sollst gerecht richten; um Uebertretungen zu ahnden, sieh nicht die Person an. Du sollst nicht zweifeln, ob es <sup>4</sup> kommen wird oder nicht.

Streck nicht zum Nehmen die Hände aus, und balle sie zum <sup>5</sup> Geben zusammen. Hast du etwas durch die Arbeit deiner Hände, <sup>6</sup>

*die Ehrerbietung gegen den Lehrer geht der Ehrerbietung gegen den Vater vor, denn Sohn und Vater sind dem Lehrer Ehrerbietung schuldig* (Kerithoth VI 9) u. a. m., vgl. auch Mc 12<sup>89</sup>. Als Parallele auf griechischem Boden vgl. etwa das Selbstbewußtsein des kynischen Wanderpredigers bei Epiktet Diss. III 22 (z. B. 23: ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται, 69: ἄγγελον καὶ κατάσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν) vgl. endlich Gal 6 Hebr 13 7. 17. Statt λόγον τοῦ θεοῦ würde des folgenden wegen λόγον τοῦ κυρίου besser passen, vgl. Barn. 19<sup>9</sup>; aber der Christ würde bei κυρίου an Christus denken. Sind die Worte: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης κτλ. christlicher Einschub in die ursprünglich jüdische Vorlage? νυκτὸς καὶ ἡμέρας ist die bekannte hebräische Anordnung. <sup>2</sup> Vgl. Barn. 19<sup>10</sup>. Die Versammlungen sind Erbauungsversammlungen (zur Mahlfeier hat der Katechumen keinen Zutritt), sie finden oft statt, wenn auch nur in der Form des Konventikels und der Hausgemeinde in sehr kleinem Kreise. ἅγιοι vgl. noch 10<sup>6</sup> 16<sup>7</sup>. ἐπαναπαύης starker Pass. Aor. von ἐπαναπαύομαι vgl. auch Lc 10<sup>6</sup> und Blaß-Debrunner Grammatik § 76. <sup>3</sup> Vgl. Barn. 19<sup>12.11.4</sup>. Es folgen hier und weiterhin auf die engeren religiösen Pflichten allgemeinere. σχίσμα und μαχομένους bezieht sich nicht auf Glauben und nicht auf Gemeindeversammlung, sondern auf das Gemeindeleben im allgemeinen. In die Lage des Schiedsrichters konnte jedes Gemeindeglied kommen, und zwar auch bei wirklichen Rechtsfragen, sobald die Streitenden nicht vor heidnisches Gericht gehen wollten, vgl. schon I Cor 6<sup>5</sup> ff. Statt ἐλέγχει wäre ἐλέγχων leichter; der Inf. ist final und als aor. den Einzelfall vorschreibend. Zu ἐλέγχειν vgl. schon 2<sup>7</sup> und zur ganzen Mahnung Lev 19<sup>15</sup>. <sup>4</sup> kann nicht mit Sicherheit erklärt werden. Die Mahnung klingt entschieden eschatologisch, vgl. Herm. vis. III 4<sup>3</sup>, auch mand. IX und wohl auch Barn. 19<sup>5</sup>. Aber was soll das hier? und ein Gedanke wie etwa Mt 7<sup>1</sup> f. mußte doch deutlicher ausgedrückt werden. Andere dachten an Gebetszweifel (vgl. schon den Text von K: ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχίσης); aber paßt diese Warnung in diesen Zusammenhang? Wieder andre dachten an die Unentschlossenheit des Richters, der sich zaudernd nicht entschließen kann, so oder so zu entscheiden und deshalb den Richterspruch hinausschiebt. Aber kann πότερον ἔσται ἢ οὐ so gedeutet werden? Die ganze Stelle macht den Eindruck, als ob hier eine ursprüngliche oder später entstandene Verkürzung eines klareren Gedankens vorliege. <sup>5—8</sup> Vom Geben. Da Kap. 2 Zusatz ist, so kamen die ursprünglichen Wege erst hier zu der Einschärfung dieser großen und wichtigen Gemeindepflicht. <sup>5</sup> Vgl. Barn. 19<sup>9</sup>. Zu der kernigen Mahnung ist Sir 4<sup>31</sup> engste Parallele: μὴ ἔστω ἡ χεὶρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, καὶ ἐν τῇ ἀποδιδόναι συνεσταμένη (zusammengezogen), vgl. noch Sifre Reeh (ein Midrasch zum Deuteronomium) P. 116, wo zu Deut 15<sup>17</sup> bemerkt wird: *mancher streckt seine Hand aus und zieht sie wieder zusammen*. Vgl. auch Act 20<sup>35</sup> f. I Clem. 21. <sup>6</sup> Vgl. Barn. 19<sup>10</sup>. Der Text ist gesichert (durch K und Barn., auch durch A), obwohl L hat: *si habes per manus tuas redemptionem pec-*

7 dann gib es als Lösegeld für deine Sünden. Zögere nicht zu geben, und wenn du gibst, so murre nicht. Denn du wirst erkennen, wer  
8 deines Lohnes edler Erstatter ist. Du sollst den Bedürftigen nicht abweisen, sollst vielmehr alles mit deinem Bruder teilen und sollst nicht sagen, daß du etwas Eigenes besitzt; denn wenn ihr im Unsterblichen Gemeinschaft habt, wie viel mehr in den sterblichen Dingen.

9 Du sollst deine Hand nicht abziehen von deinem Sohne oder deiner Tochter, sondern sollst sie von Jugend auf in der Furcht Gottes  
10 unterweisen. Du sollst nicht deinem Sklaven oder deiner Magd, die auf den gleichen Gott hoffen, Befehle geben, wenn du bitter bist, damit sie nicht die Furcht vor dem Gotte verlieren, der über (euch) beiden ist. Denn er kommt nicht, nach dem Ansehen der Person zu berufen, sondern zu denjenigen, die der Geist bereitet hat [oder: son-

catorum, was zum vorhergehenden oder zum folgenden gezogen werden kann. διὰ τῶν χειρῶν σου ist sinnvoller, wenn es in den Bedingungssatz gezogen wird. Die Mahnung geht an selbstverdienende Leute, nicht an Kapitalisten. Zieht man sie zum Nachsatz, dann mag man Beziehung auf χείρας in 5 annehmen: durch rechten Gebrauch deiner Hände kannst du dir Sündenvergebung verschaffen. Der Gedanke von der sündentilgenden Kraft des Almosens ist bekannt genug. Beachte noch die erleichternde Lesart in A: δὸς εἰς statt δώσεις. λύτρωσιν abstr. für coner. 7 Vgl. Barn. 19 11. Zum Gedanken: einen fröhlichen Geber hat Gott lieb vgl. etwa Orac. Sib. II 78. 80: πτωχοῖς εὐθὺς δίδου μὴδ' αὐριον ἐλθέμεν εἴπης . . . "Ὁς δ' ἐλεημοσύνην παρέχει, θεῷ οἶδε δανίζειν. Wajjikra rabba Par. V Cap. V 3, übers. v. Wünsche S. 34: *der Arme steht an deiner Tür, und Gott steht zu seiner Rechten. Reichst du ihm deine Gabe, so wisse, wer ihm zur Rechten steht; er, der dir den Lohn dafür geben wird; verweigertst du ihm die Gabe, so wisse, wer ihm zur Rechten steht: er, der dich dafür bestrafen wird.* Test. der Patr. Sebul. 7 f. u. a. m. 8 Vgl. Barn. 19 8. Die Wohltätigkeit ist auf den Kreis der Gemeindebrüder beschränkt. Zum Eingang vgl. 5 2 ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, auch Sir 4 4: μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ πτωχοῦ, zu ἴδια vgl. Act 2 44 4 32 und zum Schlusse a maiore ad minus am Ende Rm 15 27. 9—11 bilden eine Haustafel; vgl. zu dieser Form hellenistischer Paränese den Excurs hinter Col 4 1 und als Beispiele christlicher Haustafeln außer der Parallele Barn. 19 5. 7 Col 3 18—4 1 Eph 5 22—6 9 I Petr 2 18—3 6 I Clem. 1 3 21 6—9 Polyc. Phil. 4; aus jüdisch-hellenistischer Ueberlieferung vgl. Carmen Phocylideum 175—228, aus stoischer die Popularethik (Ἡθικῆς στοιχείωσις) Hierokles' des Stoikers (II Jahrh. n. Chr.), die die Pflichten gegen Götter, Vaterland, Eltern, Geschwister, Frau und Kinder, Verwandte, in Haushalt und Ehe behandelte (vgl. Praechter Hierokles der Stoiker, 7 ff.). Die Haustafel an unserer Stelle ist im Sinne jüdisch-hellenistischer Halacha religiös unterbaut mit dem Hinweis auf den φόβος θεοῦ, der in jeder der drei Anweisungen wiederkehrt. Die Haustafel paßt hier hinein, weil auch sie Gemeinschaftspflichten bringt und weil man durch ihre Erfüllung ein Beispiel in der Gemeinde setzt. 9 Die Pflicht dem Kinde gegenüber ist, es religiös zu erziehen: ἀρεῖς τὴν χεῖρα empfängt seinen Sinn durch die nachfolgende positive Bestimmung. Zu διδάξεις κτλ. vgl. Ps 33 12: φόβον κυρίου διδάξω ὑμᾶς. Der φόβος θεοῦ ist die Grundstimmung der jüdischen Frömmigkeit, und sie wirkt aufs stärkste in der altchristlichen nach. 10 Beachte die „kirchliche“ Einschränkung: τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπί-

dern diejenigen, über die er den Geist bereitet hat]. Ihr aber, die 11 Sklaven, ordnet euch in Scheu und Furcht euren Herren unter als dem Abbilde Gottes.

Du sollst alle Heuchelei hassen und alles, was dem Herrn nicht 12 gefällig ist. Du sollst die Gebote des Herrn nicht fahren lassen, sondern sollst bewahren, was du empfangen hast, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen. In der Gemeinde sollst du deine Sünden beken- 14 nen und sollst nicht mit bösem Gewissen an dein Gebet herantreten. Dies ist der Weg des Lebens.

Der Weg des Todes aber ist dieser: allem zuvor ist er schlecht 5 und voll Fluches: Morde, Ehebrüche, Begierden, Hurereien, Diebstähle, Abgöttereien, Zaubereien, Giftmischereien, Räubereien, falsche Zeugnisse, Heucheleien, Doppelsinnigkeit, List, Hochmut, Bosheit, Frech-

ζουσιν. Die Furcht vor Gott geht den Sklaven verloren, wenn sie sehen wie wenig ihr Herr sich um Gott kümmert, indem er sie lieblos behandelt οὐ γὰρ κτλ. begründet τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν, Herr und Knecht gilt im Gericht gleich, die Mahnung ist eschatologisch, ἔρχεσθαι und καλεῖν sind das Kommen und Berufen zur Herrlichkeit. ἀλλὰ κτλ. ist entweder: ἀλλ' ἔρχεται ἐπὶ τούτους, οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν oder ἀλλὰ καλεῖν τούτους, ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. 11 Gott ist es, der die Herren gesetzt hat, drum sind diese τύπος θεοῦ, sichtbares Abbild Gottes und man muß ihnen gehorchen, vgl. noch Eph 6 5, auch Col 3 22 und I Petr 2 18 f., und zur Frage der Sklavenbefreiung auch Ignatius Polyc. 4 3. Für die Schwere des Sklavenstandes und seine sittliche Gefährdung haben die Männer der werdenden Kirche wenig Verständnis, ein deutliches Zeichen dafür, daß sie selber nicht aus den Kreisen der Unfreien hervorgegangen sind. 12—14 sind allgemein gehaltene, abschließende Mahnungen. 12 Vgl. Barn. 19 2. Die Warnung ist sehr unbestimmt und weit gefaßt, nur die ὑπόκρισις hebt sich heraus; sie war bisher noch nicht erwähnt, zeigt sich aber im Gemeinschaftsleben als zerstörend. 13 Vgl. Barn. 19 2. 11. Die Warnung paßt vorzüglich in eine Proselytenunterweisung; die ἐντολαί sind das voranstehende; vgl. noch Deut 4 2 13 1 Apoc 22 18 f. 14 Vgl. Barn. 19 12. Durch Sündenbekenntnis wird das Gewissen gereinigt, und das Gebet geht dann ungehemmt zu Gott hinauf. Das Sündenbekenntnis (παράπτωμα ist aber milder als ἁμαρτία) ist als öffentliches Bekenntnis des einzelnen gedacht, nicht als liturgisches Gesamtbekenntnis der Gemeinde, wie es sehr schön etwa I Clem. 60 1 f. vorliegt. Von solcher öffentlichen gewohnheitsmäßigen Exhomologese wissen wir sehr wenig, doch vgl. im alten Christentum außer Did. 14 1 noch Jac 5 16. Die προσευχή ist wohl das allgemeine Gebet mit der Gemeinde, kaum das Einzelgebet in der Kammer, trotz des σου. Die Worte ἐν ἐκκλησίᾳ werden übrigens schwerlich schon in der jüdischen Grundschrift gestanden haben. V 1 f. Der Weg des Todes. Die Beschreibung des Todesweges ist naturgemäß viel kürzer als die des Lebensweges, denn die Kennzeichnung geht nur auf das große und grobe; Warnungen sodann nahmen bereits in den weitläufigen negativen Ausführungen des vorangegangenen einen breiten Raum ein, vgl. vor allem Kap. 2 (dort Excurs über Lasterkataloge) und 3, aber auch vieles in 4. So schien also hier kurze Zusammenfassung von wichtigem genügend. Der sehr lange Lasterkatalog zerfällt schon nach seiner äußern Form in zwei Teile (1 und 2), deren erster (1) eine umfangreiche Lasterreihe, der zweite (2) eine Kennzeichnung der Lasterhaften (meist in Partizipien mit



heit, Habsucht, schändliches Reden, Eifersucht, Dreistigkeit, Stolz, <sup>2</sup> Prahlerei, Großtueri. (Auf ihm gehen) die Verfolger der Guten, Hassler der Wahrheit, Freunde der Lüge, die, die den Lohn der Gerechtigkeit nicht kennen, die an Gutes und an gerechtes Gericht sich nicht halten, die da wachen nicht zum Guten, sondern zum Bösen; von denen Milde und Geduld ferne sind, die »Nichtiges lieben, nach Lohn jagen«, sich des Armen nicht erbarmen, über den Bedrückten nicht Leid tragen, ihren Schöpfer nicht erkennen, Kindesmörder, Vernichter des Gebildes Gottes im Mutterleibe, den Bedürftigen abweisend, den Bedrückten plagend, Fürsprecher der Reichen, unbarmherzige Richter der Armen, mit allen Sünden beschwert. Mögt ihr, Kinder, vor allen diesen Menschen bewahrt bleiben.

<sup>6</sup> Sieh zu, daß niemand dich von diesem Weg der Lehre abführt,

einer Näherbestimmung) enthält; voran steht eine allgemeine Kennzeichnung (πρῶτον πάντων πονηρὰ κτλ.), am Schlusse wieder eine solche (πανθαμάρτητοι) und eine Mahnung (ῥυσθείητε κτλ.). Zum ganzen Kap. vgl. Barn. 20 und Herm. mand. VIII 3—5. 1 Die Reihe umfaßt 22 Glieder, vgl. dazu die gleichzählige Reihe bei Herm. a. a. O., vgl. auch die 22 Laster im syrischen Testamentum Domini nostri II 7 (eine alte Kirchenordnung; mit lat. Uebers. hrsg. v. Rahmani, 1899). In der Aufzählung selber ist eine gewisse Ordnung unverkennbar, vgl. für Mord, Ehebruch und Unzucht, Diebstahl, Zauberei 22; auch 23—6 zeigt in der Reihenfolge noch Berührungen mit 5; weiter ist innerhalb der Reihe selber Sachordnung deutlich, die Verwandtes nebeneinander stellt. Andererseits sind merkwürdige Unordnungen unverkennbar: κλοπαί, ἀρπαγαί, πλεονεξία sind auseinander gerissen, ὑπερηφανία steht von θρασύτης ὕψος ἀλαζονεία getrennt u. a. m. Zum einzelnen: ἐπιθυμία sind hier die unreinen geschlechtlichen Begierden (33). Ueber den Zusammenhang von μαγεΐα φαρμακία mit εἰδωλολατρίαι vgl. 34, αἰσχρολογία vgl. 33. 2 Die Reihe umfaßt 18 zusammengesetzte Glieder (zum Teil sind es Doppelglieder) und dazu am Schlusse das wuchtige kurze allgemeine πανθαμάρτητοι. Die Aussagen sind zum Teil sehr allgemein, zum Teil bestimmten Inhaltes, unverkennbar ist das starke Hervortreten von Sünden gegen den Armen: Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gegen den Schwachen ist eben eine Hauptzierde des Frommen. Von Ordnung ist wenig zu merken, auch starke Wiederholungen fehlen nicht. Zum einzelnen: μισθὸν δικαιοσύνης eschatologisch; κρίσει δικαίᾳ nicht Gottes Gericht, sondern eigener Rechtspruch, vgl. die letzten Glieder und 43; μάταια Weltgüter, wie Reichtum, Ehrenstellen, Genüsse; ἀνταπόδομα, sie geben nichts umsonst; zum Worte und zum ganzen Zusammenhange vgl. Js 123. πονοῦντες . . . καταπονουμένῳ Wortspiel. οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτοῦς vgl. Sap Sal 15 11. φονεῖς . . . φθορεῖς Gleichklang; zur Sache vgl. 22 (anders φθορεῖς 163). ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον vgl. 48. ἐνδεόμενον . . . θλιβόμενον Reim. πλουσίῳ παράκλητοι πενήτων ἄνομοι κριταί gute Antithese; zum Gedanken vgl. noch Orac. Sib. II 62 f. (Carm. Phoc. 10 f.): μὴ ῥίψῃς πενίην ἀδίκως, μὴ κρίνῃς προσώπῳ. Ἦν σὺ κακῶς δικάσῃς, μετέπειτα θεὸς σε δικάσει. Beachte noch im Lasterkatalog (wie überhaupt in den beiden Wegen) das gänzliche Fehlen des Jüdisch-Zeremoniellen oder -Kultischen. VI 1—3 Die Schlußmahnung. Von ihr gehört wohl nur der Anfang (1) zu den jüdischen beiden Wegen; von 2 ab beginnt wieder die christliche Uebearbeitung. In der Form (Nachtrag) und im Inhalt zeigt sich in 6 die spätere Hand. 1 Als

indem er dich fernab von Gott lehrt. Denn wenn du das ganze Joch<sup>2</sup> des Herrn tragen kannst, dann wirst du vollkommen sein. Kannst du das aber nicht, dann tue das, was du kannst. Betreffs der Speise<sup>3</sup> aber trage, was du kannst. Doch vor dem Götzenopferfleisch hüte dich sehr; denn es ist ein Dienst von toten Göttern.

Betreffs der Taufe nun, tauft also: nachdem ihr dies alles vorher<sup>7</sup> mitgeteilt habt, so »taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes

Parallele im Ausdruck vgl. II Petr 2<sup>15</sup>. **2** ist für uns nicht eben klar. Es handelt sich sicher um brennende Fragen der christlichen Gemeinde, darum konnte der Text sich mit Andeutungen begnügen. Und zwar geht es um Fragen der Askese. Das zeigt, abgesehen von der Wendung: βασιτάσαι τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, auch **3**, wo von der Speise die Rede ist. Wegen dieser Erwähnung der Nahrungsaskese in **3** wird in **2** vor allem Geschlechtsaskese gemeint sein. Das Ideal ist, geschlechtlich ganz enthalten zu leben: wer das kann, ist ein τέλειος. Der technische Ausdruck τέλειος, der im Hellenismus eine große und weitverzweigte Bedeutung hat, in der Philosophie wie auch vor allem in der Religion, und der eines sehr verschiedenen Inhaltes fähig ist, wird hier auf die Vollkommenheit des Asketen angewandt (anders **14**). Bei **2** δύνῃ ist an zeitweise und beschränkte Askese zu denken, Enthaltung vom ehelichen Verkehr während bestimmter Zeit (vgl. schon I Cor 7<sup>5</sup>). **3** Entsprechend ist **2** δύνῃσαι hier zu erklären: Enthaltung von gewissen Dingen (Act 15<sup>20.28</sup>), auch strenges Wasser- und Brotfasten, aber nur auf Zeit (Herm. sim. V). Der Verf. läßt uns hier vermuten, daß es bereits eine recht entwickelte Speisen- und Fastenordnung in der Gemeinde gab, die er aber nur andeutet und die er nicht als Zwang auflegen will. Das regelmäßige Wochenfasten indes wird von ihm nicht freigegeben, sondern ist Gebot (**81**). Bei εἰδωλόθυτον handelt es sich nicht um Teilnahme am Götzenopfermahl, sondern um den Genuß von Fleisch der Opfertiere: I Cor 10<sup>25</sup>. Das nachpaulinische Christentum hat in dieser Frage im allgemeinen längst nicht so frei gedacht wie Paulus: Act 15<sup>29</sup> Apoc 2<sup>14.20</sup> Justin Dial. 34<sup>8</sup> 35<sup>1</sup> ff.; doch vgl. andererseits Hebr 13<sup>9</sup> und Tit 1<sup>14</sup> f. I Tim 4<sup>4</sup>. Warum auch dies Essen Befleckung mit Götzen ist, zeigt schon I Cor 10<sup>20</sup>. νεκροὶ θεοί, vgl. zu dieser Aufklärung schon Ps 113<sup>11–15</sup> Js 40<sup>19</sup> f. 41<sup>7</sup> 44<sup>12–20</sup> Sap Sal 15<sup>17</sup> u. a., dann II Clem. 1<sup>6</sup> 3<sup>1</sup> Kerygma Petri bei Clemens Al. Strom. VI 5<sup>39</sup> f. (abgedruckt Preuschen Antilegomena, Fragm. 3a und E. Klostermann Kl. Texte 3). Die rationalistische Theorie von den toten Götzen schließt aber einen sehr lebendigen Dämonenglauben nicht aus, vgl. schon I Cor 12<sup>2</sup>.

II Teil. Kap. 7–10: KULTISCHE VORSCHRIFTEN. Die Anweisungen des folgenden gehen nicht mehr an die Proselyten, sondern weiten sich gleich von Anfang an aus und reden die ganze Gemeinde an; über Taufe, Fasten, Gebet, Abendmahl werden Vorschriften gegeben. **VII** Die Taufe. περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, die bekannte Form der Ueberschrift, ist elliptisch, wie auch 9<sup>1</sup> 11<sup>3</sup>. Zu den folgenden Weisungen ist vor allem Justin Apol. I 61 als Parallele heranzuziehen (abgedruckt auch bei Lietzmann Kl. Texte 5). ταῦτα πάντα geht auf die vorherstehende Proselytenanweisung. Ob das προεπιόντες beim Katechumenenunterricht, oder bei der Taufhandlung selber (als Liturgie) erfolgt, bleibt unklar. Die triadische Taufformel ist alt, vgl. Mt 28<sup>19</sup> und dann Justin, älter aber ist die eingliedrige auf Christus I Cor 1<sup>13</sup> Gal 3<sup>27</sup> Act 8<sup>16</sup> 19<sup>5</sup>. Aelter auch als die triadische Formel von Mt 28 und Did. 7 ist die Dreieheitsformel des Paulus: Gott, Herr, Geist. Ueber

- 2 »und des heiligen Geistes« in fließendem Wasser. Hast du aber kein fließendes Wasser, so taufe in anderm Wasser; kannst du nicht in  
 3 kaltem taufen, dann in warmem. Hast du aber beides nicht, so gieße dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters und des Sohnes  
 4 und des heiligen Geistes. Vor der Taufe aber soll der Täufer und der Täufling fasten, und wenn es geht, noch einige andere. Und zwar laß den Täufling ein oder zwei Tage vorher fasten.

den Sinn der Formel εἰς τὸ ὄνομα hat Heitmüller (Im Namen Jesu 1903) ausführlich gehandelt. Die Nennung der drei Namen über dem Täufling übergibt ihn den dreien zum Eigentum und stellt ihn in ihren Schutz; die Kraft Gottes und des Herrn, die Kraft des Geistes kommt weiter bei der Taufe über den Gläubigen. Leider gibt die Did. im ganzen Kapitel keine nähere Andeutung darüber, welche Gedanken und Erfahrungen in der Taufe gesucht werden (Reinigung, Aufnahme in die Gemeinde, Wiedergeburt, Geist, „Siegel“, φωτισμός). ὕδωρ ζῶν fließendes Wasser, vgl. Joh 4 10 ff.; auch Justin setzt fließendes Wasser voraus. In der ganzen Antike wird dem lebendigen Wasser besondere Heils- und Sühnekraft zugeschrieben, vgl. E. Rohde *Psyche*<sup>3</sup> II 405 f.; O. Gruppe *Griech. Mythologie* II 888. Aus 3 wird zu schließen sein, daß dreimaliges Untertauchen (bei jedem Namen) stattfindet: Tert. Adv. Prax. 26: *nec semel sed ter, ad singula nomina in personas singulas tingimur*. Auch die Mandäer tauchen ihre Täuflinge dreimal unter, vgl. Qolasta ed. Euting F. 9, 32 Brandt *Mandäische Religion* 221. 2 und 3 bringen zugelassene Möglichkeiten. Ist kein fließendes Wasser da (in der Sommerhitze, in wasserarmem Lande des Orients), dann stehendes; bei Kranken und Schwachen warmes Wasser (also Wanne). ■ Ist weder kaltes noch warmes da, dann dreimalige Uebergießung des Hauptes, die Aspersionsstaufe, für die wir hier das älteste Zeugnis haben. An ihrer Gültigkeit wird nicht mit einem Worte gezweifelt: auf die Formel, die wiederholt wird, kommt es an. Die hier berücksichtigte Wasserarmut ist in Aegypten undenkbar, hingegen in Palästina und Syrien sehr wohl möglich. — Wann, von wem, vor wem die Taufe vorgenommen wird, wird leider nicht näher gesagt, βαπτίσσατε in 1 geht aber an alle, jeder Christ kann in die Lage kommen zu taufen, anders Ign. Smyrn. 8 2, der die Taufe an den Bischof und seine Erlaubnis bindet. Zum ganzen vgl. noch Tert. De bapt. 4: *nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur*. 4 Zur würdigen Vornahme der Taufe gehört noch das Fasten: Täufling und Täufer müssen, andre können fasten. Zum gemeinsamen Fasten vgl. wieder Justin, zum Fasten des Täuflings Tert. De bapt. 20: *ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculacionibus, et pervigiliis orare oportet*. Täufer und Mitfaster brauchen nur am Taufstage selber zu fasten. Das Fasten hat reinigende und entsühnende Kraft, bricht die Dämonenherrschaft (auf älterer Stufe der Religion: versöhnt die Dämonen und macht sie mitleidig durch die freiwillige Selbsterniedering), bereitet den Leib zum Geistesempfang vor. In der ganzen antiken Welt ist Fasten ungemein beliebt und verbreitet; zu seiner Verbindung mit dem Initiationsakte vgl. folgende Parallelen: in dem sehr wertvollen Synthema der Eleusinischen Mysterien, das Clemens von Alexandrien *Protrepticus* II 21, 2 erhalten hat, sagt der Neophyt: ἐνήστευσα, ἔπειον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεδέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην (zum Sinne der Worte vgl. A. Körte, *Archiv für Religionswissenschaft* 18 (1915), 116—126); vor Aufnahme in die Isismysterien findet zehntägiges Fasten statt Apuleius Me-



Euere »Fasten« weiter sollen »nicht« mit denen der »Heuchler«<sup>8</sup> stattfinden; denn die fasten am Montag und Donnerstag; ihr aber sollt am Mittwoch und am Freitag fasten. Ihr sollt auch »nicht beten«<sup>2</sup> wie die »Heuchler«, sondern wie es der Herr in seinem Evangelium »befohlen hat, sollt ihr beten: »Unser Vater in dem Himmel, geheiligt werde dein Namen, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im »Himmel so auch auf Erden, unser Brot für morgen gib uns heute, und »erlaß uns unsere Schuld wie auch wir erlassen unsern Schuldigern, »und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns von dem »Bösen, denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.« Dreimal am Tage sollt ihr also beten.

3

tamorphosen XI 23, ebenso vor der Osirisweihe, ebda 28 und 30; die Mithrasmythen sollen vor ihrer Aufnahme 20 Tage im Schnee gelegen und 50 Tage gefastet haben, Nonnus Ad Gregor. Nazianz. orationem De sacris luminibus (Migne Patr. Graec. 36, 1064). **VIII Fasten und Beten.** Die Erwähnung des Fastens in 74 leitet über. Fasten und Beten, gute Werke samt Almosen, gehören schon im Judentume eng zusammen, vgl. zu 15 4. 1 Die Heuchler hier und 2 sind entweder die Pharisäer (Mt 6 16) oder wahrscheinlicher die Juden überhaupt. Auf jeden Fall ist die Stelle schroff anti-jüdisch. Ueber die Sitte der strengen Juden, am Montag und Donnerstag zu fasten, vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II<sup>3</sup> 489 f. Die Sitte, am 2. und 5. Wochentage zu fasten, ist ausdrücklich auf jüdischem Boden erst durch die Mischna bezeugt. Daß sie aber viel weiter hinaufgeht, zeigt neben Did. 8 noch Lc 18 12. Die Gliederung der kirchlichen Woche hebt Mittwoch und Freitag als Fasttage heraus. Warum gerade diese? In der späteren Zeit wird es mit dem Hinweis auf die Passion begründet. Aber wenn von den 7 Wochentagen zwei genommen werden sollten und dabei Montag, Donnerstag, weiter auch Samstag (wegen der unmittelbaren Nachbarschaft des freudig zu begehenden Herrentages), endlich Sonntag ausgeschlossen waren, dann blieben eben nur 3 übrig, und Freitag mußte für jeden Fall genommen werden. Welche Gedanken mit dem Fasten verbunden werden, sagt der Text nicht, auch nicht, wie es begangen wird. Ueber altkirchliches Fasten vgl. noch Herm. sim. V, Tert. De jejuniis, Clem. Al. Strom. VII 12 75, auch Orig. In Levit. hom. X (Lommatsch 9, 366 ff.). 2 Es gibt für die Did. offenbar noch Christen, die sich jüdischer Gebete bedienen, etwa des sicher in vorchristliche Zeit zurückreichenden synagogalen Hauptgebetes der Schmone-esre. τὸ εὐαγγέλιον ist natürlich nicht ein bestimmtes einzelnes Ev., sondern, nach bekanntem Gebrauch, die Verkündigung des Herrn und vom Herrn. Doch hat, wie die ganze Erörterung (Fasten und Beten, die „Heuchler“) beweist, der Verf. bei ἐκέλευσεν ὁ κύριος wohl Mt 6 im Sinne, und dazu stimmt auch, daß der Text des Vaterunser wesentlich der des Mt ist. Nur an zwei Stellen finden sich Abweichungen, die in keiner Hschr. des Mt vorkommen: 1. die Anrede ἐν τῷ οὐρανῷ, 2. τὴν ὀφειλὴν st. τὰ ὀφειλήματα. Die Doxologie, die im ursprünglichen Mt-Texte fehlt, aber im liturgischen Gebrauche des Vaterunser sicher sehr alt ist, ist hier zweigliedrig, mit den ägyptischen Uebersetzungen (sah faj) wird ἡ βασιλεία καὶ ausgelassen, eine sicher auffällige Berührung, vgl. aber die Einleitung. 3 Aeltestes Zeugnis für den regelmäßigen Gebrauch des Vaterunser und für die 3 Gebetsstunden des Tages. Wir denken bei ihnen am besten an Morgen, Mittag (oder Nachmittag) und Abend, denn die jüdischen Zeiten für das regelmäßige Beten sind

Morgen, Nachmittag und Abend, vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II<sup>3</sup> 293. Erst Tertullian bezeugt (De orat. 25, De ieiun: 10) die 3. 6. 9. Stunde, wobei er aber als Zeit der *legitimae orationes* noch Früh und Abend deutlich erkennen läßt. Auffällig ist im ganzen Kap. der offenbar nötige Kampf gegen jüdische Sitte in der Gemeinde, sehr merkwürdig, daß das Vaterunser im Wortlaut mitgeteilt werden muß. Daß es in den Gemeinden der Did. noch viele gab, die an jüdischem Brauche festhielten, zeigt auch das folgende. **IX** und **X** Die Eucharistiefeier. Das richtige Verständnis für die Anweisungen hat wohl Drews (Untersuchungen, Zeitschr. f. neut. Wiss. 5, 74 ff.) gegeben. Es handelt sich hier um eine Feier im engern Kreise, bei der noch ein wirkliches Mahl (101) stattfindet, während 14 die allgemeine Gemeindefeier am Sonntag ohne Mahl, die Messe mit nur sakramentalem Genuße wie bei Justin Apol. I 67, gemeint ist. Bei den privaten Mahlzeiten, die nicht überwacht werden können, werden die jüdischen Dankgebete bei Becher und Brot verwendet, die nun nach den Weisungen der Did. christlich umgebogen und ersetzt werden. Die Berührung mit jüdischen Gebetsformen ist ganz auffällig.

Die Feier heißt ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ, vgl. noch 5, wo die geheiligten Elemente so bezeichnet werden, und den Wortlaut der Gebete selber, in denen εὐχαριστοῦμέν σοι viermal vorkommt, endlich 141. Den andern Namen κλάσις τοῦ ἁγίου setzt 141 voraus, nicht gebraucht wird κυριακὸν δεῖπνον und ἀγάπη. — εὐχαριστία noch Ign. Philad. 4, Smyrn. 71, 81, Justin Apol. I 661, vgl. auch Dial. 41 und 704. Der Ursprung des Namens liegt bei dem Danken, das die Gebetsakte der Mahlzeit, insonderheit beim Herumreichen von Brot und Wein, kennzeichnet. In seiner vollen Entwicklung indes bedeutet εὐχαριστία viel mehr als bloß Dankgebet: die ganze Handlung des Mahles, insonderheit die Darbringung von Brot und Wein erschien als Gemeindeopfer und zwar insonderheit als ein Dankopfer, und diesen Sinn hat der Ausdruck εὐχαριστία sicher bald gewonnen. Gerade unsere Schrift ist das älteste Zeugnis dafür, daß das Abendmahl als Opfer empfunden und bezeichnet wird (141—3). Mit dieser Auffassung tritt die Feier in einen ungeheuer wichtigen, weitverzweigten Gedankenzusammenhang ein, in die Opfervorstellung, die seit Urzeiten in der Menschheit verbreitet und mit dem antiken religiösen Leben unabtrennbar verknüpft ist. Auch im Kultus der Christen suchte man Opfer und fand sie: so wurden nicht nur Heiligung des Lebens, gute Werke, insbesondere Almosen, als Opfer empfunden und bezeichnet, sondern vor allem die Gebete, schon die des Einzelnen, sodann aber die gemeinsamen, die im Tempel Gottes, nämlich in der Gemeinde dargebracht wurden. Sie sind der angenehme Duft, der zu Gott hinaufsteigt. Unter den Gebeten ragten aber die bei der Mahlversammlung dargebrachten hervor: was bei dieser Versammlung an geistlicher Erbauung durch das Wort geboten wurde, war in die Form des Gebetes gekleidet, und so konnte schon der Gebete wegen die Eucharistie als das Opfer der Gemeinde bezeichnet werden. — Aber die Fäden, die von der Opfervorstellung zum Gemeindemahl hinüberführten, waren noch viel stärker. Für jedes antike Bewußtsein ist das Opfer etwas Handgreifliches, Sinnenfälliges, eine trockene und flüssige Nahrungs- und Genußgabe. Die einzige Stelle im christlichen Kulte, an der sich dieser Opferbegriff ansetzen konnte, waren die Speise und der Trank beim Gemeindemahle. Da waren die Schüsseln mit den Speisen, die Becher mit dem Tranke. Die Gaben waren aus der Gemeinde heraus dargebracht, über ihnen wurde gebetet. Insonderheit Brot und Wein wurden mit Gebet vor Gott gebracht. So mußte mit Notwendigkeit die Vorstellung entstehen: unser, der Christen, Opfer und Opfermahl ist das gemeinsame Essen mit der Eucharistie. Did., weiter I Clem. 40—44, Ign. Eph. 52, Philad. 4, Justin Apol. I 65—67, Dial. 41, 117 sind vollwichtige Zeugen für die Auffassung des Mahles als eines Opfers. Wurde so das Mahl,

Inbetroff der Eucharistie, danket also: zuerst betreffs des Kelches: <sup>9</sup>/<sub>2</sub>  
Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht, dir sei die Ehre in Ewigkeit.

und vor allem sein Höhepunkt, die Eucharistie, als Opfer vor Gott empfunden, dann mußten sich mit der Feier Stimmungen des Dankens und des Bittens verknüpfen. Denn das ist neben der Entsühnung der Sinn des größten Teiles aller Opfer. Diese Gedanken wurden in den die Handlung begleitenden Gebeten ausgesprochen (Did. und Justin). Und zwar ist es, wie schon der Name *εὐχαριστία* zeigt, vor allem der Dank, der bei der Feier zum Ausdruck kommt. Einmal der für die irdischen Gaben, für Speise und Trank des Leibes (103, vgl. Act 246, auch Dial. 41). Es sind uralte, grundlegende Gedanken des gesamten Opferbrauches, wenn der Gottheit für irdisches Wohlergehen durch Opfer gedankt wird. — Aber das christliche Opfer konnte natürlich auf dieser Stufe des Dankes nicht stehen bleiben. Bei der Mahlfeier wird Gott vor allem nicht für einfach irdische, sondern für höhere Güter gedankt. Die Zusammenkunft zum Mahl ist die engste Feier der Gemeinde, nur die Getauften dürfen daran teilnehmen. Selbstverständlich werden sich daher die Dankgebete des Gemeindeopfers vorwiegend oder ausschließlich auf die eigentümlichen Güter der Gemeinschaft bezogen haben. Ein Blick auf die Gebete der Did. und auf Justin Apol. I 65 bestätigt das. Und mit dem Dank verband sich die Bitte, in der Did. ist sie eschatologisch, aber sie kann natürlich inhaltlich auch anders bestimmt sein. — Einen besonderen Inhalt empfängt die Mahlfeier noch dadurch, daß bei ihr, wie überhaupt bei den Versammlungen der Gemeinde, der erhöhte himmlische Herr als gegenwärtig geglaubt und empfunden wird. Im Kultus vollzieht sich die mystische Einigung mit ihm. An diesem Punkte sind freilich die Andeutungen der Did. spärlich, doch ist die gewaltige eschatologische Erregung, der Jubelgruß und das Maranatha in 106 aus der Empfindung des unsichtbar Gegenwärtigen heraus zu erklären, und 103 nimmt Beziehung auf christliche Gaben, pneumatische Speise und Trank und ewiges Leben, die der Knecht Gottes gebracht hat. Aber wie das Leben an die pneumatische Speise und den geistlichen Trank geknüpft ist (ob sakramental?), kann aus den wenigen Worten nicht erschlossen werden, und jede Anspielung auf Fleisch und Blut des Christus ebenso wie auf den Tod und die Gemeinschaft mit diesem Tode fehlt gänzlich in den Gebeten, wie überhaupt in der ganzen Schrift. Eine weitere Eigenart der Feier nach Did. ist das Voranstellen des Bechers nach der jüdischen Sitte, die auch im lukanischen Bericht (Lk 2217) durchkommt, und endlich die auffallend starke Berührung mit jüdischen Gebetsformeln. Es scheint, daß die Eucharistie der Did., in Freude und Jubel genossen wie die Mahlzeiten von Act 246, einen sehr ursprünglichen, vorpaulinischen Inhalt der Feier erhalten hat. Andererseits sind aber Berührungen mit Vorstellungen des johanneischen Kreises unverkennbar, die indes wohl mittelbar, durch gemeinsamen „Hellenismus“ zustande kommen. Zu den Gebeten der Did. vgl. noch Drews 'Eucharistie' in Haucks Realencycl. V<sup>3</sup> 563 ff.; E. v. d. Goltz D. Gebet in d. ältesten Christenh. 207—223; J. Weiß Urchristentum 45—47; Th. Schermann Festschrift für Knöpfler 1906, 225 ff. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Sem. München III 1); G. Klein, Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1908, 132 ff.; G. Loeschke in Ztschr. f. wiss. Theol. 54, 193 ff.

**IX 2** Das Herumreichen des Bechers und des Brotes findet (wegen 101) nicht am Ende der gemeinsamen Mahlzeit statt, sondern früher, vielleicht am Anfange. Es ist jüdische Sitte, bei Passah und andern Festen, auch beim Sabbatmahl am Freitag Abend zu Beginn der Mahlzeit erst den Becher zu segnen, dann das Brot, vgl. noch I Cor 1016.21 Lc 2217. Beim



Genüsse aber geht auch bei den Juden das Essen dem Trinken voran, was Did. 95 103 voraussetzt, vgl. I Cor 11 24 f. Das jüdische Tischgebet über dem Weine lautet: *הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְרִי הַיֵּצֶן* *Gepriesen seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks schaffst*; vgl. zu diesen jüdischen Gebeten den Mischnatraktat Berachot VI 1 (hebr. hrsg. v. Staerk Kl. Texte 59 S. 11, übersetzt von Fiebig Ausgew. Mischnatraktate 3, hrsg., übers. u. erklärt von O. Holtzmann 1912, von Strack 1914. Die Texte auch in jedem jüdischen Gebetbuch). Der jüdische Segensspruch wird in der Did. ins Christliche umgebogen, sicher nicht zum erstenmale, sondern nach bereits vorliegender Ueberlieferung. Man beachte, daß auch unmittelbar vorher im Vaterunser ein ganz besonders ehrwürdiger, überlieferter Gebetstext mitgeteilt war. Die Anlehnung an das jüdische Dankgebet ist unverkennbar. *πάτερ ἡμῶν*, wie 82; es ist aber, wie bekannt, auch schon jüdische Gebetsanrede. Schwierig ist die *ἀγία ἄμπελος Δαβὶδ κτλ.* Klar zwar ist der Ausgang des Bildes: es wird an den Wein gedacht, der eben in den Becher gefüllt wird. Von den verschiedenen Deutungen (die Kirche; Christus selber; das Blut Christi; *γνώσις* und *ζωή* wie 3) ist die messianische die beste, trotz der Tautologie, die dann im Relativsatz liegt. Daß in Bildern geredet wird, macht die Tautologie erträglich. An den Messias also und das Heil, das er gebracht hat, wird im mystischen Ausdrucke gedacht. Der Messias als der hlg. Weinstock auch Joh 15 1 f. (Js 11 1 syrische Apoc. Bar. 36 f.), die „Weisheit“ als der göttliche Weinstock Sir 24 17—22, vgl. dann noch Gen 49 11 Ps 79 9—20. Doch ist der Ursprung des Bildes nicht nur im AT zu suchen, vgl. die merkwürdige Parallele, die Justin Apol. I 54 5 f. und Dial. 69 2 mit dem Dionysoskulte zieht. Der feierliche archaisch wirkende Ausdruck *παῖς θεοῦ* hat seinen Ursprung im AT, im Ebed Jahwe des Deut.-Jesaja; er wird in der Did. und anderwärts gern bei der gehobenen Rede der Liturgie und des Gebetes verwandt, vgl. außer Did. 9 und 10 Act 3 13. 26 4 27. 30 I Clem. 59 2—4 und Bousset Kyrios Christos S. 68. 3 Beachte den genauen Parallelismus zu 2. Die entsprechende jüdische Beracha lautet in der Mischna Berachoth VI 1: *בְּרִיךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַמּוֹצֵא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ* *Gepriesen seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der da hervorbringt Brot aus der Erde*. Abgesehen von den Segenssprüchen über Brot und Wein kennt die jüdische Liturgie noch ein dreigliedriges Tischgebet nach der Mahlzeit (Text in jedem jüdischen Gebetbuch; deutsch auch bei G. Klein Aelt. Katechismus 223 f.): *נְדָה לְךָ . . . עַל תּוֹרָתְךָ שֶׁלִּמְדָתָנוּ וְעַל חֻקֵּיךָ שֶׁהוֹדַתָּנוּ וְעַל חֻקֵּיךָ שֶׁהוֹדַתָּנוּ* *wir danken . . . dir für dein Gesetz, das du uns gelehrt hast, und für deine Gebote, die du uns kundgetan hast, und für dein Leben, Huld und Barmherzigkeit, womit du uns begnadet hast*. — Die flachen Brote werden nach jüdischem Brauch ganz hingestellt und dann mit der Hand gebrochen (*λάσµα*), nachdem der Segen über sie gesprochen ist. *ζωή* und *γνώσις* sind zwei echt hellenistische Ausdrücke: geoffenbarte Erkenntnis, vor allem Gottes, des wahren, sowie seines Willens, und ewiges Leben. Sünde ist Irrtum, beruht auf Nichtkenntnis der Wahrheit. Wer die richtige Gnosis erlangt hat, die auf Offenbarung ruht, wird auch das rechte Handeln finden. Und *ζωή*, das Heilsgut, ist individualistisch, hängt unmittelbar an der Gnosis, verdrängt je länger, je mehr die urchristliche *βασιλεία*. Von den vielen Parallelen, die hier gebracht werden können, vgl. *γινώσκειν* und *ζωή* bei Joh, weiter Clem. Al. Strom. IV 27, 2: *θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφ' ἡρασίας*, Philo lebt ganz in diesen Anschauungen, z. B. De Decal. 81 p. 194 M. . . . *βουλόμενος δὲ (ὁ θεός) τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀνοδοῖαις πλαζόμενον εἰς ἀπλανεστάτην ἄγειν ὁδόν, ἵν'*



<sup>10</sup><sub>2</sub> Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unsern Herzen hast wohnen lassen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen <sup>3</sup>Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen zur Niesung gegeben, damit sie dir danken; uns aber hast du geistliche Speise und Trank gegeben und ewiges Leben durch <sup>4</sup>deinen Knecht. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist.

1 ἐμπλησθῆναι beweist, daß wir es mit einer wirklichen Mahlzeit, nicht mit einem sakramentalen Genießen zu tun haben. Am Ende der Mahlzeit (Agape und Eucharistie) steht ein Nachtischgebet. Läßt man 3 beiseite, so ist dies Endgebet dreigliedrig und steht nach Form und Inhalt in engster Parallele zu 9<sup>2-4</sup>: zwei Glieder, die für geistliches Gut danken, angeschlossen eine Bitte für Sammlung der zerstreuten Kirche. Wegen des genauen Parallelismus innerhalb von 10 und zu 9 ist es eine sehr gute Vermutung, daß in 10<sup>4</sup> umgestellt werden muß (v. d. Goltz Das Gebet 219 f.): 4a gehört (etwa in der Form εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὅτι δυνατός εἶ) an die Spitze von 3: dann beginnt auch dies Glied mit εὐχαριστοῦμέν σοι und endet mit διὰ τοῦ παιδός σου und der Doxologie. Dreigliedrig ist auch das bereits oben zu 9<sup>3</sup> erwähnte jüdische Nachtischgebet Birkath hammason, mit dem schon in 9 einige Berührungen festzustellen waren. Wieder auch klingt Johanneisches und Urchristliches (5) an. 2 Hier liegt wieder ein Stück Namensglaube vor: der Namen ist ein Stück vom Wesen Gottes, etwas gewaltiges und kräftiges; er ist über den Gläubigen bei der Taufe genannt, ist in sie eingezogen und wohnt in ihnen (zu dieser Wendung vgl. noch Jer 7<sup>12</sup> II Esr 11<sup>9</sup> Ez 43<sup>7</sup> Ps 73<sup>7</sup>, dann Joh 17<sup>6.11</sup> f.; πάτερ ἅγιε auch Joh 17<sup>11</sup>). κατασκηνῶν hier transitiv. Zu γνῶσις und ἀθανασία vgl. 9<sup>3</sup>; πίστις tritt in die Reihe ein: γνῶσις und πίστις gehören eng zusammen und haben gerade in ihrer Verknüpfung und ihrer Entgegensetzung eine lange Geschichte in der christlichen Kirche. Die Gnosis, die Erleuchtung, die zum Leben führt, steht in engster Verbindung mit der πίστις, einem persönlichen Willensakt, der auf geheimnisvoller eigener Erfahrung ruht vgl. wieder πιστεύειν und γινώσκειν bei Joh: 6<sup>69</sup> 17<sup>8</sup>, auch I Joh 4<sup>16</sup> u. a. — ἀθανασία (= ζωή; es ist, wie ἀφθαρσία, ein mehr griechischer Ausdruck) wird durch Jesus kundgetan, den πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν (Col 1<sup>18</sup> Rm 8<sup>29</sup>), den ἀρχηγός τῆς ἀφθαρσίας (II Clem. 20<sup>5</sup>), vgl. auch Joh 1<sup>4</sup> u. a. 3 Die Allmacht Gottes (θεσποτα παντοκράτορ, δυνατός) zeigt sich in der Schöpfung. Diese erfolgt ἐνεκεν τοῦ ὀνόματος σου: damit der Name Gottes in dem sichtbaren Abbild seines Wesens, der Welt, erkannt und gepriesen werde. Beachte wieder die Bedeutung des „Namens“, und zum ganzen Zusammenhange vgl. den ersten Teil der Birkath hammason (Klein Aelt. Katech. 223): . . . *er gibt Brot allem Fleisch, ewig währt seine Liebe. In seiner Güte hat uns nie gefehlt und wird uns nie fehlen Speise bis ans Ende, um seines großen Namens willen. Denn er ernährt und versorgt alles, ist wohlthätig gegen alle, bereitet Nahrung für alle seine Geschöpfe, die er geschaffen hat.* — Von der irdischen Nahrung geht die Betrachtung weiter zu pneumatischer Speise und pneumatischem Trank, ein Uebergang, der gerade beim Sakrament selbstverständlich ist, vgl. I Cor 10<sup>3</sup> f. Joh 6<sup>27.33.53</sup> ff., auch Ignatius Rom. 7<sup>3</sup>, weiter Justins Erklärung in Apol. I 66<sup>2</sup>. Inhaltlich ist πνευματικῇ



Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu retten von allem Bösen, und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie von den vier Winden zu Hauf, sie, die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt. »Hosianna dem« Gotte »Davids«. Ist jemand heilig, so trete er herzu, wer es nicht ist, der tue Buße. »Maranatha!« Amen!

Den Propheten indeß sollt ihr gestatten, Dank zu sagen, soviel sie wollen.

(himmlisch, übernatürlich) τροφή und (πνευματικόν) ποτόν = ζωή (Hendia-dyoin) oder vielleicht besser noch = γνῶσις und ζωή, obwohl die ζωή αἰώνιος gleich danach nochmals genannt wird. 5 Enge Parallele zu 9 4: die ἐκκλησία ist hier wie dort die Gesamtkirche. Zu den 4 Winden (= 4 Ecken) der Erde vgl. etwa Apoc 7 1 u. a., zum ganzen Gedanken Mt 24 31 und Zach 2 6 (ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς). Die Kirche ist geheiligt, der profanen Art dieses Aeons bereits jetzt entnommen. Zur doppelgliedrigen Schlußdoxologie vgl. 9 4. ■ Eine besondere Schwierigkeit machen die 5 kurzen Glieder hier, nicht wegen ihres Inhaltes, sondern wegen ihrer Stellung gerade hier. Da sie unmittelbar an den deutlichen Gebetstext angeschlossen sind, auch Amen am Ende steht, muß man zunächst annehmen, daß sie zum Gebete gehören. Aber sollte das sorgfältige Gefüge des Gebetes mit seiner genauen Entsprechung zu Kap. 9 durch diese wirren Blöcke gekrönt werden? Das ist sehr schwer anzunehmen. Darum hat man gemeint (E. v. d. Goltz Das Gebet in der ältest. Christenh. 212 f.), daß es sich hier, wenigstens um Teil, um Hymnenanfänge handle. Von der Sitte solcher geistlicher Gesänge am Ende der Mahlzeit berichtet Tertullian (Apol. 39): *post aquam manuleam et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere*, vgl. auch Canones Hippolyti 32 (H. Achelis Texte u. Untersuchungen VI 4, 106): *Sie mögen Psalmen rezitieren, ehe sie weggehen*. Aber: müssen wir nicht, wenn es sich hier um Lieder handelt, ausdrücklich eine entsprechende Anweisung zum Singen erwarten, und konnte der Verf., der die Gebete und auch das Vaterunser im Wortlaut mitteilen muß, sich hier darauf verlassen, daß die Gemeinde die richtigen Lieder schon kennen werde? So bleibt die ganze Sache dunkel, und wir mögen annehmen, daß es sich hier um Gebetsrufe handelt, in denen die sehnsüchtige, eschatologisch gespannte Stimmung der Gemeinde am Mahlende, ihr Gefühl der Nähe, mehr noch der Gegenwart ihres himmlischen Herrn widerklingt. Wer sie spricht, wann und wie, bleibt unsicher. — ἐλθέτω χάρις κτλ.: es wird also ausdrücklich um das Ende der Welt gebetet (anders Tertull. Apol. 39: *oramus pro mora finis*); zur neuen Welt vgl. auch 16. ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ vgl. Mt 21 9. 15: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ (wonach aber hier nicht zu verbessern ist), vgl. dann Ps 118 25 (hebr.), von woher aber bloß das Hosianna stammt (Urtext, nicht LXX, wo ὡσάννα überhaupt nicht vorkommt). Sicher ist das Hosiannarufen, wie Amen, Hallelujah aus dem jüdischen liturgischen Brauch übernommen. — Der Gott Davids ist hier Christus, ihm, dem Kommenden oder Gegenwärtigen wird zugejauchzt. μετανοεῖτω ist wohl nicht nach 4 14 14 2 zu deuten, sondern ist eine Einladung an den Ungläubigen, ein ἄγιος (4 2) zu werden, sich der Gemeinde anzuschließen. μαρνανθᾶ: (unser) Herr kommt oder besser: (unser) Herr, komm, vgl. I Cor 16 22 und die Kommentare, auch

11 Wer nun zu Euch kommt und euch all dies bisher Gesagte lehrt,  
 2 den nehmet auf. Wenn aber der Lehrer selbst sich abkehrt und eine  
 andere Lehre lehrt, um aufzulösen, so höret nicht auf ihn. (Wenn er  
 aber lehrt), um Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn zu mehren,  
 so nehmt ihn auf wie den Herrn.

3 Was aber die Apostel und Propheten betrifft, so verfährt nach der  
 4 Satzung des Evangeliums: Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll auf-  
 5 genommen werden wie der Herr. Er soll aber nicht länger bleiben  
 als einen Tag; ist es indeß nötig, dann auch noch den zweiten; bleibt

Apoc 22 20. Es ist die dringende Aufforderung an den Herrn Christus, zu kommen. 7 Die Propheten, die etwa an den Mahlzeiten teilnehmen, sollen weder an Wortlaut, noch Umfang der mitgeteilten Gebete gebunden sein: ihnen gibt der Geist zu reden (vgl. auch 11 7).

III Teil. Kap. 11—15. VORSCHRIFTEN FÜR DAS GEMEINDELEBEN.  
**XI.** Apostel und Propheten. 1 und 2 geben eine allgemeine Vorschrift, die für jeden zureisenden Bruder gilt; doch ist sicher wegen des διδάσκειν, προσθεῖναι γνῶσιν, wegen 2 Schl., vgl. 4, schon hier vor allem an den Pneumatiker gedacht. Das διδάσκειν ist zum größten Teile praktischen Inhalts, προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου ist sein Zweck, wobei auch die Gnosis überwiegend von praktischer Art ist (der Wille Gottes). κυρίου ist subj. Genitiv: Gnosis, die vom Herrn her kommt, die er gebracht hat. Zum Grundsatz δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον vgl. schon 4 1. Vor εἰς τὸ προσθεῖναι ergänze ἐὰν δὲ διδάσκη. καταλίσαι ist absolut oder ergänze τὴν διδασχὴν. Zum Grundsatz des Nichtanhörens und -Aufnehmens vgl. II Joh 7—10. 3 leitet über zum besonderen, den Aposteln und Propheten. Ueber die sehr alte Dreieit: Apostel, Prophet und Lehrer (dieser 13 2 neben dem Propheten) vgl. I Cor 12 28 und Lietzmanns Erklärung; Harnacks Did.-Ausgabe und Mission I<sup>3</sup> 320 ff. Die Did. kennt, auch ein Zeichen ihres hohen Alters, noch den wandernden Apostel, den vom Geiste berufenen und ausgerüsteten Mann, der umherzieht, um das Wort zu verkünden, haus- und heimatlos, ohne weltlichen Beruf. Sie kennt aber auch bereits schlimme Entartung des Apostolates. Die Leichtgläubigkeit der Gemeinden, ihre unbedingte Hochachtung vor den Geistesträgern wird von zweifelhaften Leuten, wandernden Göeten, ausgenützt, die von außen her in die Gemeinden einziehen und sichs dort gut gehen lassen als Christi Apostel. Entsprechende Entartung zeigt das urchristliche Prophetentum; vgl. zu diesen Verhältnissen Lucian Peregr. Prot. 11—13. 16, z. B. 13: καταφρονοῦσιν (die Christen) οὖν πάντων ἐξ ἰσῆς καὶ κοινὰ ἡγροῦνται ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. ἦν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόνις καὶ τεχνίτης ἀνθρώπος καὶ πράγμασι χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεὶ ἐγένετο, ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγγανών. Darüber, daß die Irrlehre der Gnosis durch die Wanderapostel in die Gemeinden getragen wird, sagt die Did. nichts deutliches, doch vgl. 10 2. — κατὰ τὸ δόγμα τ. εὐ. gehört zu ποιήσατε, nicht zum vorhergehenden; gedacht ist an Weisungen wie Mt 10 40 f., auch 10 10 12 31, vgl. weiter I Cor 9 14. 4—6 handelt nun vom Verhalten gegenüber den Aposteln. 4 ist der allgemeine Grundsatz, aus dem ungemeine Hochachtung vor dem Apostel spricht; vgl. zur Fassung 4 1. 5 bringt die Einschränkung, die das Festsetzen des Apostels, überhaupt auch nur seinen etwas längeren Aufenthalt verhindert. ἐὰν ᾗ χρεια, zu denken ist wohl an widrige Umstände, die die Abreise aufschieben, nicht an Erbauungsbedürfnis der Ge-

er aber drei Tage, dann ist er ein Lügenprophet. Zieht der Apostel <sup>6</sup> weiter, dann soll er nichts mitnehmen außer (genügend) Brot, bis er übernachtet; bittet er um Geld, dann ist er ein falscher Prophet.

Weiter: jeden Propheten, der im Geiste redet, den versucht weder <sup>7</sup> noch prüfet ihn. Denn »jede Sünde wird vergeben werden, aber diese »Sünde wird nicht vergeben werden«. Nicht jeder indeß, der im Geiste <sup>8</sup> redet, ist ein Prophet, sondern nur, wenn er die Art des Herrn an sich hat. An der Art also wird der Lügenprophet und der Prophet erkannt werden. Und jeder Prophet, der im Geiste sich einen Tisch <sup>9</sup> bestellt, ißt nicht von ihm, tut er es aber, dann ist er ein Lügenprophet. Jeder Prophet weiter, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er nicht tut, <sup>10</sup>

meinde. *ψευδοπροφήτης* anstelle des in der ältesten christlichen Literatur seltener belegten *ψευδαπόστολος* (z. B. II Cor 11<sup>13</sup>), was hier eigentlich zu erwarten war; vgl. den weitgefaßten Gebrauch von *ψευδοπροφήτης* Mt 7<sup>15</sup>. <sup>6</sup> setzt voraus, daß die christlichen Gemeinden nicht zu dünn gesäet sind: höchstens Tagemärsche von einander entfernt. Zum Verbot des Geldnehmens vgl. Mc 6<sup>8</sup>. *ἄρτος* wohl allgemein = Mundvorrat. <sup>7—12</sup> handelt vom Propheten. Auch er ist Geiststräger, und an dem Worte, das ihm der Geist eingibt, soll nicht gerüttelt und gekrittelt werden. Doch muß sich die Gemeinde vor den nicht zu seltenen Betrügern schützen können. Zum folgenden ist Hermas mand. XI zu vergleichen. <sup>7</sup> Das Reden im Geiste hier und nachher ist das Reden in der Ekstase, wobei das klare Bewußtsein des Propheten ausgeschaltet ist, die Worte aber verständlich sind, vgl. mand. XI <sup>9</sup>, auch I Cor 14<sup>24 f.</sup> <sup>29 f.</sup> Der Prophet kann natürlich auch ohne Ekstase beten, predigen, lehren, doch darauf wird hier nicht eingegangen, vgl. aber 10<sup>7</sup>. Das Verbot des *πειράζειν* und *διακρίνειν* geht über Paulus (I Cor 12<sup>10</sup> 14<sup>29</sup>) und I Joh 4<sup>1</sup> hinaus. Wie *πειράζειν* und *διακρίνειν* sich voneinander unterscheiden, können wir nicht sicher sagen, doch mag jenes auf das Verhalten des Propheten, dieses auf seine Rede gehen. Das *διακρίνειν* hier scheint nicht, wie bei Paulus, Geistesgabe zu sein. Zu *πειράζειν* vgl. noch Apoc 2<sup>2</sup>. <sup>8</sup> Es gibt auch dämonische Ekstase, vgl. Hermas mand. XI 12 ff. Unter den *τρόποι κυρίου* ist entweder (enger) die Selbstlosigkeit und Wahrhaftigkeit im Gegensatz zum 9. 12 geschilderten Verhalten zu verstehen, oder aber die ganze Lebensführung, die in der Nachfolge des Herrn erfolgen soll, vgl. mand. XI 8. Der in der Kirchengeschichte später so wichtige Gedanke von der imitatio gerade des armen Lebens Christi klingt hier an. <sup>9—12</sup> bringen nun Regeln und Beispiele, die die Forderung von <sup>8b</sup> verdeutlichen. <sup>9</sup> Es handelt sich nicht um die Gemeindeagape, sondern um ein Mahl für die Armen, das von der Gemeinde oder von reicheren Gemeindegliedern auszurüsten ist. Solche Mahlzeiten treten uns schon Act 6<sup>1 ff.</sup> entgegen, für die spätere Zeit vgl. Canones Hippolyti 32 (H. Achelis Texte u. Unters. VI 4, 105, vgl. auch Riedel Kirchenrechtsquellen 193 ff.): *Si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur κυριακῇ tempore accensus lucernae, praesente episcopo surgat diaconus ad accendendum. Episcopus autem oret super eos et eum, qui invitavit illos...* 35 (111) *Si quis viduis coenam parare vult, curet, ut habeant coenam et ut dimittantur, antequam sol occidat.* Der Geist kann solche Mahlzeiten durch den Propheten bestellen, der Prophet selber, ins wache Bewußtsein zurückgekehrt, wird, wenn er *ἀληθινός* ist, nicht davon essen. Zum fröhlichen Schmausen der falschen Propheten vgl. mand. XI 12: *ἐν τρυφαίς πολλαῖς*. <sup>10</sup> Zur Regel vgl. Mt



- 11 was er lehrt, ein Lügenprophet. Jeder bewährte, wahrhaftige Prophet indeß, der nach dem irdischen Geheimnis der Kirche handelt, aber nicht zu tun lehrt, was er selbst tut, soll nicht bei euch gerichtet

23<sup>8</sup>, auch 6<sup>15</sup> ff. Die ἀλήθεια, die der Prophet lehrt, hat praktischen Inhalt, vgl. 11<sup>2</sup>. 11 Alles, was der Prophet lehrt, soll er auch tun. Es gibt aber auch einen Fall (oder Fälle), wo der Prophet das, was er tut, nicht lehren, d. h. von der Gemeinde verlangen soll. Der Prophet ist ein Kraftmensch, in ganz besonderer Weise vom Geiste ausgerüstet und befähigt. Vielleicht wäre es ein Ideal, wenn alle das täten, was er tut. Aber die Erfahrung hat den Gemeinden gezeigt, daß die menschliche Schwachheit, wie sie auch bei den Christen noch herrscht, zu leicht vom Erhabenen zum Lächerlichen und weiter zum Schmutzigen führt. Zur Erklärung der dunklen und vielverhandelten Stelle vgl. außer den Kommentaren noch Taylor Teaching of the Twelf Apostles, 82—92, Weinle Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 131—138, Zahn Forschungen III 301 und Theol. Lit.-Bl. 1884, 201 f.; das vermutlich richtige bei Harnack, Weinle, Drews. — In den verhüllenden Worten des Textes, der für Wissende redet, wird auf Geschlechtliches, und zwar auf Askese angespielt. Es handelt sich um erprobte, als echt erfundene Propheten (θεδοκιμασμένος, ἀληθινός). Das μυστήριον ἐκκλησίας ist dies: die präexistente Kirche ist das unbefleckte Fleisch und der reine Leib des Christus, aber auch seine Braut, mit der er in reiner Ehe, in himmlischer Syzygie zusammenlebt, und dies obere, himmlische Verhältnis kann auf Erden nachgebildet werden in bedeutungsreichem, geheimnisvollem Tun, das nur dem Eingeweihten verständlich ist. So spiegelt Himmlisches sich in Irdischem wieder, und das Geheimnis wird irdisch (κοσμικόν). Zu der Vorstellung von der Syzygie des Christus mit der Kirche, der vor allen Aeonen geschaffenen, und zur Vorstellung von der Kirche als dem reinen Leibe (Fleische) des Christus vgl. Eph 5<sup>22—32</sup>, besonders 5<sup>31</sup> f., dann Apoc 19<sup>7.9</sup> 21<sup>2.9</sup> 22<sup>17</sup> Joh 3<sup>29</sup> Ignatius Polyc. 5<sup>1</sup> Hermas vis. II 4<sup>1</sup> und vor allem die höchst merkwürdigen Ausführungen II Clem. 14. (Irgendwie gehören hierher auch die mit dem messianischen Gedankenkreise zusammenhängenden Bilderreden Jesu: Mc 2<sup>19</sup> Mt 22<sup>1—10</sup> 25<sup>1—13</sup> Lc 12<sup>36</sup>.) Bei der Verwendung des Bildes, wie sie Did. 11, II Clem. 14, auch bei Eph und Ign. vorliegt, schießen verschiedene Gedankenkreise zusammen: man empfindet und sagt, die präexistente Kirche sei das Fleisch und der Leib des Christus, aber auch das irdische Fleisch Christi sei die erste Erscheinung, der Anfang der Kirche, nämlich der irdischen, die das Abbild der himmlischen ist und geheimnisvoll mit ihr zusammenhängt. Mit diesen Spekulationen verbinden sich nun ethische und asketische Vorstellungen: man muß die Kirche rein halten, denn sie ist das Fleisch, die Braut des Christus. Die Kirche aber hält man rein, wenn man das eigene Fleisch rein hält. Das einzig wahre und richtige Reinhalten ist die Jungfräulichkeit, das asketische Leben. Wer es treibt, der hält sein Fleisch, der hält aber auch die Kirche rein, der handelt nach „dem irdischen Geheimnis der Kirche“. Um unsrer Stelle indes die richtige Spitze zu geben, wird man nicht bei der Forderung der einfachen Askese stehen bleiben dürfen, sondern die verschärfte Form der geistlichen Ehe, des Zusammenlebens von Asket und Jungfrau annehmen müssen, vgl. Lietzmann zu I Cor 7<sup>38</sup> und H. Achelis Virgines subintroductae. 1902. Wer so lebt, der bildet auf Erden die reine Ehe des Christus mit der Kirche nach. So kommt einmal der Gedanke einer Nachbildung von himmlischer Syzygie zu seinem Rechte, weiter versteht man μὴ διδάσκων . . . κρίναι viel besser: für weltliches Auge kann dies Zusammenleben von Asket

werden, denn er hat sein Gericht bei Gott. Denn ebenso haben auch die alten Propheten getan. Wer aber im Geiste sagt: gib mir Geld<sup>12</sup> oder anderes dergleichen, auf den sollt ihr nicht hören. Wenn er in-  
deß für andere, die Mangel leiden, zu geben heißt, so soll ihn nie-  
mand richten.

Ein jeder dann, »der im Namen des Herrn kommt«, soll auf-<sup>12</sup>  
genommen werden. Dann sollt ihr Prüfung anstellen und euch Kennt-  
nis über ihn verschaffen; denn ihr werdet Einsicht haben nach rechts  
und nach links. Ist der Angekommene ein Durchreisender, so helfst<sup>2</sup>  
ihm, soviel ihr könnt; er wird aber bei euch nur zwei oder drei Tage

und Jungfrau sehr anstößig sein; es birgt auch große Gefahr in sich, weil  
der Wille der beiden vor ihrer Sinnlichkeit zusammenbrechen kann (Irenäus  
I 63 von valentianischen Propheten und ihren Syneisakten: ἄλλοι δὲ αὖ πάλιν  
σεμνῶς κατ' ἀρχάς, ὡς μετὰ ἀδελφῶν προσποιούμενοι συνοικεῖν, προϊόντος  
τοῦ χρόνου ἠλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὲρ τοῦ ἀδελφοῦ γεννηθείσης).  
Deswegen die Mahnung: der Prophet darf nicht andere zur Nachahmung  
auffordern, aber gegenüber der Kritik der Gemeinde die Warnung: bei Gott,  
nicht bei der Gemeinde steht sein Gericht. Andere Auffassungen der Stelle  
sind: es handelt sich um absonderliche, symbolische Handlungen der Pro-  
pheten wie die eherne Schlange von Num 21 8 f., anstößige Ehen mit Huren  
und Heidinnen, zwei Weibern, wie sie von Moses, Jakob und Hosea berich-  
tet werden, vgl. Justin Dial. 94 und 134, Iren. IV 20<sup>12</sup> (vgl. zu dieser Auf-  
fassung Harris, Taylor, Zahn). Die „alten“ Propheten sind kaum (Harnack)  
die Propheten der ersten apostolischen Zeit wie Agabus, Judas, Silas, die  
Philippustöchter, sondern atliche. Welche Stellen des AT etwa auf geist-  
liche Ehe gedeutet wurden, wissen wir nicht, für die allegorisierende Me-  
thode ist viel möglich; Hos 31—3 mag vor allem in Betracht kommen.  
<sup>12</sup> ist enge Parallele zu 9: ebensogut wie ein Essen kann der Prophet auch  
im Geiste Geld fordern, aber es muß für die Armen, nicht für ihn selber  
sein. Zur Armut und Uneigennützigkeit des echten Propheten vgl. Herm. mand.  
XI 8. **XII** Die zuwandernden Brüder. Das Kap. ist eine Einlage, es  
würde vielleicht besser hinter Kap. 13 stehen, das wieder vom Propheten  
und Lehrer spricht. Der Zusammenhang ist: Aufnahme und Erhaltung wan-  
dernder Brüder, schlichter: 12, Charismatiker: 13. Im römischen Kaiserreich  
blühten Handel und Verkehr innerhalb der Mittelmeergemeinschaft, das Rei-  
sen war sicher, die Freizügigkeit groß (vgl. H. Stephan D. Verkehrsleben  
im Altertum in Raumers Histor. Taschenb. 1868, 1 ff., weiter L. Friedländer  
Darstellungen aus d. Sittengesch. Roms, II<sup>8</sup> 1 ff., auch Th. Zahn, Weltverkehr  
und Kirche während der drei ersten Jahrh. 1877). Daher als grundlegende,  
oft wiederholte Mahnung in den altchristlichen Schriften, gastfreundlich  
zu sein, Rm 12<sup>13</sup> I Petr 4<sup>9</sup> I Tim 3<sup>2</sup> 5<sup>10</sup> Hebr 13<sup>2</sup> I Clem. 1<sup>2</sup> 10<sup>7</sup>—12<sup>7</sup>,  
auch Justin Apol. I 67<sup>6</sup> u. a. <sup>1</sup> An der Spitze steht die Mahnung, jeden  
zureisenden Bruder aufzunehmen. ἐν ὀνόματι κυρίου kann man übersetzen:  
mit Berufung darauf, daß er ein Christ ist; zum ganzen Ausdruck vgl. Ps  
117<sup>26</sup>. Erst nach der Aufnahme erfolgt die Prüfung; wie, wird nicht ge-  
sagt, dem Verstand der Gemeinde wird getraut. δεξιάν καὶ ἀριστεράν ver-  
binde mit σύνεσιν ἔξετε als Adv. (nicht als Adj. mit σύνεσιν), das gibt bes-  
seren Sinn, als es mit γνώσεσθε zusammenzunehmen (was auch möglich ist:  
γινώσκειν δεξιάν καὶ ἀριστεράν Jona 4<sup>11</sup>) und σύνεσιν γάρ ἔξετε zu parenthe-  
sieren. <sup>2</sup> Ist der Ankömmling, der die Prüfung bestanden hat, ein Durch-  
reisender, so darf er bleiben bis zu 3 Tagen (vgl. 11<sup>5</sup>); die ἀνάγκη mag

3 bleiben, wenn es nötig ist. Will er indeß bei euch sich niederlassen, etwa als Handwerker, dann soll er arbeiten und sich so ernähren.  
 4 Kann er kein Handwerk, dann sollt ihr nach eurer Einsicht Vorsorge  
 5 treffen, daß ein Christ nicht müßig bei euch lebe. Will er sich indeß nicht danach richten, dann ist es einer, der mit Christus Schacher treibt. Hütet euch vor solchen!

13 Jeder wahrhaftige Prophet sodann, der bei euch bleiben will, ist  
 2 seiner Nahrung wert. Desgleichen auch ein wahrhafter Lehrer ist,  
 3 auch er, »wie der Arbeiter seiner Nahrung wert«. Nimm also jeden

große Müdigkeit, auch Unpäßlichkeit sein. 3 Es handelt sich um dauernde Niederlassung. Dafür kommt nur der Handwerker als hilfsbedürftig in Frage. Der Kaufmann in ähnlicher Lage kann sich selber helfen. Der reisende Handwerker wurde wohl so unterstützt, daß sich ein Handwerksgenosse seiner annahm, vgl. noch Act 18 3; zu ἐργαζέσθω καὶ φρζέτω vgl. II Thess 3 10. 4 Dem Ungelernten soll irgendwie Arbeit geschafft werden. Zur σύνεσις der Gemeinde vgl. schon 12 1. Beachte den Anruf der Gemeinde: χριστιανός! Kein Fauler soll in der Gemeinde leben, aber niemand soll Not leiden. Eine starke Kraft der Propaganda muß sich aus der Durchführung dieser Vorschriften ergeben, in denen ein gutes Stück sozialer Weisheit steckt; vgl. noch Clementin. Homilien, Brief des Clemens an Jakob. 8: τεχνίτη ἔργον, ἀδρανεῖ ἔλεος. 5 Nicht bloß Propheten und Apostel, sondern auch andre schlichtere Leute nutzen den Christennamen aus, um als Fechtbrüder umherzuziehen. χριστέμπορος ist eine gute, hier zum erstenmal auftauchende Wortbildung. ἔμπορος ist schon der Etymologie nach der reisende Händler, der Kaufmann (*mercator*) im Gegensatz zum bodenständigen Krämer, dem κάπηλος (*caupo*). χριστέμπορος kann in der späteren Kirchensprache öfters nachgewiesen werden (älteste Stellen: Hippolyt In Ruth, opp. ed. Bonwetsch u. Achelis I 2, 120; Pseudoignatius Trall. 62, Magn. 9 2; Athanasius Ad Matth. 7 15, Migne gr. 27, 1381), wohl überall durch Bekanntschaft mit Did. zu erklären. XIII Die ansässigen Charismatiker. Vom πᾶς ὁ ἐρχόμενος, der zuwandert und sich in der Gemeinde niederlassen will, geht der Blick weiter zum Wanderpropheten und -lehrer, der in der Gemeinde bleibt (der Apostel soll nicht bleiben 11 5).

Zum LEHRER vgl. schon I Cor 12 28 (zu 11 3); es ist der charismatisch begabte Prediger und Katechet der Gemeinde, dessen Gabe Weisheit und Erkenntnis ist, und der mit ruhiger, nicht-ekstatischer Rede erbaut, mahnt und lehrt, auch das AT auslegt und für die Gemeinde nutzbar macht; an Hebr und I Petr kann man sich die Tätigkeit von Lehrern klar machen. Das Quellenmaterial bei Harnack z. St.

1 und 2 Als allgemeine Regel gilt ein Herrenwort, vgl. Mt 10 10, auch I Cor 9 13 f. Es handelt sich nicht um einen festen Gehalt, sondern in der Hauptsache um Nahrung und Kleidung (doch vgl. 13 7 ἀργύριον); und wie die dargebracht werden sollen, zeigt das folgende. Beachte die ländlichen und landstädtischen Verhältnisse, die vorausgesetzt werden: die Gemeindeglieder haben Garten, Stall, Weinberg, Feld, Vorratskeller, backen und weben (?) im Hause. Did. ist nicht in der Stadt entstanden. 3 Das Gebot, die Erstlinge an die Priester (= Gott) zu geben, ist jüdisches Gesetz (Num 18 12 ff. Deut 18 3 f. 26 1 ff.) ist aber auch sehr weit verbreiteter allgemein antiker Brauch (schöne Beispiele von syrischen Beduinen, Zeugnisse des Fortlebens uralten Brauches, bei S. I. Curtis Ursemitische Religion, 204—206; das Erstlingsopfer beruht auf primitiven Tabuvorstellungen). Die Erstlinge



Anbruch der Erzeugnisse von Kelter und Tenne, von Rindern und Schafen und gib den Anbruch den Propheten. Denn sie sind eure Hohenpriester. Habt ihr aber keinen Propheten, dann gebt es den Armen. Wenn du Teig bäckst, so nimm den Anbruch und gib ihn nach dem Gebote. Desgleichen auch, wenn du einen Wein- oder Oelkrug geöffnet hast, so nimm den Anbruch und gib ihn den Propheten. Von Geld auch und Stoff und überhaupt von jedem Besitztum nimm den Anbruch nach deinem Gutdünken und gib ihn nach dem Gebote.

Am Herrentage weiter sollt ihr zusammenkommen, Brot brechen und danken, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit

sind ursprünglich nur die ersten Erträgnisse eines neuangelegten Ackers, neugepflanzter Bäume u. dgl. und die Erstgeburten der Tiere. Hier, wie aber auch oft anderwärts, werden die Erstlinge von der Ernte jedes Jahres und jedes Feldes genommen, doch beim Vieh handelt es sich auch hier nur um die wirkliche Erstgeburt (bei größeren Herden freilich ist auch eine regelmäßige, jährliche ἀπαρχή möglich). Beachte noch die sehr hohe Wertung der Propheten: sie sind die Hohenpriester, und sie gehen den Armen vor. Daß der Prophet von seinem Ueberfluß dann den Armen geben soll, ist möglich, wird aber nicht gesagt: die Armen konnten auch auf andre Weise als durch mittelbare oder unmittelbare Erstlinge unterstützt werden. 5 σιττα: selbstverständlich wird nicht der rohe Teig, sondern das gebackene Brot dem Propheten geschickt. Beachte hier und im folgenden die neuerliche Ausweitung des Begriffes der ἀπαρχή: bei jedem Backen, von jedem eingekellerten Faß, jedem in Bearbeitung gegebenen Tuchstück, jedem eingenommenen Gelde und überhaupt von allem Besitz wird ein Teil dem Propheten zugestellt. Offensichtlich werden jetzt auch die berücksichtigt, die keine eigene Landwirtschaft haben, sondern ihre Vorräte einkaufen, die von Handwerk, Gewerbe und Handel leben. Die ἐντολή in 5 und 7 ist entweder das mosaische Gebot oder das Herrengebot (Mt 10 10). Drews Untersuchungen 63 ff. denkt an verlorenes Herrenwort mit Berufung auf Iren. IV 175: *Sed (dominus noster) et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis . . .* 6 Es handelt sich hier um gekauften, nicht selbstgeernteten (s) Vorrat. κεράμιον, das der ganzen Antike wohlbekannte große irdene Gefäß, aus dessen Scherben z. B. der Monte Testaccio bei Rom besteht. Andre Aufbewahrungsart Mc 2 22. 7 ἀργύριον verdientes Geld; ἑμάτιον das gekaufte oder selbstgewebte Tuchstück, das zurechtgeschnitten werden soll; πῆμα schließt, möglichst weit, alles ein, was in Betracht kommen kann. ὡς ἂν σοι δοῇ, also nach Vermögen und gutem Willen. XIV Die Sonntagsfeier. Wie der Zusammenhang mit dem vorhergehenden ist, bleibt ganz unklar. Denn daß die Darbringung der Erstlinge im Gottesdienst erfolgt, wird durch den Wortlaut von 13 in keiner Weise nahegelegt, kann auch nicht aus Justin Apol. I 67 erschlossen werden. Sehr wichtige Teile des Gemeindegottesdienstes fehlen, die Erbauung durch das Wort wird mit keinem Blicke gestreift. Es kommt dem Verf. gar nicht darauf an, eine ausführliche Anordnung über die Sonntagsfeier zu geben, die durch Ueberlieferung und Gemeindesitte festgesetzt ist, und deren Leitung in berufenen Händen liegt; er will nur der Gemeinde sagen, was sie zu tun hat, um eine würdige Feier des Sonntagsgottesdienstes zu ermöglichen. Und dazu gehört außer der selbstverständlichen Pflicht des Erscheinens, der Aufmerksamkeit

2 euer Opfer rein sei. Und jeder, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde. Denn also hat der Herr gesprochen: »An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist bewunderswert unter den Heiden.«

15 Wählt euch nun Bischöfe und Diakonen, des Herrn würdig, milde

usw. nur eines: das Sündenbekenntnis bei der Eucharistie, und von diesem spricht das Kap. im wesentlichen. Bei der Eucharistiefeyer hier handelt es sich wohl, wie bei Justin Apol. I 67, um eine vom gemeinsamen Mahle (Agape) losgelöste, mit dem sonntäglichen Wortgottesdienste verbundene Feier, bei der nur Wein und Brot genossen wird, vgl. zu 91. 1 κυριακή κυρίου ist pleonastisch, vgl. etwa unser „Herrensonntag“, das ich in volkstümlichem Liede bei Huggenberger Dorfgenossen (Leipzig, Stackmann 1914), S. 85 fand. Oder war in den jüdischen Kreisen, denen die Leser der Did. nahestanden, die Bezeichnung κυριακή, Tag des Herrn = Gottes, für den Sabbath üblich? Dann könnte durch κυρίου der christliche Herrentag sicher gestellt sein: κυριακή τοῦ κυρίου ἡμῶν Χριστοῦ. Älteste Stellen über die Sonntagsfeier: I Cor 16 2 (μία σαββάτου), Act 20 7 (μία τῶν σαββάτων), Apoc 1 10 (κυριακή ἡμέρα), Barn. 15 9 (ἡμέρα ὁγδόη), Ignatius Magn. 9 1 (κυριακή), Plinius ep. X 96 (*status dies*), Evang. Petri 50 (κυριακή), Justin Apol. I 67 3. 7 (ἡλίου ἡμέρα), Dial. 24 1 41 4 138 1 (ἡμέρα ὁγδόη, 41 4 auch μία τῶν σαββάτων). Ueber den hellenistischen Gebrauch von κυριακός und über die Möglichkeit, daß die Feier des urchristlichen Herrentages mit bewußtem Gegensatz gegen den Kaiserkult und den Kaisertag stattfand, vgl. Deißmann Licht vom Osten<sup>2</sup> 268—74, auch Neue Bibelstudien, 44—46. Auch von hier ergibt sich eine Möglichkeit, den Pleonasmus κυριακή κυρίου zu erklären. συναχθέντες, die ganze Gemeinde kommt zusammen. Bei der Eucharistiefeyer ist das wichtigste das Brotbrechen; zu dem alten Namen vgl. I Cor 10 16 Act 2 46 20 7. 11, auch κλάσμα Did. 9 3; zu εὐχαριστήσατε vgl. Excurs vor 9. προσεξομολογησάμενοι (die Hdschr. hat προσεξομολογησάμενοι, „dabei bekennen“), gemeint ist wohl, wie 4 14, ein kurzes Einzelbekenntnis. Unter παραπτώματα sind die täglichen Verfehlungen zu verstehen, die groben Sünden müssen der Kirchenzucht unterliegen (15 3). θυσία: die Eucharistie als Opfer vgl. Excurs vor 9. Zur Reinheit des Opfers (καθαρά und κοινόν 2 sind technische Ausdrücke) gehört nur Reinheit der Teilnehmer von Sünden, die durch das Bekenntnis erreicht wird und besonders 2 Freiheit von Haß gegen den Gemeindebruder (ἐταίρος). Die Weisung ist eine innergemeindliche Verengung der allgemeineren Vorschrift Jesu, Mt 5 23 f., die hier auch zu Gesetz und Brauch geworden ist. Zur Sache vgl. auch noch die enge Verknüpfung von Anspielungen auf das Abendmahl mit der Mahnung zur Versöhnlichkeit bei Ignatius Trall. 8. τὴν vor ἀμφιβολίαν ist seltsam, v. Gebhardt schlug τινά vor. Die Stelle wird, mit 15 3 verknüpft, in merkwürdiger freier Form angeführt bei Pseudo-Cyprian adv. aleat. 4 in doctrinis apostolorum: si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra. 3 Zu dem, namentlich in seinem ersten Satze, losen Zitate Mal 1 11. 14 vgl. Justin Dial. (28 5) 41 2 f. 117 1—4; Irenäus IV 17 5 18 1; Tertullian adv. Iudaeos 5, adv. Marc. III 22; Clem. Al. Strom. V 14, 136; das wahre, überall und allezeit darzubringende Opfer wird gern in der christlichen Eucharistie gefunden. XV 1 und 2 Die Bischöfe und Diakonen.

Männer, frei von Geldgier, wahrhaftig und erprobt. Denn es leisten euch auch sie den Dienst von Propheten und Lehrern. Achtet sie<sup>2</sup> also nicht gering. Denn sie sind euere Geehrten samt den Propheten und Lehrern.

Sehr wichtige, leider nur sehr kurze Angaben über die Gemeindebeamten. Zusammenstellung des Materiales zur frühchristlichen Gemeindeverfassung bei Knopf Nachapostol. Zeitalter, 147 ff., die Did. behandelt 152—160; Lietzmann in Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 97 ff.; sehr wichtig Harnacks große Did.-ausgabe und: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrh. 1910; daselbst S. 1 Literaturangaben. — Die Angaben der Did. zeigen folgendes: 1 ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, Bischöfe und, eng damit verbunden, Diakonen bilden ein Kollegium, daher der Plural vgl. noch Phil 1<sup>1</sup> I Tim 2<sup>3—13</sup> I Clem. 42<sup>4</sup> f. Hermas vis. III 5<sup>1</sup>; Presbyter werden in der ganzen Schrift nicht erwähnt, der monarchische Episkopat liegt noch fern. Wieviel Bischöfe und Diakonen genommen werden, hängt sicher von den örtlichen Bedürfnissen ab. χειροτονήσατε ἑαυτοῖς: das Amt hängt also nicht am Charisma, sondern an der Wahl, und zwar der durch die ganze Gemeinde; die Wirkung der Amtsträger muß deshalb auf die Einzelgemeinde beschränkt sein, der von Kap. 14 ab ausschließlich die gegebenen Vorschriften gelten. Das οὖν führt auf enge Verknüpfung von 15<sup>1</sup> mit dem vorhergehenden: damit der sonntägliche Gottesdienst in Ordnung und Würde vor sich gehen kann, müssen Gemeindebeamte gewählt werden. Ihnen liegt die Vorbereitung der Feier ob, sie werden auch, allein oder mit den Propheten und Lehrern zusammen, die Leitung der Versammlung gehabt haben. Eine weitere Vermutung unten zu πράξεις. Zu dem ganz allgemeinen ἁγίους τοῦ κυρίου (= Christus 11<sup>s</sup>) vgl. Ignatius Eph. 2<sup>1</sup> 4<sup>1</sup>, auch Rm 10<sup>2</sup>. πράξεις sehr allgemein, aber vielleicht wird Rücksicht auf seelsorgerliche Tätigkeit genommen: sie sollen den einzelnen zum Sündenbekenntnis und zur Versöhnlichkeit (14<sup>1</sup> f.) stimmen, damit das Opfer rein sei. Da die Gemeindebeamten die Gabenverwaltung beim Gottesdienst, da sie sicher auch, wie die Beobachtung der Parallelen zeigt, überhaupt die Geldgebarung in der Gemeinde, insbesondere die Wohltätigkeit unter sich haben, sollen sie ἀφιλάργυροι sein II Tim 3<sup>3</sup>. Justin Apol. I 67<sup>6</sup> sagt: οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὁ βούλεται διδῶσιν (nämlich im Sonntagsgottesdienst) καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προσεστώτι ἀποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, den Kranken, Gefangenen, Fremden, überhaupt allen Bedürftigen. Zu ἀληθεῖς und δεδοκιμασμένους vgl. 11<sup>11</sup> 13<sup>1</sup> f., die gleichen Forderungen, wie an die Propheten und Lehrer, werden an die Amtsträger gestellt. Dem entspricht auch die Begründung: ὑμῖν γὰρ κτλ. Der Ausdruck λειτουργία bezeichnet schon in der späteren Profangräzität auch den Gottesdienst, den Kultus, vgl. dann Num 8<sup>22</sup> 16<sup>9</sup> Lc 1<sup>23</sup> Hebr 8<sup>6</sup> 9<sup>21</sup> I Clem. 40<sup>2</sup> u. a. Die Amtsträger bekommen Anteil an der gottesdienstlichen Tätigkeit der Geistesträger, wie diese beten, lehren, erbauen, legen sie aus, und erst dadurch treten sie im Ansehen an die ihnen ursprünglich weit überlegene Gruppe der Propheten und Lehrer heran. Die Entwicklung zum Katholizismus ist deutlich: das Amt beginnt die Lehre an sich zu ziehen, bis der Bischof der alleinige Inhaber und Wächter der Wahrheit wird. Die Did. schreibt in einer Zeit, wo die Geistesträger schon seltener geworden sind. ■ Die Gemeinden ihrerseits sind noch nicht ohne weiteres geneigt, die Amtsträger neben die Charismatiker zu stellen. τετιμημένοι, das die Gemeinden in die führende Gruppe und die breite Menge zerlegt, ist wohl zu deuten als die von Gott ge-



<sup>3</sup> Weiset einander zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr es im Evangelium habt. Und mit jedem, der sich gegen den Nächsten vergeht, soll niemand reden noch soll er ein Wort von euch  
<sup>4</sup> hören, bis er Buße getan hat. Euere Gebete aber und die Almosen und all euer Tun verrichtet so, wie ihr es in dem Evangelium unseres Herrn habt.

<sup>16</sup> »Wachet« über eurem Leben! »Eure Leuchter sollen nicht ausgehen und eure Lenden sollen nicht schlaff werden«, sondern »ihr sollt bereit sein. Denn ihr wisset nicht die Stunde, in der unser Herr  
<sup>2</sup> »kommt«. Oft sollt ihr euch versammeln und nach dem suchen, was euren Seelen nützt; denn die ganze Zeit eures Glaubens wird euch nichts nützen, wenn ihr nicht in der letzten Zeit vollkommen dasteht.

ehrten, ὁμῶν partitiver Genitiv; vgl. Clemens Al. Strom. VI 13<sup>107</sup> οἱ τῇ μεγαλοπρεπεστάτῃ δοξῇ τετιμημένοι von den Gemeindeführern, ders., Hypotyposen bei Eusebius Kirchengesch. II 1<sup>3</sup> (Petrus, Jakobus, Johannes) ὑπὸ τοῦ σωτῆρος προτετιμημένους. **XV 3** und **4** Gemeindezucht. Die Erörterung knüpft deutlich an 14<sup>1—3</sup> an, vgl. bes. 14<sup>2</sup>. Tritt der Fall von 14<sup>2</sup> ein und die Beteiligten können sich untereinander nicht versöhnen, dann sollen die andern Gemeindeglieder eingreifen, mit Sanftmut zurechtweisen; zu ἐλέγχετε vgl. 2<sup>7</sup> 4<sup>3</sup>, zur ganzen Mahnung (Sir 10<sup>6</sup>) II Tim 4<sup>2</sup>, Brief des Polycarp 6<sup>1</sup>. Der Hinweis auf das Evangelium geht auf Stellen wie Mt 18<sup>15.21</sup> f., auch 5<sup>22</sup> f. Bleibt der Beleidiger trotzig (vielleicht auch: verweigert der Gekränkte die freundlich erbetene Verzeihung), dann soll der Schuldige nicht nur von der Gemeindeversammlung fern bleiben, sondern auch der Privatverkehr mit ihm soll abgebrochen werden, bis er einlenkt. Die Gesetzmäßigkeit und das Bußinstitut der entstehenden Kirche bereiten sich hier vor. Zu ἀστοχεῖν vgl. I Tim 1<sup>6</sup> 6<sup>21</sup> II Tim 2<sup>18</sup> II Clem. 17<sup>7</sup>. μὴ δὲ ἀκούετω ist Tautologie und harte Konstruktion; wir würden erwarten: noch soll einer unter euch von ihm etwas anhören. **4** Es handelt sich um „gute Werke“. Gebet und Almosen zusammengestellt auch Mt 6<sup>2—5</sup> Act 10<sup>4</sup> I Petr 4<sup>7</sup> f. II Clem. 16<sup>4</sup> und schon vorher im Judentum, vgl. Tob 12<sup>8</sup>. Unter πάσας τὰς πράξεις kann dann Fasten (8<sup>1</sup>), aber auch anderes auf den Kult bezügliche gemeint sein. ὡς ἔχετε κτλ. ist ganz allgemein: man weiß sich im Einklang mit dem Evangelium. Möglich, daß noch besonders Weisungen wie Mt 6 vorschweben, vgl. schon Did. 8.

**XVI** SCHLUSSMAHNUNGEN MIT HINWEIS AUF DAS ENDE. **1** und **2** sind die Mahnungen. Ihr Inhalt ist: stets bereit sein, da das Ende plötzlich kommt! Zu 16<sup>1</sup> vgl. Mt 24<sup>42.44</sup> Lc 12<sup>35</sup>. Beziehungen auf Mt 24 gehen durch die gesamten Ausführungen. ζῶν paßt sehr gut in die Schlußmahnung, weil im vorhergehenden eine ὁδὸς ζωῆς gegeben war. **2** πυκνῶς, das an sich sowohl „oft“ wie „in großer Anzahl“ bedeuten kann, wird wohl sicher hier das zweite bedeuten: der einzelne wird gemahnt, nicht dem Gemeindegottesdienste fern zu bleiben, vgl. ähnlich Barn. 4<sup>10</sup> (4<sup>9</sup> f. ist Parallele zu Did. 16<sup>2</sup>) Hebr 10<sup>25</sup> Ignatius Eph. 20<sup>2</sup> II Clem. 17<sup>3</sup>. Zu οὐ γὰρ κτλ. vgl. Mt 10<sup>22</sup> 24<sup>13</sup> Mc 13<sup>13</sup> I Clem. 35<sup>4</sup> II Clem. 8<sup>2</sup> f. 19<sup>3</sup>. Die Treue in der letzten Stunde ist deswegen so besonders wichtig, weil die Versuchungen dieser Stunde so besonders schwer sind, und wegen des ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ (Justin Dial. 47<sup>5</sup>), vgl. auch die Haltung der Johannesoffenbarung und der Apokalyptik überhaupt, die die Treue gerade für die Endzeit stärken will. **3—7**, eine kleine Apoka-

Denn in den letzten Tagen werden die Lügenpropheten und die Verderber zahlreich werden, und »die Schafe werden sich in Wölfe« verwandeln, »und die Liebe wird sich in Haß verwandeln«. Denn wenn die Ungerechtigkeit überhand nehmen wird, »werden sie einander hassen und »verfolgen und verraten«, und dann wird der Weltverführer erscheinen wie Gottes Sohn und wird Zeichen und Wunder tun, und die Erde wird in seine Hände überantwortet werden, und er wird Freveltaten begehen, wie sie noch niemals von Ewigkeit her geschehen sind. Dann wird die Menschenwelt in das Feuer der Bewährung kommen, und »viele werden zu Fall kommen« und zugrunde gehen; aber die, die aushalten in ihrem Glauben, werden von dem »Verfluchten« selber gerettet werden. Und dann werden die Zeichen der Wahrheit erscheinen: erstens das Zeichen des Auseinanderreißen am Himmel, dann

lypse, schildert die Zeit der steigenden Not, ihren Höhepunkt im Erscheinen des Antichrist (3 f.), den großen Abfall (5) und den Umschwung zum Heile (6 f.). 3 vgl. Mt 24<sup>11.24</sup>, auch 7<sup>15</sup>. Die Pseudopropheten hier sind Satansgesandte (anders als 11 5. 8); φθορεῖς anders als 5 2; zum Auftreten der Irrlehrer in der letzten Zeit vgl. noch Apoc. Petri 11, Ascensio Jesaiae 3 27 ff., Oracula Sibyll. II 165 f. 4 vgl. Mt 24<sup>12.10</sup>. Die ἀνομία ist im Anschwellen (αὐξανούσης), bis der Höhepunkt erreicht ist. Zum Antichrist (κοσμοπλάτης nur hier) vgl. Mt 24<sup>15</sup> II Thess 2<sup>3-12</sup> Apoc 12 ff., und für das Spätjudentum Bousset Der Antichrist in d. Ueberlief. d. Jud. 1895 und Relig. d. Judentums<sup>2</sup>, 291 ff. Zu υἱὸς θεοῦ vgl. II Thess 2 4 Apoc 13<sup>11</sup>, zu τέρατα und σημεῖα Mc 13<sup>22</sup> Mt 24<sup>24</sup> II Thess 2 9 Oracula Sibyll. II 167 III 6 3 ff. u. a., zur Weltherrschaft Apoc 13 7 u. a. Die ἀθέμιτα sind Greuel, Freveltaten, die höchste darunter wohl die gottgleiche Verehrung, die der Antichrist für sich verlangt. 5 Der Antichrist bringt durch listige Verführung der ganzen Welt, durch schwere Plagen über die Gläubigen einen ungeheuren Abfall zustande, fast alle beten ihn an, nur wenige bleiben treu, vgl. etwa Apoc 13. So wird die Menschheit auf die Feuerprobe der Bewährung gestellt (πύρωσις τῆς δοκιμασίας, vgl. zum Bilde I Petr 1 7). Schwer ist ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος; das κατάθεμα (= Fluch) kann die ἀπώλεια, vielleicht auch nach bekanntem Gebrauch (Fluch = Gegenstand des Fluches) der Antichrist sein. Dann paßt aber weder ὑπό, da ἀπό zu erwarten wäre, noch versteht man das αὐτοῦ recht. Oder κατάθεμα (= Verfluchter) bedeutet den Kyrios, der von den Ungläubigen gelästert und verflucht wird. Dann kommt man mit ὑπό und αὐτοῦ gut zustande, nur ist die Ausdrucksweise nicht eben klar. Aber das mag freilich Absicht sein, es wird dunkel für Wissende gesprochen. ἐν τῇ πίστει kann auch mit σωθήσεται verbunden werden. ■ vgl. Mt 24<sup>30</sup> f. ἀλήθεια: die Wahrheit, der wahre Sachverhalt wird sich zeigen, nämlich daß der Gekreuzigte der himmlische Herr ist und nicht etwa ein κατάθεμα. Die Apokalyptik liebt das Aufzählen von „Zeichen“, vgl. schon die Angaben von 3 f. ἐκπέτασις Ausbreitung = Oeffnung; vgl. zum Gebrauch des Wortes Plutarch De sera numinis vindicta 22, p. 564 B f., wo ἐκπέτασις und διάχυσις im Gegensatz zu συστολή stehen; zur Sache vgl. Apoc 6<sup>14</sup>. Es ist aber sehr wohl möglich, daß in σημειὸν ἐκπετάσεως etwas ganz anderes steckt, nämlich ein absichtlich dunkler Hinweis darauf, daß der Menschensohn bei der Wiederkehr am Kreuz mit ausgestreckten Händen hängend (ἐκπέτασις) erscheinen wird. Das Kreuz ist mit in den Himmel gefahren, vgl. Ev Petri 39: . . . ὁρῶσιν ἐξεληθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς

das Zeichen des Trompetentones, und als drittes die Auferstehung der  
 7 Toten; freilich nicht aller, sondern wie gesagt ward: »Der Herr wird  
 »kommen und alle Heiligen mit ihm.« Dann wird die Welt »den  
 »Herrn auf den Wolken des Himmels kommen« sehen.

ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὴν ἓνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς.  
 Oracula Sibyll. VI 26 f.: Ὡς ξύλον ὃ μακαριστόν, ἐπ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη,  
 Οὐχ ἔξει σε χθών, ἀλλ' οὐρανὸν οἶκον ἐσόψει. Das „Zeichen“ der ausgebrei-  
 teten Hände auch in der 27. Ode Salomons: *Ich habe meine Hände aus-  
 gestreckt und dem Herrn geheiligt, denn das Ausdehnen meiner Hände  
 ist sein Zeichen, und mein Ausbreiten das aufgerichtete Holz, Hallelujah!*  
 Ganz ähnlich auch Ode 42<sup>1-3</sup>. Die Vorstellung, daß Jesus am verklärten  
 Kreuze hangend wiederkehren werde, ist später weit verbreitet, vgl. Bous-  
 set *Der Antichrist* 1895, 154 ff. und zur ganzen Erklärung Bousset *Kyrios  
 Christos* 1913, 291. Zu φωνὴ σάλπιγγος vgl. I Thess 4<sup>16</sup> I Cor 15<sup>52</sup>. οὗ  
 πάντων also vielleicht 1000jähriges Reich, wie Apoc 20<sup>4-6</sup> gegenüber 20<sup>12-15</sup>  
 (das allgemeine Gericht): die allgemeine Auferstehung kommt erst später.





## DER ERSTE CLEMENSBRIEF

### INHALTSÜBERSICHT

- Zuschrift.** 11–34 Einleitung: Veranlassung des Briefes 11. Der einst herrliche Zustand der korinthischen Gemeinde 12–28. Die traurige Gegenwart 31–4.
- I** 41–399 Das gottesfürchtige Leben. Gegen die Eifersucht 41–64. Mahnung zur Buße 71–88. Von Gehorsam, Frömmigkeit, Glauben, Gastfreundschaft 91–128. Ueber die Demut 131–191. Gottes Wohltaten und seine Ordnung 192–229. Parusie und Auferstehung 231–277. Uebergangsstück 281–4. Heilige und Erwählte müssen Verleumdung, Zwietracht, Hochmut fliehen 291–308. Die Wege des Segens 311–366. Abschluß 371–399.
- II** 401–613 Der häßliche Zwist in Korinth soll möglichst bald abgetan werden. Das Gemeindeamt ist von Gott eingesetzt 401–446. Edle Männer werden nur von Bösewichtern verdrängt 451–469. Lobpreis der Liebe 471–507. Unmittelbare Mahnung an die Urheber des Streites, sie sollen Buße tun, sich unterwerfen, auswandern 511–582. Abschluß des Schreibens mit langem Gebete 591–613. 621–652 Das Briefende mit Schlußmahnung, brieflichen Mitteilungen, Votum.

**UEBERLIEFERUNG.** Der Brief ist in verhältnismäßig guter Ueberlieferung erhalten: im griechischen Urtext, in lateinischer, syrischer, koptischer Uebersetzung. Griechisch im Anhang des Bibel-Codex Alexandrinus (A), leider mit vielen Lücken, deren größte durch den Verlust eines ganzen Blattes entstanden ist, das 576–684 enthielt. Den vollständigen griechischen Text gibt eine Minuskel des XI Jhrh. (v. J. 1056), die von Bryennios in Konstantinopel entdeckt und jetzt in der Jerusalem Patriarchatsbibliothek aufbewahrt wird; es ist der gleiche Codex, der auch die Didache bietet (H). Eine syrische Uebersetzung (S) steht in einer Cambridger Handschrift (saec. XII v. J. 1170), eine lateinische (L) in einem Codex saec. XI des Priesterseminars zu Namur. Die koptische Ueberlieferung steht auf zwei Zeugen, einer Papyrushandschrift saec. IV der Berliner königlichen Bibliothek (K), und einer sehr verstümmelten Papyrushandschrift saec. V der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek (K<sub>1</sub>), die, leider mit vielen Lücken, den Text von 1 Clem. 11–262 bietet; die Uebersetzungen, beide in achminischem Dialekt, sind voneinander unabhängig. Textkritisch wichtig sind auch die ausgiebigen Anführungen, die Clemens von Alexandria aus dem Schreiben bringt (vgl. unten).

**AUSGABEN UND LITERATUR.** vGEBHARDT-HARNACK-ZAHN, Patrum apostolicorum opera I 1<sup>2</sup> 1876. — AHILGENFELD, Novum Testamentum extra canonem receptum 2 1876–1884. — JBLIGHTFOOT, The Apostolic Fathers, Part. 1: S. Clemens of Rome, 2 Bde. 1890. — FXFUNCK, Patres apostolici I 2 1901. — Neben diese kommentierten Ausgaben treten die bekannten Textabdrücke in den Schulausgaben von Gebhardt-Harnack-Zahn, Patrum apost. opera ed. minor 5 1906 und von Funck,

Die apostolischen Väter, <sup>2</sup>1907. — RKNOPF, Der Erste Clemensbrief, Leipzig 1899 (Texte u. Untersuchungen 20, 1). — Die syrische Uebersetzung hrsg. von RLBSNLY, London 1899, die lateinische von GMORIN, Maredsous 1894 (Anecdota Maredsolana II), der Berliner Kopte von CSCHMIDT, Leipzig 1908 (Texte u. Untersuchungen 32, 1), der Straßburger von FRÖSCH, Straßb. 1910; der Text der Kopten ist in den Ausgaben noch nicht verwertet. — Eine deutsche Uebersetzung mit kurzer Erklärung von RKNOPF bei EHennecke, Ntlche Apokryphen 1904, S. 84–112 und Handbuch zu den Ntlichen Apokryphen 1904, S. 173–190. — WWREDE, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe 1891. — ASTAHL, Patristische Untersuchungen 1901. — THMWEHOFER, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie S. 137–217. 1901. — DVÖLTER, Die apostolischen Väter neu untersucht I, 1904. — DERS., Bemerkungen zum ersten Klemensbrief, Zeitschr. f. Ntl. Wissensch. 7, 1906, 261–264. — GAVANDENBERGHVAN EYSINGA, Onderzoek naar de echtheid van Clemens eerste brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908. — THSCHERMANN, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Clemensbriefe 1909 (Texte u. Untersuchungen 34, 2). — AHARNACK, Der erste Clemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1909, S. 38–63. — PRAETORIUS, Die Bedeutung der beiden Clemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchl. Praxis. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1912, 33, S. 347–363, 501–528. — Mehr Literatur, auch Untersuchungen zu den einzelnen Uebersetzungen bei OBARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur I<sup>2</sup> 1913, § 11.

Kopfleiste: Die neue Peterskirche im Bau (links), die alte (Mitte) im Abbruch mit dem Vorhof (rechts). Nach einer Zeichnung von M. van Heemskerck um 1540.

BERÜHRUNGEN UND BEZÜGUNGEN. Daß Polykarp von Smyrna den Brief gekannt hat, ist ohne Zweifel, er benutzt ihn in seinem Schreiben an die Philipper mehrfach stark, schon seine Zuschrift ist nach der von I Clem. gestaltet. Ausdrückliche Erwähnung von I Clem. findet sich erstmalig bei Hegesipp (Euseb., Kirchengesch. IV 22, 1) und bei Dionysius von Korinth (ebenda 23, 11), bald danach nennt und lobt ihn Irenäus (III, 3, 3). Ausgiebige Benutzung beobachten wir dann bei Clemens von Alexandria in den Stromata, vgl. schon Euseb., Kirchengesch. VI 13, 6 weiter Strom. I 1, 15; 7, 38; II 15, 65; IV 6, 32 f., und vor allem IV 17–19, 105–119; V 12, 80; VI 8, 64 f. Auch einige Anklänge an anderen Stellen können aufgezeigt werden. Origenes weiter und selbstverständlich Eusebius kennen den Brief, den bis ins X und XI Jhrh. hinein einzelne griechische Schriftsteller gelesen und benutzt haben. Verzeichnis der Testimonien und Anführungen bei v. Gebhardt-Harnack, Patrum apostolicorum opera I<sup>1</sup> 2, S. XXIV–XLIV, Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Teil I, S. 40–47 und sehr ausführlich und bequem bei Lightfoot, S. Clement Bd. I, S. 148–200.

VERANLASSUNG. Das Schreiben ist von der römischen Gemeinde an die korinthische gesandt worden, als in Korinth Streitigkeiten ausgebrochen waren. Die überwiegende Zahl der Gemeindeglieder, von einigen wenigen Führern (1: 47 a) geleitet, die sich vermutlich auf ihre pneumatische Begabung beriefen (13: 38 f. 48 a f.), hatte sich gegen die Amtsträger, die Presbyter erhoben und einige von ihnen abgesetzt (47 a 44 a). Das Schreiben der Römer ergreift unbedingt die Partei der verdrängten Amtsträger, verlangt deren Wiedereinsetzung und mahnt die Gemeinde zu Reue und Umkehr, die Führer des Streites zu Unterwerfung unter die Presbyter und, mehr noch, zur Auswanderung aus der Gemeinde (vgl. vor allem 51–58). Doch geben die Römer über die unmittelbare Veranlassung des Schreibens hinaus in umfangreicher Wortfülle noch eine Anzahl von Ermahnungen über die Hauptstücke christlichen Wandels und Lebens, ohne daß man genauer sehen könnte, in welchem Zusammenhange diese Mahnungen mit dem eigentlichen Zwecke des Briefes stehen, vgl. hier vor allem den ersten, umfangreicheren Hauptteil des Schreibens (4–38) und die Zusammenfassung in 62 i f.

ORT UND ZEIT; DER VERFASSER. Das für die Geschichte altchristlicher Frömmigkeit und altchristlichen Gemeindelebens sehr wichtige Schriftstück bekommt einen besonderen Wert dadurch, daß es nicht nur nach Ursprungs- und Bestimmungsort, die es gleich an seiner Spitze nennt, sondern auch nach seiner Entstehungszeit mit einer erfreulichen Sicherheit bestimmt werden kann. Der Brief kann nicht zu lange, höchstens etwa ein Menschenalter, nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben sein. Das beweist die Art, wie 51–62 von den beiden Aposteln und von den Opfern der neronischen Verfolgung gesprochen wird: sie alle gehören zur jüngsten Vergangenheit, zu „unserer Generation“ (51). Freilich darf man mit der Entstehung des Schreibens nicht zu nahe an die eigentlich apostolische Zeit gehen. Das verbietet die schon festgefügte Theorie von der apostolischen Amtsfolge (42), weiter die Beobachtung, daß die ersten Amtsträger, von den Aposteln eingesetzt, bereits tot sind (44 f.), daß die Gemeinde von Korinth als alt bezeichnet wird (47 c), daß es in Rom Gemeindeglieder gibt, die von ihrer Jugend an bis zum Alter untadelhaft als Christen gewandelt sind (63 s). Mit diesen Beobachtungen kommt man mindestens gegen das Ende der zweiten christlichen Generation. Eine genauere Ansetzung erlaubt 11. Die dort erwähnten Fährlichkeiten und Drangsale sind auf eine Verfolgung der römischen Gemeinde zu deuten. Diese Verfolgung muß eine spätere als die neronische gewesen sein, auf die 51–62 zurücksieht. Nach unserer Kenntnis der frühchristlichen Geschichte kann es keine andere sein als die domitianische. Domitian hat gegen Ende seiner Regierung die Gemeinde zu Rom verfolgt. In einer Pause der Verfolgung oder gleich nach ihrem Ende, in der letzten Zeit Domitians oder am Anfange der Regierung Nervas, muß der Brief geschrieben sein, d. h. 95 oder 96 n. Chr. etwa.

I Clem. gibt sich von Anfang bis zu Ende als ein Schreiben der römischen Gesamtgemeinde, die vom ersten bis zum letzten Satze in der ersten Person der Mehrzahl redet. In der Ueberlieferung geht der Brief aber unter dem Namen eines bestimmten einzelnen Mannes, des Clemens, dessen Namen freilich nirgends in dem Briefe genannt wird: aber als τὴν διὰ Κλήμεντος γραφείσαν (ἐπιστολὴν ὁμῶν) bezeichnet schon Dionysius von Korinth bei Euseb. Kircheng. IV 23, 11 den I Clem. Die Ueberlieferung kann sehr wohl im Rechte sein. Wenn der Brief auch im Namen der römischen Gemeinde geschrieben ist, so ist er doch von einem einzelnen hervorragenden Manne verfaßt, wie schon der streng einheitliche Stil beweist, und der Verfasser mag sehr wohl Clemens geheißten haben; es war das ein Mann, der in der Zeit der zweiten Generation zu den Führern der römischen Gemeinde gehörte und der in der späteren Ueberlieferung als der zweite oder dritte Bischof von Rom erscheint. Leider wissen wir über ihn nichts näheres. Der Brief zeigt einen gewandten Homileten, der die LXX vorzüglich beherrscht, der aber auch Formen zeitgenössischer griechischer Redekunst anzuwenden weiß. Ueber den Augenblicksbedarf hinaus hat er ein literarisches Kunstprodukt geliefert, das die Form des echten Briefes sprengt und in breiten predigtartigen Gedankengängen und Ausführungen das Ideal rechten christlichen Lebenswandels zeichnet.

Die Zuschrift lehnt sich an die Zuschrift von I Cor an, ein sicher beabsichtigtes Zusammentreffen (vgl. 47 1–3) und an die von I Petr, den der Autor ebenfalls kennt. Der Briefschreiber nennt sich nicht mit Namen, die ganze Gemeinde ergreift das Wort, vgl. Mart. Polyc. tit. In παροικεῖν liegt die Vorstellung des vorübergehenden Aufenthaltes in der Fremde, vgl. auch I Petr 1 1, 17 2 11, Hebr 11 13 Herm. sim. 1. Zu κλητοῖς ἡγιασμένοις vgl. I Cor 1 2; die beiden Worte können einander gleichwertig sein, es kann aber auch das eine dem andern untergeordnet werden. Berufung und Heiligung erfolgt nach dem vorangehenden Heilswillen Gottes (29 1) durch den Herrn Jesus. Die Christen sind das neue, aber doch von Uranfang an erwählte Volk und ihre Entstehung ist durch die Erscheinung des Herrn be-



Die Gemeinde Gottes, die zu Rom als Beisassin wohnt, an die Gemeinde Gottes, die zu Korinth als Beisassin wohnt, an die Berufenen und nach dem Willen Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus Geheiligten. Gnade und Friede vom allmächtigen Gott her möge euch durch Jesus Christus in Fülle zuteil werden.

<sup>1</sup> Um der Fährlichkeiten und Drangsale willen, die uns plötzlich und rasch hintereinander gekommen sind, kümmern wir uns, nach unserer Meinung, erst etwas spät um die Streitigkeiten, die bei euch entstanden sind, Geliebte, und um die für die Auserwählten Gottes unpassende und befremdliche Empörung, die häßliche und gottlose, die ein paar vorschnelle und freche Leute bis zu einem solchen Grade von Torheit angeflammt haben, daß euer ehrwürdiger und berühmter und allen Menschen liebenswerter Name gewaltig geschädigt worden ist.

<sup>2</sup> Denn wer, der als Gast bei euch weilte, hat nicht euren herrlichen und festen Glauben erfahren, eure besonnene und milde christliche Frömmigkeit bewundert, die großartige Weise eurer Gastfreundschaft rühmend verkündet und eure vollkommene und sichere Er-

dingt. παντοκράτωρ, öfters im Briefe, vgl. 23 324 604 622, auch 85; das Wort selten in der urchristlichen Literatur, mit Ausnahme von Apoc, aber häufig in LXX. **I 1—III 4** Einleitung; Die Veranlassung des Schreibens; einst und jetzt. **I 1** Die Entschuldigung kann nur auf Verfolgungen gehen, die die römische Gemeinde betroffen haben. Die neronische liegt in weiterer Vergangenheit, auf sie wird 5 und 6 hingewiesen. Da 51 die Gemeinde sich noch zur Generation der neronischen Märtyrer zählt, so muß hier auf Domitians Bedrückungen hingewiesen sein. Ueber sie vgl. Lightfoot I 104—114, Knopf Nachapost. Zeitalter 88—96, dann Preuschen Analecta I<sup>2</sup> 11 und die dort angegebene Literatur. — Dio Cassius LXVII 14, weiter Euseb. KGesch. III 17—20, I Petr und Apoc sind die Hauptquellen, von denen Dio gerade die römische Verfolgung bezeugt. Hinzutritt die Monumentalüberlieferung der Katakomben (vgl. O. Marucchi Handb. d. christl. Archäol. Dtsch. v. Segmüller 36 ff.). Die römische Christenverfolgung Domitians liegt sicher erst gegen Ende seiner Regierung. Sie hat nach unsrer Stelle plötzlich eingesetzt und mehrmals zugegriffen. τὰ ἐπιζητούμενα παρ' ὑμῖν πράγματα sind „die Dinge, die bei euch in Frage stehen“, ja nicht: „die Dinge, um die von euch bei uns angefragt worden ist.“ ἀλλοτρίας καὶ ξένης: I Clem. liebt die zweigliedrigen Näherbestimmungen, gleich das folgende bringt eine ganze Anzahl ähnlicher Bildungen. Ueber die στάσις läßt das folgende, namentlich von 40 ab, noch einiges nähere erkennen: es ist eine Erhebung der Gemeinde gegen ihre Amtsträger, von denen einige abgesetzt worden sind; vgl. Einleitung S. 42. Daß die Rädelsführer nur wenige (ὀλίγα πρόσωπα) sind, sagt noch deutlicher 47 a. ἀξιαγάπητος vgl. auch 217. Die gehäuften Zusammensetzungen mit ἀξιο- sind hellenistisch, von Xenophon ab zu beobachten. Ignatius liebt sie sehr. ἀξιαγάπητος vgl. noch Ign. Philad. 52. Zu der rhetorisch übertreibenden Ausdrucksweise πᾶσιν ἀνθρώποις vgl. I Thess 18, Ign. Eph. 81. — βλασφημηθῆναι AH (βλασφημεῖσθαι) KK 1, aber βλαφθῆναι LS. **2** gibt die Begründung zu σεμνὸν κτλ. insonderheit zu πᾶσιν ἀνθρώποις. Beachte hier und im Nächstfolgenden die praktische, ethische, ganz und gar unmystische Art des von I Clem. vertretenen Christentumes. παρεπιδημεῖν = auf kurze Zeit an einem

kenntnis selig gepriesen? Denn ohne Ansehen der Person pflegt ihr<sup>3</sup> alles zu tun, in Gottes Satzungen wandeltet ihr, waret euren Vorgesetzten gehorsam und erwieset euren Aeltesten die gebührende Ehrfurcht. Die Jüngeren hieltet ihr zu bescheidener und ehrbarer Gesinnung an. Den Frauen befahlet ihr, alle Obliegenheiten mit untadeligem, ehrbarem und reinem Gewissen zu verrichten und dabei ihre Männer in der gebührenden Weise zu lieben; auch lehrtet ihr sie, sich in den Schranken der Unterordnung zu halten, das Hauswesen ehrbar zu versehen, in jeder Hinsicht verständig zu sein. Ihr alle waret demütig und in<sup>2</sup> keiner Weise hoffärtig, gehorchtet lieber, als daß ihr befahlet, gabet

fremden Orte weilen, vgl. I Petr 11 211 Hebr 1113. Von auswärts kamen viele Fremde aus den verschiedensten Anlässen nach der *bimaris Corinthus*. Die Kunde von dem Streite mag durch römische Christen, die Korinth besucht hatten, nach Rom gekommen sein. Das seltenere Wort *πάνταρετος*, das in der frühchristlichen Literatur, auch LXX sonst fehlt, liebt Clem., vgl. 28 457 573 604, vgl. noch Lucian Philopseudes 6; Philo De migratione Abrahami 95, p. 541 M.; Euseb. KGesch. I 217 IV 228. *πίστις* ist möglichst weit zu fassen: der christliche Glaubensstand. *εὐσέβεια*, wie die Beiwörter beweisen, geht schon in die Praxis hinüber. Das Wort ist der ersten Schicht der urchristlichen Literatur fremd, es ist ausgesprochen hellenistisch, vgl. zu I Tim 22. I Clem. gebraucht es und seine Verwandten öfters, vgl. 23 111 151 324 503 612 621. Zur Gastfreundschaft war im vielbesuchten Korinth besondere Gelegenheit, vgl. zur Sache noch nachher 107—128. *γνώσις* ist ebenfalls praktisch: es ist vor allem die Kenntnis des göttlichen Willens; wie dieser, eben durch Gnosis, aus dem AT, seiner Hauptquelle, zu ermitteln ist, zeigt I Clem. breit und ausführlich. 3 Es folgt in der äußeren Form einer Schilderung, die von der ganzen Gemeinde handelt, eine Art Haustafel. Zu dieser Form, die auch 216—8 wiederkehrt und die aus der ethischen Ueberlieferung des Hellenismus stammt, vgl. zu Did. 49—11 auch Excurs hinter Col 41. — Die bibelgriechische (LXX) Redensart *πρόσωπον λαμβάνειν* ist aus dem NT bekannt; das hier gebrauchte Adverbium noch I Petr 117 Barn 412. Gerechtigkeit und Furchtlosigkeit innerhalb der Gemeinde wird rühmend hervorgehoben, sie ließ sich von niemandem impornieren. — *νόμοις* mit L Clem. Al., *νόμοις* AHS. — Die *ἡγούμενοι* der Gemeinde, die 216 wiederkehren, faßt man am besten als die Amtsträger und die führenden Charismatiker, also = die Geehrten von Did. 152, auch I Clem. kennt ihnen *τιμή* zu. *ἡγούμενοι* noch Hebr 137.17.24, *προηγούμενοι* Herm. vis. II 26 III 97 (anders I Clem. 57 372 f. 604, wo *ἡγούμενοι* weltliche römische Obrigkeit bedeutet). Die *πρεσβύτεροι* hier sind den gleich danach folgenden *νέοι* gegenüber nicht Amtspersonen, sondern die ältere, führende Schicht innerhalb der Gemeinde, einige von ihnen waren noch mit Paulus und Petrus zusammen gewesen und hatten die neronische Verfolgung mit erlebt. — In dem Frauenideal sind Züchtigkeit, Unterordnung, Zurücktreten aus der Oeffentlichkeit die Hauptzüge. Es ist antikes Frauenideal, das hier gezeichnet wird und das auch ganz ähnlich in den übrigen Haustafeln des Urchristentums erkennbar wird. II Die Schilderung kehrt wieder zur Allgemeinheit zurück. Unterordnung, Demut, Friedensliebe werden im folgenden aufs neue stark hervorgekehrt. 1 Zu *ἡδίων διδόντες* vgl. Act 2035. — Da mit HLSKK1 *Χριστοῦ*, nicht mit A *θεοῦ*, zu lesen ist, müssen die *ἐφόδια* übertragen gefaßt werden: nicht des Leibes Nahrung und Notdurft, sondern geistliche Wegzehrung, *καὶ προσέχοντες* muß zum Vorhergehenden gezogen werden,

freudiger, als daß ihr nahmet, an dem, was euch Christus für eure Pilgerreise darbot, liebet ihr euch genügen und nahmet es in acht; seine Worte schlosset ihr sorgfältig ins Herz ein, und seine Leiden <sup>2</sup> standen euch vor Augen. So war allen tiefer und beglückender Friede und unauslöschliche Sehnsucht nach Wohltun verliehen, und der heilige <sup>3</sup> Geist ward reichlich über alle ausgegossen. Voll heiligen Vorhabens, in guter Zuversicht, mit frommem Vertrauen strecktet ihr eure Hände zum allmächtigen Gotte empor, ihn anflehend, er möge euch gnädig <sup>4</sup> sein, wenn ihr wider Willen in etwas gefehlt hättet. Tag und Nacht mühtet ihr euch für die ganze Bruderschaft ab, auf daß durch (eure) barmherzige Gesinnung und innere Anteilnahme die Zahl seiner Er-

und die λόγοι αὐτοῦ sind die Worte Christi; der Sinn ist: demütig waret ihr, ohne euch zu überheben, ihr ordnetet euch lieber unter, als daß ihr andern befahlt, gabt lieber von eurem irdischen Gute, als daß ihr nach seiner Vergrößerung strebtet. Denn es lag euch ja nichts an äußerem Besitze: Christus gab euch ein Zehrgeld anderer Art: an dem liebet ihr euch genügen und nahmt es in acht. Seine Worte nahmt ihr zu Herzen usw. So gefaßt, gibt die Stelle eine feine Spitze: mit τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ wird die Betrachtung vom Irdisch-Materiellen weg auf das höhere Gebiet des geistigen und religiösen Lebens gelenkt, und es wird gezeigt, worin einst der die Korinther beglückende Reichtum bestand, vgl. zu der Stelle noch Knopf, I Clem. S. 85—93. ἐνστερνίζεῖν ist spätes Wort. Die Wendung τὰ παθήματα κτλ. wird wohl Erinnerung an Gal 31 sein. ■ Merkwürdig nimmt sich in der gleichen Reihe mit den übrigen Aussagen καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔχουσιν κτλ. aus. Bei Paulus, Johannes und bei andern Frömmigkeitstypen des Urchristentums ist der Geist das Erste, Grundlegende, aus dem alles wächst, vor allem das sittliche Leben; bei dem Römer, der zwar die Geistesgaben noch kennt (131 381 f. 485), erscheint er, wenigstens an dieser Stelle, als eine Belohnung des ethischen Handelns, als eine Art von conscientia bona consequens. Das entspricht dem rationalen Moralismus des Schreibens vollständig. <sup>3</sup> zeichnet das Gebet um Sündenvergebung. Die Christen sündigen nur ἄκοντες, aber natürlich kommen Sünden bei ihnen vor, vgl. gleich nachher 6. Zur Form ἱλεων, das die attische Deklination beibehält, vgl. Radermacher Gram. 52, Blaß-Debrunner Gram. § 44. <sup>4</sup> Die hier gemeinte Mühe ist sicher nicht bloß Gebet, sondern auch werktätige Hilfe von der Art, wie sie die römische Gemeinde selber treibt, vgl. das ausdrückliche Zeugnis des Dionysius von Korinth über die Römer bei Euseb. IV 2310: . . . πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὅδε μὲν τὴν τῶν θεομένων πενίαν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχήθεν ἐφοδίων. Die ἀδελφότης ist hier wie I Petr 217 59 (Polyc. Phil. 101) die ganze christliche Bruderschaft. Die Lesart μετ' ἐλέους ist jetzt vollständig sicher, C mit seinem μετὰ δέους steht allein. συνείδησις kann schwer von Gott verstanden werden, etwa als Mitwissen, Einwilligung Gottes, sondern es muß, wie sonst immer, vom Gläubigen aus gedeutet werden: das innerliche Bewußtsein einer auferlegten Verpflichtung. Dies Bewußtsein hat die korinthische Gemeinde, nicht die ἀδελφότης, und es geht auf die Verpflichtung, den andern helfen zu müssen. Bei den Korinthern ist auch das Erbarmen zu suchen. Zum ἀριθμὸς τῶν ἐκλεκτῶν vgl. 582 592; der Ausdruck klingt prädestinarianisch, I Clem. ist aber weit von die-



wählten gerettet werden möchte. Lauter und ohne Falsch waret ihr 3 und truget einander das Böse nicht nach. Aller Zwist und alle Spal- 6 tung war euch verhaßt. Ueber die Sünden der Nächsten truget ihr Leid, ihre Fehltritte sahet ihr als eure eignen an. Keine Guttat ließet 7 ihr euch reuen, zu jedem guten Werk waret ihr bereit. Mit tugend- 8 reichem und verehrungswürdigem Wandel geschmückt, tatet ihr alles in der Furcht Gottes. Die Gebote und Forderungen des Herrn waren »auf die Tafeln eures Herzens geschrieben«. Ruhm und Fülle war 3 euch in vollem Maße verliehen, da aber trat ein, was geschrieben steht: »Er aß und trank und ward dick und stark — da schlug der Geliebte »aus«. Daher stammt Eifersucht und Neid, Streit und Zwist, Verfol- 2

ser Auffassung entfernt. 5 Anklang an Paulinisches könnte in *εὐκρινεῖς καὶ ἀκέραιοι*: vorliegen, vgl. Phil 1 10 2 15. *ἀμνησίκακος* mit seinen nächsten Verwandten ist ein hellenistisches Wort, ebenso die mit *μνησικακεῖν* unmittelbar zusammenhängenden Bildungen, während dies Verbum selbst, der Keim der ganzen Gruppe, schon bei Herodot und den Attikern vorkommt. *ἀμνησίκακος* vgl. noch (I Clem. 62 2) Herm. mand. (8 10) 9 3, Philo De Josepho 246, p. 75 M, Nicolaus Damasc. (Müller Fragm. Histor. Graec. III 439): *ἀμνησίκακος ἦν πρὸς τοὺς κρατηθέντας*. 6 hat besonderen Bezug auf den Streit innerhalb der korinthischen Gemeinde. 7 *ἀμεταμέλητος* im aktiven Sinne erst seit Aristoteles. Zu *ἐτοιμοὶ κτλ.* vgl. Tit 3 1. Das Lob in 7 ist bereits, wie es sich für den Schluß der ganzen Schilderung geziemt, ganz allgemein gehalten. Und das gleiche gilt von 8. In diesen Worten zeichnen die Römer ihr Ideal des Christenstandes. Beachte wieder den Moralismus. Zum Schlusse von 8 vgl. Prov 7 3 *ἐπίγραφον δὲ (sc. τοὺς ἐμοὺς λόγους) ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου*. Die Zusammenstellung *προστάγματα καὶ δικαιώματα* scheint aus der Liturgie zu stammen, vgl. 58 2 (liturgische Stelle), dann Apostol. Constit. VIII 5 5 im Gebet für die Katechumenen: (*ὦνα*) . . . διδάξῃ αὐτοὺς τὰ *προστάγματα αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα*. III Im Gegensatz zu dem erfreulichen Einst steht das häßliche Jetzt. Es wird bedeutend kürzer beschrieben als jenes, aus Zartgefühl, dann weil der Verf. zu seinem Thema, den Mahnungen, kommen will, endlich weil im folgenden noch allerlei Gelegenheit gegeben ist, auf die Schäden der korinthischen Gemeinde genauer hinzuweisen. 1 gibt in Anführung aus heiliger Schrift, Deut 32 15, den Umschwung an: als der Höhepunkt erreicht war, trat mit dem Uebermut der Sturz ein. *πλατυσμός*, wörtlich Ausdehnung, Ausbreitung, übersetzt in LXX *נִפְתָּר* (Ps 118 45) oder *נִפְתָּר* (Ps 17 20 117 5 u. a.). Das Wort ist wohl als Bibelwendung des Schriftstellers zu beurteilen, da es zwar auch in der Profanliteratur in übertragener Bedeutung vorkommt, aber tadelnd: Großtuererei. 2 Beachte hier und in 3 und 4 die Form der Sätze. Es ist eine nicht sehr deutliche Anaphora: *ἐκ τούτου — οὕτως — διὰ τοῦτο*, auch soll die paarige Neben- oder Gegenordnung in diesen Sätzen wirken; von *ζῆλος* wird ausgegangen (2), mit *ζῆλος* geendet (4). — *ζῆλος* ist hier und im folgenden die Eifersucht auf Ansehen, Stellung, Vorzüge des andern. In ihr wird die Quelle des Streites der Korinther gesehen. 4 7 5 2 tritt wie 3 2 *φθόνος*, 6 4 *ἔρις* daneben. Gute Parallele zu dem hier bekämpften innergemeindlichen *ζῆλος* ist Herm. Sim. VIII 7 4: *ζῆλος περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός* oder Epikt. Encheir. 19: . . . *ἰδὼν τινα προτιμώμενον ἢ μέγα δυνάμενον ἢ ἄλλως εὐδοκίμουντα*. — *ζῆλος* ist übrigens metaplastisch, *ὁ* und *τό* (Radermacher Gram. 52; Blaß-Debrunner Gram. § 51), I Clem. braucht

3 gung und Unordnung, Krieg und Gefangennehmung. So erhoben sich die Ungeehrten wider die Geehrten, die Ruhmlosen wider die Ruhmvollen, die Unverständigen wider die Verständigen, die Jungen wider 4 die Älteren. Deswegen ist Gerechtigkeit und Friede in weiter Ferne, weil jeder die Furcht Gottes verlassen hat und im Glauben an ihn schwachsichtig geworden ist, auch nicht mehr in den Satzungen seiner Gebote wandelt und ein Christi würdiges Leben führt, sondern weil jeder nach den Begierden seines schlechten Herzens dahingeht, von ungerechter und gottloser Eifersucht erfüllt, durch die ja auch »der »Tod in die Welt kam«.

Denn also steht geschrieben: »Und es begab sich nach etlicher »Zeit, daß Kain Gott ein Opfer darbrachte von den Früchten der Erde; »und auch Abel brachte dar von den Erstlingen der Schafe und ihrem

beide Formen nebeneinander, vgl. 34 52.4 . . . gegen 48 61.2. διωγμός, ἀκαταστασία (= Unordnung, Aufruhr, hellenistisches Wort, vgl. noch 141 43 6) πόλεμος und αἰχμαλωσία sind natürlich von Zuständen innerhalb der Gemeinde zu verstehen. αἰχμαλωσία ist übertreibend und bildlich, wie auch πόλεμος; die Absetzung der Amtsträger, damit ihre Herabminderung, ihre Einflußlosigkeit, mag als αἰχμαλωσία erscheinen. 3 Licht und Schatten wird von dem Römer sogleich kräftig verteilt. Er und seine Gemeinde nehmen wie schon 11 aufs Entschlossenste die Partei der Abgesetzten und ihres Anhangs. Vgl. noch Js 35 προσκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτερον, ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον. 4 διὰ τοῦτο greift auf 1 zurück. Anaphora, vgl. oben 2. Beachte auch hier wieder den Moralismus. δικαιοσύνη, ein bei Clem. gern gebrauchtes Wort, ist hier der Zustand der Gemeinde, in dem sie vor Gott bestehen kann, εἰρήνη, Gabe Gottes oben 22; zum Satze vgl. noch Js 59 14 καὶ ἡ δικαιοσύνη μακρὰν ἀφέστηκεν. πίστει αὐτοῦ, der gen. ist obj. und bezieht sich auf Gott; gemeint ist das Zutrauen zu Gott, das Vertrauen, das man ihm, seinen Geboten und Verheißungen entgegenbringt. — νόμιμα schon 13. — πολιτεύεσθαι, der im ganzen Griechentum so oft nachzuweisende Ausdruck, wird in der Koine oft sehr abgeschliffen gebraucht = περιπατεῖν, vgl. noch 61 211 Phil 1 27, weiter Proclus Typi epistolares (Hercher Epistologr. Graeci 13): οἶδα μὲν ὡς εὐσεβῶς ζῆς καὶ σεμνῶς πολιτεύῃ. Mit ζῆλος beginnt die Reihe 32, mit ζῆλος endet sie und damit ist das Stichwort des neuen Abschnittes erreicht. Zur Vorstellung, daß der Tod durch Eifersucht in die Welt gekommen ist, vgl. Sap. 2 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον und Theophil. ad Autolye. II 29: ὁ σατανᾶς . . . ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσεν θανατῶσαι αὐτοὺς φθόνῳ φερόμενος, ἥνίκα ἑώρα τὸν Ἀβελ εὐ-αρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τὸν καλούμενον Κάιν, ἐποίησεν ἀποκτείνειν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβελ, καὶ οὕτως ἀρχὴ θανάτου ἐγένετο εἰς τὸνδε τὸν κόσμον . . . I Clem. freilich sieht die neidische Eifersucht nicht beim Teufel, sondern bei Kain.

DER ERSTE HAUPTTEIL KAP. IV—XXXIX. DAS GOTTESFÜRCHTIGE LEBEN. IV 1—VI 4 Gegen Eifersucht. Die Mahnung erfolgt in der Form einer ausführlichen Beispielreihe, deren einzelne Glieder darten sollen, wie heillos und verderblich die Eifersucht ist, durch die die Bösen zu schwerer Strafe und die Guten zu großem Schaden kommen. Die Reihe ist sorgfältig angelegt, sie beginnt mit den ἀρχαία ὑποδείγματα (51), den Beispielen aus den heiligen Büchern des AT und geht mit der Urzeit, Kain, anfangend der Zeitfolge nach bis David (41—13), es schließen sich die „Beispiele

»Fette. Und Gott sah gnädig herab auf Abel und seine Gaben, auf Kain 2  
 »und seine Opfer achtete er nicht. Und Kain ward sehr betrübt und 3  
 »sein Antlitz ward finster. Und Gott sprach zu Kain: warum bist du 4  
 »voll Trauer, und warum ist dein Antlitz finster? Nicht wahr, wenn  
 »du in rechter Weise dargebracht, aber nicht in rechter Weise geteilt  
 »hast, hast du gesündigt? Bleib ruhig, zu dir kehrt es zurück, und du 5  
 »wirst darüber herrschen. Und Kain sprach zu seinem Bruder Abel: 6  
 »Laß uns über Feld gehen. Und es begab sich, da sie auf dem Felde  
 »waren, da erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn  
 »tot.« Seht ihr, Brüder, Eifersucht und Neid hat Brudermord verur- 7  
 sacht. Wegen Eifersucht floh unser Vater Jakob vor dem Angesichte 8  
 seines Bruders Esau. Eifersucht bewirkte, daß Joseph bis zum Tode 9  
 verfolgt ward und in Knechtschaft geriet. Eifersucht zwang Moses 10  
 vor dem Angesichte Pharaos, des Königs von Aegypten, zu fliehen, als  
 er von seinem Stammesgenossen zu hören bekam: »Wer hat dich denn  
 »zum Richter oder Schiedsmann über uns gesetzt? Willst du mich  
 »etwa umbringen, wie du gestern den Aegypter umgebracht hast?« Wegen 11

unseres Geschlechtes“ an: Leben der Apostel (Petrus und Paulus) und christliche Zeitgeschichte wird verwertet 51–62, und endlich, was auch später wiederkommt (37 2–4 55 1), wird die Heidenwelt mit Beispielen herangezogen 63 f., eine in einem altchristlichen Schreiben sehr bemerkenswerte Freiheit und Aufgeschlossenheit. Zur Form beachte noch: das erste Beispiel, aus der Urgeschichte, wird wegen seiner grundlegenden Wichtigkeit (3 4 δι' οὐ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) ganz ausführlich, mit breiter Anführung des heiligen Textes gebracht, die übrigen Beispiele erhalten nur je einen Satz. Die lange Reihe der Sätze, 3 7–6 4, ist anaphorisch gebaut: immer wieder erscheint an den Satzspitzen das zu Beweisende, ζῆλος und διὰ ζῆλος. Die Zahl der at. Beispiele beträgt sieben, die Zahl der in 5 und 6 aufgezählten ebenfalls sieben (drei in 5 und vier in 6), je siebenmal wird in 4 und in 5 f. der ζῆλος aufgeführt. Die ganze erste Mahnreihe ist also, wie zu erwarten, sorgfältig aufgebaut und eine gewisse rhetorische Kunst des Predigers zeigt sich in ihr. Ueber die große Vertrautheit des Verfassers mit dem AT, von der wir hier das erste Beispiel haben, vgl. vor allem Wrede und Harnack (oben Einleitung S. 42). 1–6 vgl. Gen 4 3–8. Das Zitat ist fast wörtlich, mit nur geringfügigen Abweichungen. Die LXX weicht hier stark vom Urtext ab. 3 τὸ πρόσωπον vielleicht mit C gegen τῷ προσώπῳ A LXX. 4 Den offenbar ganz entstellten Grundtext hat LXX so verstanden, daß Kain das Opfer wohl in der richtigen äußeren Form dargebracht, daß er aber nicht recht geteilt habe, d. h. daß er sich die guten Stücke behalten, Gott die schlechten gegeben habe. Die Väter bringen allegorische Umdeutungen der Stelle; sie erklären das ὀρθῶς δὲ μὴ διέλγῃς von der Lieblosigkeit des Kain gegen Abel oder überhaupt von seiner sittlichen und religiösen Verderbtheit, vgl. Iren. III 23 4 IV 18 3, Orig. Selecta in Gen zu 4 13 (Lommatzsch 8, 59). Aber ob Clemens bereits diese Auslegung kennt, ist ganz ungewiß. 8 Vgl. Gen 27 41 ff. ὁ πατὴρ ἡμῶν, im geistlichen Sinne; die Patriarchen sind die Väter des Christenvolkes, des pneumatischen Israel, vgl. noch 31 2 60 4, dann Rm 4 und Gal 3 7–18 Jac 2 31 Barn. 13 7, auch I Petr 3 6. 9 Vgl. Gen 37. 10 Vgl. Ex 2 11–22, insbesondere 2 14; LXX hat ἀρχοντα statt κριτήν. 11 Vgl. Num 12; dort wird aber nur erzählt,



12 Eifersucht blieben Aaron und Mirjam außerhalb des Lagers. Eifersucht ließ Dathan und Abiron lebendig in die Unterwelt hinabfahren,  
13 weil sie wider den Diener Gottes Moses aufstanden. Wegen Eifersucht mußte David nicht nur den Neid der Fremden dulden, sondern er ward auch von Saul, dem Könige Israels, verfolgt.

5 Doch um mit den Beispielen der Vorzeit aufzuhören, laßt uns zu den Kämpfern der jüngsten Vergangenheit übergehen. Nehmen wir  
2 die tapferen Vorbilder unseres Geschlechts. Wegen Eifersucht und Neid wurden die größten und gerechtesten Säulen verfolgt und kämpften bis zum Tode. Stellen wir uns die guten Apostel vor Augen: den  
3.4 Petrus, der wegen ungerechter Eifersucht nicht eine oder zwei, sondern viele Fährlichkeiten ertrug und so nach Ablegung seiner Zeugenschaft

daß Mirjam außerhalb des Lagers blieb (12<sup>14</sup> f.). *ὁ θεράπων τοῦ θεοῦ*, ein oft gebrauchter Titel für Moses, vgl. schon Ex 4<sup>10</sup> 14<sup>31</sup> u. a.; dann I Clem. 43<sup>1</sup> 51<sup>3</sup>—5 53<sup>5</sup> Barn. 14<sup>4</sup> u. a. 12 Vgl. Num 16. In diesem und dem vorhergehenden Beispiele leidet nicht der Fromme, der von andern verfolgt wird, sondern der Frevler selber. 13 Vgl. I Reg 19—29, insonderheit noch 18<sup>9</sup> und 29<sup>1</sup>—11. Die *ἀλλόφυλοι* sind die Philister, I Reg 22<sup>10</sup> 29<sup>1</sup>—4 V und VI Dem at. Beispiele treten die zeitgenössischen zur Seite, die der Geschichte des jungen Christentums entnommen sind 51—62: die Apostel, insbesondere Petrus und Paulus, die Märtyrer insgesamt, und unter ihnen besonders eine Gruppe von Frauen, fünf Glieder, vom Verf. deutlich so beabsichtigt und durch das fünffache *διὰ ζῆλον(ς)* gekennzeichnet. Daran schließen sich die beiden Glieder 63 f., um die Siebenzahl auch der zweiten Reihe voll zu machen. V 1 Bei *ἐγγιστα* darf man sich nicht vorstellen, als ob der Tod der großen Apostel und die neronische Verfolgung, die jetzt als Beispiele gebracht werden, soeben erst erfolgt wären, wobei dann I Clem. womöglich vor 70 geschrieben sein müßte. *ἐγγιστα* wird im Gegensatz zu den eben gebrachten *ἀρχαία ὑποδείγματα* angewendet und wird sogleich durch *τῆς γενεᾶς ὑμῶν* ins richtige Verständnis gesetzt. Wenn der Brief um 96 geschrieben ist, dann gehören die Ereignisse unter Nero noch zu den Erlebnissen des gegenwärtigen Geschlechtes. Eine genaue Parallele zu 51 ist Muratorisches Fragment Z. 74, wo der Autor von Hermas sagt, er habe *nuperrime* (nämlich im Gegensatz zu den alten Propheten) *temporibus nostris* geschrieben. Dabei liegen wohl 40 Jahre zwischen der Vollendung des Hermasbuches und der Zeit des Fragmentes. Vgl. noch Irenäus, der V 30<sup>3</sup> von der Apoc Joh sagt: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. Die Christenverfolgungen sind durch *ζῆλος* und *φθόνος* entstanden: Haß, Neid und Eifersucht der Welt gegen die Gotteskinder! Beachte noch den Anklang *γενεᾶς: γενναία*. *γενναίος* wird an der Stelle bevorzugt, vgl. noch 56 62. 2 Die Säulen stammen sicher aus Gal 2; es sind nicht bloß die Apostel, denn die kommen gleich danach, sondern sie und noch andere Führer der früheren Zeit: etwa Stephanus, der Herrenbruder Jakobus u. a.: alle Hervorragenden, die Verfolgung getroffen hat, vgl. auch noch Hebr 13<sup>7</sup>. 3 Der Verf. denkt an die Apostel im engern Sinne, die Zwölf und Paulus. Von Leiden aller Apostel weiß er, oder er nimmt solche von vornherein als selbstverständlich an; vgl. etwa Act 5<sup>40</sup> 12<sup>2</sup> I Cor 4<sup>9</sup>—13 (was I Clem. von allen Aposteln verstand), dann das mögliche Martyrium des Zebedäussohnes Johannes, endlich die apokryphen Apostellegenden u. a. 4 und 5 Aus

zu dem ihm gebührenden Orte der Herrlichkeit wanderte. Wegen 5 Eifersucht und Streitsucht zeigte Paulus den (Weg zum) Kampfpreise geduldigen Ausharrens: in Banden war er siebenmal, verjagt, gesteinigt 6

der Reihe der dreizehn Apostel werden die beiden hervorragendsten Männer herausgehoben: Petrus und Paulus. Der Grund dafür ist einmal ihr hohes Ansehen, dann aber auch dies, daß sie mit der römischen Gemeinde in Zusammenhang stehen. Daß Paulus in Rom war, auch daß er dort unter Nero hingerichtet wurde, war allbekannt. Aber auch der römische Aufenthalt des Petrus und sein Martyrium dort kann schwer bezweifelt werden. Zum Martyrium des Petrus überhaupt vgl. I Petr 5<sup>1</sup> (?) Joh 21<sup>18 f.</sup> II Petr 1<sup>14</sup>, Dionysius von Korinth bei Euseb. II 25<sup>8</sup>, Fragm. Mur. Z. 37 als älteste Zeugnisse; zum römischen Aufenthalt und römischen Martyrium des Petrus, die sich gegenseitig bedingen, vgl. I Petr 5<sup>13</sup> (Babylon = Rom), Ignat. Rm 4<sup>3</sup>, Papias bei Euseb. II 15<sup>2</sup> III 39<sup>15</sup>, Dionysius von Korinth und Gajus bei Euseb. II 25<sup>7 f.</sup>, Porphyrius bei Macarius Magnes III 22 (vgl. Harnack Mission I<sup>3</sup> 63, 2); vgl. noch die Artikel Petrus in Haucks Realencycl. <sup>3</sup> 15 (Siefert), Relig. in Gesch. u. Gegenw. 4 (Knopf), Peter in Encycl. Biblica 4 (Schmiedel). Wenn aber Petrus und Paulus hier als erhabene Beispiele gefeiert werden, so liegt das nicht nur an ihrer Verbindung mit Rom, sondern auch an der mit Korinth: beide waren in Korinth tätig. Der an sich sehr fragliche Aufenthalt des Petrus in Korinth wurde sicher schon sehr früh aus Stellen wie I Cor 1<sup>12</sup> 3<sup>22</sup> 9<sup>5</sup> erschlossen, Dionysius von Korinth bei Euseb. II 25<sup>8</sup> weiß bereits: ἄμφω (Petrus und Paulus) καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν. 4 Petrus steht voran, wie gewöhnlich in der Zusammenstellung. Von den Mühen des Petrus wissen wir, da wir sein Leben so wenig kennen, nichts genaueres, vgl. aber soeben zu 3. In μαρτυρήσας liegt nicht nur ein Hinweis auf die in Treue erlittenen *πόνος*, sondern auch eine Andeutung des Martyriums, da doch die Hinfahrt des Vollendeten sogleich genannt wird. Zum *ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* vgl. sogleich nachher 7, Herm. Sim. IX 27 auch Act 1<sup>25</sup>, und wie sich die Anschauung von den Ruheplätzen, die die Seligen schon jetzt haben, mit der Totenauferstehung und der realistischen Eschatologie (I Clem. 23—26) verträgt, zeigt gut Iren. V 31<sup>2</sup>: αἱ ψυχὰι ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον (+ *invisibilem* Lat.) τὸν ὀρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ ἐκεί μετρί τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα, καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τοῦτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὁψιν τοῦ θεοῦ. 5—7 Der Hinweis auf Paulus steht an zweiter Stelle, ist aber bedeutend länger. Das Leben des Paulus war eben bewegter und inhaltsreicher als das des Petrus, auch wußte man mehr von ihm. Deutlich tritt aber neben dem Hinweis auf die Abscheulichkeit des *ζῆλος* noch ein zweites an dem Beispiel heraus: die Herrlichkeit der *ὑπομονή*, die am Anfang und Ende 5 und 7 ausdrücklich genannt wird. Das Beispiel hat zwei Spitzen. Der Empfehlung der *ὑπομονή*, die auch vorher und nachher noch anklingt, wird indes nicht weiter nachgegangen; doch sollte diese leuchtende Tugend der Glaubenshelden nicht unerwähnt bleiben. 5 *ὑπομονῆς βραβεῖον*, die Bilder vom Wettkampf sind bei Paulus selber beliebt und in der Popularphilosophie der Zeit sehr häufig, vgl. Lietzmann zu Rm 9<sup>16</sup>, Wendland Literaturformen 357, 1. *ἔδειξεν* (H oder *ὑπέδειξεν* A): er zeigte, wie man den Preis erlangt. ■ Wie die gerade siebenmalige Fesselung berechnet ist, wissen wir nicht. *φυγαδεύειν* hier verjagen, nicht feierlich mit Urteil verbannen, zur Sache vgl. II Cor 11<sup>32</sup> (Act 9<sup>25</sup>) Act

wurde er, als Herold trat er im Osten und im Westen auf, und deswegen hat er herrlichen Ruhm für seinen Glauben geerntet. Denn die ganze Welt hat er Gerechtigkeit gelehrt, bis zum äußersten Westen ist er vorgedrungen, und vor den Machthabern hat er sein Zeugnis abgelegt: so ward er dann aus der Welt genommen und wanderte an den

9<sup>80</sup> 13<sup>50</sup> 14<sup>6</sup> 17<sup>10.14</sup> 20<sup>3</sup>. Der ganze Bericht der Act ist Beleg für das φυγαδεύειν. Zu λησασθείς vgl. II Cor 11<sup>25</sup> Act 14<sup>(5)</sup> 19. Als κήρυξ wird Paulus in den Past. bezeichnet II Tim 1<sup>11</sup>. Schöne Parallele, auch sachlich, ist Epiktet Diss. III 22<sup>69</sup> vom echten Kyniker: ἄγγελος καὶ κατὰ σκοπὸς καὶ κήρυξ τῶν θεῶν. Das Wort bedeutet hier einfach Prediger, vgl. gleich nachher 7<sup>6</sup> f. κηρύσσειν. 7 Der weite Umfang des paulinischen Missionsgebietes wird gezeichnet: ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, ὅλον τὸν κόσμον, τέρμα τῆς δόσεως. Der letzte Ausdruck kann in einem stadtrömischen Schreiben schwerlich anders verstanden werden als so, daß der Verfasser von einer Wirksamkeit des Paulus westlich von Rom reden will. Am besten paßt er für eine Predigt in Spanien.

I Clem. 54—7 ist für die Geschichte des Lebensausganges der beiden Apostel sehr wichtig. Mit Joh 21<sup>18</sup> f. zusammen ist I Clem. 54 die älteste Stelle der Ueberlieferung, die vom Martyrium des Petrus redet, vgl. weiter die oben angeführten Stellen; vom Ende des II Jhrh. ab ist die Ueberlieferung fest und oft bezeugt. Als Ort des Martyriums wird nie ein anderer wie Rom genannt, und zwar soll Petrus in Rom sich als Apostel aufgehalten haben. Wahrscheinlich setzt schon I Clem. 54 den römischen Aufenthalt und das römische Martyrium des Petrus voraus; I Petr 5<sup>13</sup> führt den Apostel nach Rom, ebenso Ign. Rm 4<sup>3</sup>, vgl. dann Dionysius a. a. O., Irenäus III 1, Tertullian De praescriptione 36, Clemens von Alexandria und Gaius von Rom bei Euseb. II 15<sup>2</sup> 25<sup>7</sup> VI 14<sup>6</sup>, die apokryphen Petrusakten u. a. m. — Auch für das Martyrium des Paulus ist I Clem. 55 f. das älteste Zeugnis. An dieser Stelle als einem Hauptbeweisstück hängt weiter die Hypothese der sogenannten „zweiten Gefangenschaft“ und der spanischen Reise. Hat Paulus wirklich bis zum τέρμα τῆς δόσεως missioniert, dann muß er aus der in seinen Briefen und in Act 28 bezeugten Gefangenschaft frei gekommen sein und hierauf seinen alten Plan (Rm 15<sup>24</sup>) ausgeführt haben. Von der spanischen Reise des Paulus (*profectione Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis*) redet ausdrücklich das Muratorianum Z. 38 f. Wichtig für die Entscheidung der Frage ist weiter, wie man die Angaben der Pastoralbriefe einschätzt, II Tim 4<sup>16</sup> f. und dann vor allem die Stellen von I Tim und von Tit, die den Apostel in einer Lage zeigen, welche wir in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht unterbringen können, vgl. besonders Tit 3<sup>12</sup>. Zur ganzen vielbehandelten Frage nach dem Lebensausgange der beiden großen Apostel vgl. H. Lietzmann Petrus und Paulus in Rom 1915; E. Dubowy Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien (Biblische Studien 19, 3) 1914; A. Bauer Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom Wiener Studien 38, 270—307.

7 ἡγούμενοι vgl. schon 1<sup>3</sup>, nur sind dort die innergemeindlichen, hier die weltlichen Führer gemeint, wie auch 37<sup>2</sup> f. und 60<sup>4</sup>. An diesen beiden Stellen scheint das Wort im engeren Sinne die römischen Kaiser zu bezeichnen, vgl. namentlich 60<sup>4</sup>. Aber wie 32<sup>2</sup> und 51<sup>5</sup> beweisen, kann das vieldeutige Wort auch die Großen im Reiche, die *magistratus* bezeichnen. Dann denkt der Verf. eben nicht nur an das Zeugnis des Paulus vor dem kaiserlichen Gerichte in Rom, sondern auch an sein Auftreten etwa vor Sergius Paulus, Gallio, Felix, Festus, Agrippa und andern Männern, darunter auch solchen, deren Namen wir nicht kennen. ὑπογραμμός Koinewort, das



heiligen Ort, das größte Vorbild von Geduld. Zu diesen Männern 6 hinzu, die einen heiligen Lebenswandel geführt haben, ward eine große Menge von Auserwählten versammelt, die wegen Eifersucht vielfache Schmach und Qual erduldeten und so zu überaus herrlichen Vorbildern in unserer Mitte wurden. Wegen Eifersucht wurden Frauen verfolgt, die als Danaiden und Dirken gräßliche und gottlose Mißhandlungen erduldeten und dadurch zum sichern Ziele im Glaubenswettkampfe gelangten und herrlichen Ehrenpreis empfangen, obwohl sie doch

zum Nachfahren Vorgezeichnete, die Vorlage zum γράφειν (= schreiben, zeichnen, malen), dann überhaupt Vorbild, Muster, vgl. II Macc 2<sup>28</sup> I Petr 2<sup>21</sup> Polyc. Phil. 8<sup>2</sup>. Zum Stile von 5—7, der langen Reihe von lobenden Partizipien vgl. die Enkomien in hellenistischen Ehrendekreten, z. B. Dittenberger Or. inscr. II 529: Μάρκον Ἀντώνιον Σεργία Ῥούφον . . . διασημότατον καὶ . . . λαμπρότατον, πάσας μὲν λειτουργίας διεξεληθόντα, ἐν πάσαις δὲ φιλοτιμίαις εὐδοκιμήσαντα, ἄρξαντα καὶ θιασαρχήσαντα πολλάκις, ἀγορανομήσαντα πλεονάκις, πονταρχήσαντα ἐν τῇ μητροπόλει Πόντου Νεοκαισαρείᾳ, πολλὰ μὲν καὶ μεγάλα ἔργα κατασκευασάμενον δι' ἐπιμελείας, πολὺ δὲ πλείονα ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ, πρῶτον μὲν ἀνοίξαντα τὸ γυμνάσιον, ἀρχιεραζόμενον usw., vgl. weiter 537, oder 542: Τι. Κλ. Προκίλλιον γαλατάρχην Τι. Κλ. Βόκχου γαλατάρχου υἱόν, χειλιάρχησαντος ζ' (= ἐπτάκις) ἀρχιερέως β', σεβαστοφάντου, ἀγωνοθέτου, πάσας ἀρχὰς καὶ λειτουργίας καὶ ἐπιδόσεις ἐκτελέσαντος τῇ πατρίδι usw. **VI** 1 und 2 Der ermahnende Hinblick geht weiter von den hohen Führergestalten der Apostel zu schlichteren Märtyrern, die Roms Gemeinde noch gekannt und gesehen hat. Wieder ist es die neronische Verfolgung, an die zuerst und vor allem zu denken ist. Aber natürlich sind spätere, unter den Flaviern (Domitian) hingerichtete Blutzugeen nicht ganz auszuschließen. Wegen ἐν ἡμῖν 1 (wir = die römische Gemeinde) und wegen der deutlichen Anspielung auf das Amphitheater 2 wird festzuhalten sein, daß es römische Martyrien sind. 1 Kommentar zur Stelle ist vor allem Tac. Ann. XV 44: πολὺ πλῆθος = *multitudo ingens*: *πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις* = *pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi, aut flammandi atque, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur; hortos suos ei spectaculo Nero obtuleral et circense ludicrum edebat*. Beachte wieder die Doppelart des Beispiels: Warnung vor ζῆλος, aber auch ὑπόδειγμα κάλλιστον! Statt Dat. *πολλαῖς αἰκίαις* κτλ. liest L und vielleicht K K 1 den Akk. *πολλὰς* κτλ., mit παθόντες verbunden. 2 Den Hinweis auf herrliche Taten auch der schwachen Frauen liebt die zeitgenössische Rhetorik: *non tamen adeo virtutum sterile saeculum, ut non et bona exempla prodiderit: comitatae profugos liberos matres, secutae maritos in exilia coniuges* Tac. Hist. I 3, vgl. auch die Beispiele todesmutiger heidnischer Frauen bei Tert. Ad mart. 4, Apolog. 50 und die Beispiele der univirae De exhort. castit. 13. Die vielbehandelte Dunkelheit des Satzes ist *Δαναῖδες καὶ Δίρκαί*; die Worte sind in allen Zeugen (außer K 1, der hier verstümmelt ist) einstimmig überliefert, Konjekturen (die man bei Lightfoot z. St. findet) sind unnötig. Im römischen Amphitheater wurden grausame Hinrichtungen, schwere Qualen und Verstümmelungen im Gewande mythologischer Darstellungen vorgenommen. Die reiche Mythologie, auch die alte Sage, gab vielen Stoff, der blutdürstigen stadtrömischen Bevölkerung Abwechslung zu bieten. Vgl. schon die oben angeführte Stelle bei Tacitus, die immerhin als Parallele in Betracht kommt, dann Tert. Apol. 15 (für Karthago): *Sicherlich seid ihr frömmere im Theater, wo über*

3 schwach am Leibe waren. Eifersucht entfremdete Frauen ihren Männern und änderte das Wort unseres Vaters Adam: »Dies nun ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch«. Eifersucht und Streit hat große Städte zerstört und gewaltige Völker ausgewurzelt.

*menschliches Blut, über den Unrat der Gestraften eure Götter hintanzien und den Verurteilten Stoffe und Fabeln (zur Darstellung) bieten. Oft auch werden die Verurteilten in die Masken eurer Götter gesteckt. Wir sahen einstmals (im Theater) die Entmannung des Attis, jenes Gottes aus Pessinus; ein andrer, der lebendig brannte, stellte den Herkules dar. Wir belachten bei den scherzhaften Grausamkeiten der Mittagskämpfer einen Merkur, der mit glühendem Eisenstempel die toten Leiber prüfte und den Bruder des Juppiter, der mit eisernem Hammer die Leichname der Gladiatoren zerschmetterte.* Im Jahre 80 schrieb bei Gelegenheit der Einweihung des Flavischen Amphitheaters Martial die Epigramme seines *Liber spectaculorum*: Bei diesen Einweihungsspielen wurde die Hinrichtung eines berühmten Räubers, des Laureolus aufgeführt; der betreffende wurde ans Kreuz geschlagen und ein kaledonischer Bär fraß ihm die Glieder ab (epigr. 7); einen gestürzten Dädalus zerriß ein lukanischer Bär (ep. 8); ein Herakles fuhr auf einem Stier in den Himmel (ep. 16); einen Orpheus, der mit einer wundersamen Theaterdekoration von wandelnden Felsen und Bäumen, gebändigten Tieren und Vögeln aufgetreten war, zerriß am Ende ein Bär (ep. 21). Vgl. zu diesen Darstellungen noch Friedländer *Römische Sittengeschichte* II<sup>8</sup> 412 f. Wenn an unserer Stelle von Frauen gesprochen wird, die als Dirken litten, so ist das nach dem Gesagten leicht zu verstehen: Dirke, von dem Brüderpaare Amphion und Zethos an die Hörner des Stieres gebunden und zu Tode geschleift („Farnesischer Stier“), konnte leicht dargestellt werden. Unklar bleibt freilich, was wir uns unter den Danaiden vorzustellen haben. Die Strafe der Danaustöchter war, in der Unterwelt ein durchlöcherter Faß anzufüllen. Das konnte, dargestellt, die grausamen Gelüste des Amphitheaters nicht befriedigen. Aber vielleicht war in furchtbarem Massenmorde dargestellt, wie Lynkeus die Danaiden erschlug. Wahrscheinlicher aber ist, daß irgendwelche grausigen Varianten von Tod oder Tartarusstrafen der Danaiden eingeführt wurden, vgl. oben bei Martial den gestürzten Dädalus, den Herakles, den Orpheus. — βέβαιος δρόμος, der Punkt der Rennbahn, wo der Lauf entschieden, der Sieg gesichert ist, das Ziel. 3 und 4 bringen allgemeine Beispiele, die auch die Profangeschichte einschließen. Es sind Gemeinplätze, die nach dem Vorhergehenden ziemlich abfallen, aber sie machen die Siebenzahl voll. Der erste Satz spricht eine Erfahrung aus, die auch im gewöhnlichen Leben gemacht wird. Beim zweiten Satze kann der Verf. an alle möglichen politischen Ereignisse denken. Hat er die Christenverfolgungen auf ζῆλος zurückgeführt, dann kann er diesen auch bei jedem Kriege und jeder großen Umwälzung als Triebfeder entdecken: an Babylonier, Assyrer, Lydier, Meder, Perser, Aramäer, Ägypter, Griechen, Karthager, Gallier usw., an Troja, Babylon, Sardes, Milet, Sybaris, Karthago, Tarent, Numantia, Korinth, Artaxata u. v. a. mag gedacht sein, und sicher auch an den Untergang des jüdischen Gemeinwesens und die Zerstörung Jerusalems unter Vespasian, für die alten Christen das größte zeitgenössische Ereignis. VII 1—VIII 5 Von der Buße. Der Teil beginnt mit einer kurzen Umbiegung der mitzuteilenden Mahnungen auf die ermahnende Gemeinde selber (7 1), dann wird wieder durch Geschichtsbetrachtung (Beispiele und Zitate) gezeigt, daß Gott immer bereit war, die Buße anzunehmen, zu der sein heiliger Wille zu allen Zeiten die Menschen

Dies, Geliebte, schreiben wir nicht nur zu eurer Ermahnung, sondern auch zu unserer eigenen Aufmunterung. Denn in denselben Schranken sind (auch) wir, und derselbe Kampf liegt (auch) uns ob. Deswegen wollen wir die leeren und eitlen Gedanken dahinten lassen, nach der herrlichen und erhabenen Regel, die uns überliefert ist, leben und auf das achten, was gut und was wohlgefällig und was vor unserm Schöpfer angenehm ist.

Laßt uns auf das Blut Christi schauen und erkennen, wie kostbar es seinem Vater ist, weil es, um unseres Heiles willen vergossen, der ganzen Welt die Gnade der Buße brachte. Laßt uns durch alle Geschlechter wandeln und erkennen, daß von Ge-

aufgerufen hat (7<sup>2</sup>—8<sup>5</sup>). **VIII 1** Die Mitteilung zeigt sehr deutlich, wie der Verf. sich bewußt ist, über den vorliegenden Anlaß hinauszugreifen und eine allgemein gültige Mahnrede zu halten; Reue und Buße ist überall, auch in Rom, nötig. Vgl. entsprechend 62<sup>1</sup> f. — σκάμμα ist der mit Sand bedeckte Übungsplatz in den Gymnasien oder Palästren, der seinen Namen (v. σκάπτειν) entweder daher hat, daß er tief ausgehoben war oder daß er mit tiefen Gräben umzogen war. Wir haben hier eines der vielen von der Atheletik hergenommenen Bilder, die die christliche Paränese aus der Diatribe übernommen hat, vgl. zu Rm 9<sup>15</sup>—17 I Cor 9<sup>24</sup>—27, dann Wendland Literaturformen 357, 1; zu σκάμμα vgl. noch Epict. Diss. IV 8<sup>26</sup>: εἰς τοσούτο σκάμμα προσκαλεῖτο (Sokrates) πάντα ἐντιναοῦν. **2** und **3** umschreiben die Aufforderung, Buße zu tun: 1. die nichtigen und leeren Gedanken abtun; 2. nach der erhabenen Regel, die uns überliefert ist, leben; 3. das Gott Wohlgefällige tun. Unter den κεναὶ καὶ μάταιαι φροντίδες wird man vor allem bei Erinnerung an das Vorhergehende, Eifersuchts- und Streitgedanken verstehen müssen, vgl. 9<sup>1</sup>. Aber der Ausdruck ist nicht darauf beschränkt. Die Zusammenstellung κενὸς καὶ μάταιος öfters, vgl. Job 20<sup>18</sup> Os 12<sup>1</sup>; Plutarch Artaxerxes 15: οὐ γὰρ . . . ἐκόντισσα κενὸν καὶ μάταιον, Ders., Adv. Coloten 17: (ἀρετάς), κενὰς καὶ ματαιὰς καὶ παραχῶδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας. — Das Wort κενὸν liegt kaum in der Fortsetzung des Bildes vom σκάμμα, so daß es die Meßschnur oder das Maß des athletischen Sprunges oder Laufes bedeutete; dafür ist das Wort zu abgegriffen. Auch spricht die Näherbestimmung durch εὐκλεῆ, σεμνόν und τῆς παραδόσεως mehr für die allgemeine Fassung: Regel, Richtschnur. τῆς παραδόσεως, weil im AT und in der Christenheit vom Herrn und den Aposteln her bereits überliefert (vgl. Loofs Dogmengesch. 478. 87). **3** Die Antwort auf die emphatischen Fragen (Ps 132<sup>1</sup>: ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνόν, ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφούς ἐπὶ τὸ αὐτό; vgl. noch I Tim 2<sup>3</sup>) ist kaum: Buße, sondern es sind die einzelnen Stücke des christlichen Lebensideals gemeint, wie es im folgenden gezeichnet wird: Buße, Glauben, Gehorsam, Demut, Gastfreundschaft usw. Aber die Buße ist von alledem ein wichtiges, weil grundlegendes Stück. Ihr Wert und ihre Notwendigkeit wird im folgenden so dargelegt, daß zuerst auf den Opfertod Christi hingewiesen wird, der die Buße ermöglicht hat (7<sup>4</sup>), dann auf die stete Gelegenheit, die Gott jedem Geschlechte gab, damit es Buße tue (7<sup>5</sup>—8<sup>1</sup>), endlich (8<sup>2</sup>—5) auf die grundsätzliche Bereitschaft Gottes, jederzeit auf Buße hin Verzeihung zu gewähren. **4** Damit die Buße zustande kommt, ist es nicht nur nötig, daß der Mensch seinen Willen ändere, sondern Gott muß ihm seine Sünden vergeben und damit seine Buße annehmen. Dies aber bewirkt der Tod Jesu, der um des allgemeinen Heiles willen erfolgt ist; sein Blut ermöglicht die Sündenvergebung. Zu τίμῳ vgl. I Petr 1<sup>19</sup>. **5** Aber I Clem. geht über die allge-



schlecht zu Geschlecht der Herr denen, die sich ihm zuwenden wollten, Gelegenheit zur Buße gegeben hat. Noah predigte Buße und die darauf hörten, wurden gerettet. Jonas weissagte den Niniviten Zerstörung, sie aber taten Buße wegen ihrer Sünden, erweichten durch ihr Flehen Gott und erlangten Verschonung, obwohl sie nicht zum Volke Gottes gehörten. Die Diener der göttlichen Gnade haben durch den heiligen Geist über die Buße gepredigt, und er selbst, der Herr des Alls, hat von der Buße mit einem Schwur gesprochen: »So wahr ich lebe, spricht der Herr, nicht will ich den Tod des Sünders, sondern daß er Buße tue.« Dabei hat er noch einen milden Urteils-

mein christliche Durchschnittsanschauung weit hinaus und spricht von steter allgemeiner Sündenvergebung. Die Grenzen zwischen Altem und Neuem schwinden, und es ist fast unmöglich zu sagen, was denn eigentlich der Sinn und der Vorzug des Christentums gewesen ist, vermutlich die größere Allgemeinheit, Sicherheit und Wirkungskraft. — In jedem Geschlechte von Anfang der Welt an hat Gott Gelegenheit zur Buße gewährt, die βουλούμενοι ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν wurden gerettet. Beachte den Rationalismus und Moralismus; keine göttliche ἐκλογή hier. Zu μετανοίας τόπον vgl. Hebr 12<sup>17</sup> Sap. 12<sup>10</sup> Tatian Ad Graecos 15<sup>3</sup>, dann noch I Clem. 63<sup>1</sup>. 6 Noah ist im hellenistischen Judentum zum Bußprediger der Menschheit geworden, vgl. Josephus Ant. I 74: Νῶχος δὲ τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτῶν δυσχεραίνων καὶ τοῖς βουλευμασιν ἀηδῶς ἔχων ἐπειθεῖν ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν διάνοιαν αὐτοὺς καὶ τὰς πράξεις μεταφέρειν, ὁρῶν δὲ οὐκ ἐνδιδόντας . . . δέισας μὴ καὶ φονεύσωσιν αὐτὸν μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν τούτοις συνοικουσῶν ἐξεχώρησε τῆς γῆς, Orac. Sib. I 127 ff.: καὶ τῇ μὲν θεῷ αὐτὸς ἀπ' οὐρανόθεν φάτο τοιαῦτα. Νῶε, δέμας θάρσυνον ἐδὼν λαοῖσι τε πᾶσιν Κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες . . ., vgl. dann 150—170 die Bußpredigt des Noah; II Petr 2<sup>5</sup>, auch I Clem. 9<sup>4</sup>, Theoph. ad Autol. III 19. Es hörte auf ihn nur sein Haus, und gerettet wurden die acht Seelen, I Petr 3<sup>20</sup>, vgl. II Petr 2<sup>5</sup>. σώζειν natürlich nicht nur von der Errettung des Lebens gebraucht, sondern vom Heile des Erwählten überhaupt, von der Teilnahme an den υπερβάλλουσai καὶ ἐνδοξοῖ δωρεαῖ (23<sup>2</sup>, vgl. 23—25). 7 Ein Beispiel für Rettung von Heiden durch die Buße, das einzige, das Clemens aus der vorchristlichen Zeit bringt und bringen kann: Jona 3. Die σωτηρία, die den Nineviten zuteil wird, ist natürlich dieselbe, die den vorchristlichen Frommen zuteil wurde, vgl. ἐσώθησαν vom Noahhause in 6. Clemens denkt sehr heidenfreundlich, und er bindet auch das Heil nicht an Christus. Zu καταστροφή vgl. Jona 3<sup>4</sup>: καὶ Νινευὴ καταστροφῆσεται. ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ = Heiden; das Eigentumsvolk Gottes ist Israel, vgl. auch 29<sup>2</sup> f. und Eph 2<sup>12</sup>. — **VIII 1** Die λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ sind die Propheten. Jeder von ihnen hat wie Noah und Jona zur Buße gerufen. So erfüllt sich 7<sup>5</sup>: ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ. 2—5 Zum Erweis der grundsätzlichen Bereitschaft Gottes, dem Sünder zu verzeihen, werden zwei Anführungen gebracht. Die erste hat größere und geringere Anklänge an Ezech 33<sup>11</sup> 18<sup>30</sup> f. Ps 102<sup>11</sup> f. Jerem 3<sup>19.22</sup> und Js 1<sup>18</sup>. Sie wird aber nicht eine Zusammensetzung aus diesen Stellen sein, sondern eine Anführung aus einem unbekannten Apokryphon, das mit at. Material arbeitete. Der Hauptgrund für diese Annahme ist der, daß Js 1<sup>18</sup> gleich nachher in seinem richtigen, ursprünglichen Zusammenhange erscheint. 2 γνώμην ἀγαθήν: der Spruch ist gut, wegen der

spruch hinzugefügt: »Tut Buße, Haus Israel, über eure Gottlosigkeit. 3  
 »Sprich zu den Söhnen meines Volkes: Wenn eure Sünden von der  
 »Erde bis zum Himmel reichen, und wenn sie röter denn Scharlach  
 »und schwärzer denn Sacktuch sind, und ihr euch zu mir wendet aus  
 »voller Seele und sprecht: Vater! so will ich euch erhören wie ein  
 »heiliges Volk.« Und an einem andern Orte sagt er also: »Waschet 4  
 »und reiniget euch, tut die Bosheiten von euren Seelen vor meinen  
 »Augen hinweg. Lasset ab von euren Bosheiten, lernt Gutes tun,  
 »trachtet nach Gericht, steht dem Unterdrückten bei, schafft den Wai-  
 »sen Recht und helfet der Witwe Sache, und dann kommt und laßt  
 »uns miteinander rechten, spricht der Herr. Und wenn eure Sünden  
 »wie Purpur sind, so will ich sie weiß wie Schnee machen, und wenn  
 »sie wie Scharlach sind, so will ich sie weiß wie Wolle machen; und  
 »wenn ihr willig seid und auf mich hört, so sollt ihr des Landes Gut  
 »genießen, wenn ihr aber nicht willig seid und nicht auf mich hört,  
 »so soll euch das Schwert fressen. Denn der Mund des Herrn hat  
 »also gesprochen.« Alle seine Geliebten will er demnach der Buße teil- 5  
 haftig werden lassen, die er nach seinem allmächtigen Willen festge-  
 setzt hat.

Deswegen wollen wir seinem erhabenen und herrlichen Willen 9  
 gehorsam sein, als Schutzflehende seines Erbarmens und seiner Güte  
 uns niederwerfen und uns seinem Mitleide anbefehlen, von der eitlen  
 Mühe aber und der Zwietracht und der todbringenden Eifersucht ab-

trefflichen Verheißung, die er bringt. 3 κόκκος ist die Scharlachfarbe, die  
 das Altertum aus den gesammelten und getrockneten Weibchen der Kermes-  
 schildlaus (*Coccus ilicis*) gewann, vgl. Riehm Handwörterbuch unter Car-  
 mesin; das gleich nachher vorkommende Eigenschaftswort κόκκινος (Mt 27 28  
 Apoc 17 3 f. 18 12. 16 u. a.) ist im Neugr. einfach das herrschende Wort für  
 rot geworden, während ἐρυθρός nur der Buchsprache angehört; diese Ent-  
 wicklung zeigt schon die Koine, vgl. z. B. Epictet Dissert. III 22 10 IV 11 34;  
 „röter als Scharlach“ ist sprichw., vgl. Dromo bei Athenäus VI 240 D: τὸν  
 Τιθύμαλλον ἐρυθρότερον κόκκου περιπατοῦντ' ἐσθ' ὄραν. 4 ist Anführung aus  
 Js 1 16—20, fast wörtlich unser LXXtext. φοινικοῦς zusammengezogen aus  
 φοινίκης ist = πορφύρεος, weil die Purpurfärberei den Alten als phönikische  
 Erfindung galt und in Phönikien (Tyrus) in der höchsten Vollkommenheit  
 betrieben wurde. 5 ἐστίριξεν usw. geht auf die Zitate, den Schwur und  
 die Versprechungen. Mit πάντας τοὺς ἀγαπητοὺς wird noch einmal klar ge-  
 sagt, daß auch die Christen der Buße bedürfen, so gut wie in der Ver-  
 gangenheit die Israeliten und die etwa erwählten Heiden. IX—XII 8  
 Von Gehorsam, Glauben und Gastfreundschaft. IX 1 ist  
 der Uebergang vom Vorhergehenden und bringt noch eine sehr gute Be-  
 stimmung dessen, was auf der Seite des Menschen zur Buße gehört. Die  
 βούλησις ist der Gnadenwille Gottes, vgl. 8 5 βουλόμενος und βούλημα. Das  
 Wort ματαιοπονία ist wie andre mit ματαιο- zusammengesetzte, eine gut  
 hellenistische Bildung, vgl. Lucian Dial. mort. 10, 8: ἀμαθίαν καὶ ἔριν καὶ  
 κενοδοξίαν . . . καὶ ματαιοπονίαν . . . καὶ λῆρον . . . καὶ ὕθλους καὶ μικρο-  
 λογίαν . . . vgl. auch die Zusammensetzungen: ματαιοπονεῖν, ματαιοπόνος, μα-  
 ταιοπότης u. a. ματαιοπονία ist die Mühe, die an falsche, eigensüchtige

2 lassen.      Laßt uns auf die schauen, die seiner erhabenen Herrlich-  
 3 keit vollkommen gedient haben. Nehmen wir Enoch, der in Gehor-  
 4 sam gerecht erfunden und entrückt ward, ohne daß sich (eine Spur)  
 von seinem Tode fand. Noah, der gläubig gefunden ward, verkündete  
 durch seinen Dienst der Welt Wiedergeburt, und der Herr rettete durch  
 ihn die lebendigen Wesen, die einträchtig in die Arche gekommen

Ziele gesetzt wird, und die so mit ἔρις und ζήλος zusammen genannt werden kann. Zu ἔρις und ζήλος vgl. schon 3—6; von dorthier erklärt sich τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζήλος. Beachte in 91 die Rhetorik der Stelle, vier etwa gleichlange Kola, von denen drei auf αὐτοῦ enden. An der Spitze von 91 steht das Leitwort des folgenden: ὑπακούσωμεν, das andre verwandte Leitwort ist λειτουργεῖν. Drei Beispiele von untadligen gehorsamen Gottesdienern werden daran angeschlossen: Henoch, Noah, Abraham. Zu dieser Reihe vgl. Sir 44<sup>16—23</sup> und vor allem Hebr 11<sup>5—10</sup>, von woher I Clem. sie übernommen haben wird, denn er scheint auch im Einzelausdruck Berührung zu zeigen, vgl. vor allem ■ mit Hebr 11<sup>5</sup>, wo die Berührung im Wortlaut (μετετέθη, θάνατος) nicht durch Gen 5<sup>24</sup> vermittelt ist. δίκαιος scheint ein ständiges Beiwort des Henoch zu sein, vgl. Test. XII Patr. Levi 10, Juda 18, Dan 5, Benj. 9, aber auch Henoch 1<sup>2</sup> Henoch ist ein ἄνθρωπος δίκαιος, 12<sup>4</sup> ὁ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης, 14<sup>1</sup> sein Buch eine βίβλος λόγων δικαιοσύνης. Ueber die Beliebtheit des Henoch im jüdischen, später christlichen Wunderglauben vgl. Bousset Antichrist 134 ff., vgl. zu Henoch überhaupt die Register von Schürer Gesch. des jüd. Volkes<sup>3, 4</sup>, Bousset Relig. d. Jud.<sup>2</sup>, Volz Jüdische Eschatologie, auch Gunkel Genesis zu 5<sup>21—24</sup>. Von der reichen Legende macht aber I Clem. so wenig wie Hebr Gebrauch, er hält sich an die kurzen Angaben der Gen. 4 Wohl aber treten in den Angaben über Noah die Züge jüdischer Legende zutage, denn von der Predigt des Noah an die Welt weiß Gen 6 nichts, wohl aber Joseph. Ant. I 74 (31): Νῶχος δὲ τοῖς πρᾶττομένοις ὑπ' αὐτῶν δυσχεραίνων καὶ τοῖς βουλευμασιν ἀηδῶς ἔχων ἔπειθεν ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν διάνοιαν αὐτοῦς καὶ τὰς πράξεις μεταφέρειν . . . und vor allem Sib. Or. I 125—198: μόνος δ' ἐν πάντεσσι δικαιοτάτος καὶ ἀληθής Ἦν Νῶε πιστότατος καλοῖς τ' ἔργοισι μεμνηλώς. Καὶ τῷ μὲν θεὸς αὐτὸς ἀπ' οὐρανόθεν φάτο τοιαῦτα· Νῶε, δέμας θάρσυνον ἐδν λαοῖσι τε πᾶσιν Κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες usw., vgl. dann noch II Petr 2<sup>5</sup>: Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα. Die Wiedergeburt der Welt ist ihre Neuschöpfung nach der Sintflut, der Ausdruck geht hier natürlich nicht auf die Wiedergeburt der einzelnen Seele, auf die ἀναγέννησις. Den neuen Aeon hat Noah verkündet, vgl. den Gebrauch von παλιγγενεσία Mt 19<sup>28</sup> und dann Sib. Or. I 195 (in der Predigt des Noah): . . . καὶ δεῦτερος ἔσσειται αἰὼν. Das Wort παλιγγενεσία kommt wie das sinnverwandte ἀποκατάστασις in der stoischen Terminologie vor, wo beide dem Gedanken Ausdruck geben, daß in den sich ablösenden großen Weltperioden alle Dinge und Ereignisse bis ins kleinste hinein wiederkehren, eine Anschauung, die die Stoiker wieder von den Pythagoräern übernommen hatten. Vgl. Marc Aurel XI 1: . . . ἐτι δὲ περιέρχεται (sc. die Seele) τὸν ὅλον κόσμον . . . καὶ εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται καὶ τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει . . . Philo De aeternitate mundi 47 p. 501: καὶ μὴν οἱ γε τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου νομίζουσι . . . τοὺς ἀστέρας θεοὺς εἶναι und 76 p. 497: Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωϊκοῖς δόγμασιν ἰσχυρότες . . . τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς ὁσιώτερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ἡυτομόλησαν,



waren. Abraham, der »Freund« genannt ward, wurde gläubig<sup>10</sup> gefunden, darum daß er den Worten Gottes gehorsam war. Wegen<sup>2</sup> seines Gehorsams ging er aus seinem Lande und aus seiner Verwandtschaft und aus dem Hause seines Vaters, um statt eines karglichen Landes und einer schwachen Verwandtschaft und eines kleinen Hauses die Verheißungen Gottes zu erben. Denn er spricht zu ihm: »Geh<sup>3</sup> aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in das Land, das ich dir zeigen will; und ich will dich zu einem großen Volke machen und will dich segnen und deinen Namen groß machen, und du sollst gesegnet sein. Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.« Und wiederum, als er<sup>4</sup> sich von Lot schied, sprach Gott zu ihm: »Hebe deine Augen auf und sieh' von der Stätte, da du jetzt weilest, gegen Mitternacht und Mittag und Morgen und Abend. Denn all das Land, das du siehst, dir will ich es geben und deinem Samen ewiglich. Und ich werde deinen<sup>5</sup> Samen machen wie den Staub der Erde. Wenn jemand den Sand der Erde zählen kann, so wird auch dein Samen gezählt werden.« Und wiederum heißt es: »Gott führte Abraham hinaus und sprach zu<sup>6</sup>

vgl. endlich noch Philo Vita Mosis II 65 p. 144, wo von den ἀγαθοὶ ἄνδρες gesagt wird: παλιγγενεσίας ἐγένοντο ἡγεμόνες καὶ δευτέρας ἀρχηγέται περιόδου. An dieser Stelle, bei den Stoikern und I Clem. 9<sup>4</sup> hat das Wort kosmologischen Sinn, Mt 19<sup>28</sup> steht es in eschatologisch-messianischem Zusammenhange, Josephus spricht Ant. XI 66 von ἀνάκτησις καὶ παλιγγενεσία τῆς πατρίδος (also politisch-national) und über die sehr wichtige mystisch-individualistische Verwendung des Wortes vgl. Tit 3<sup>3</sup> (und den Excurs dazu Handbuch III 2). — I Clem. stellt sich wie II Petr die Sintflut als eine Vernichtung der alten Welt und als eine daran anschließende Neuschöpfung vor. Die gegenwärtige Welt wird durch Feuer, nicht durch Wasser, zugrunde gehen. — πιστὸς εὐρεθεὶς vgl. 10<sup>1</sup>: Glauben ist Gehorsam. διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ könnte auch mit πιστὸς εὐρεθεὶς verbunden werden, aber dann wäre wie 10<sup>1</sup> eher ἐν τῇ λειτουργίᾳ αὐτοῦ zu erwarten. In der zweiten Hälfte des Satzes ist ἐν ὁμοιοῖα mit deutlicher Beziehung auf die korinthische Zwietracht gesagt: die Tiere waren einträchtig, die Menschen sind es nicht, vgl. noch 20<sup>10</sup>: τὰ τε ἐλάχιστα τῶν ζώων κτλ. X Abraham als Held des Gehorsams. 1 φίλος (τοῦ θεοῦ), vgl. noch 17<sup>2</sup>, ist als Ehrenbeiname Abrahams dem Verf. offenbar geläufig. Er scheint in der jüdischen Legende bereits feststehend zu sein. In unserm Text der Gen kommt er nicht vor, vgl. aber, wie Jac 2<sup>23</sup> aus Gen angeführt wird; Philo De sobriet. 56 p. 401 führt Gen 18<sup>17</sup> in der Form an: μὴ ἐπικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ φίλου μου (LXX τοῦ παιδός μου); vgl. dann noch Js 41<sup>8</sup> II Chron 20<sup>7</sup> im masor. Text; auch Js 51<sup>2</sup> LXX: καὶ ἡγάπησα αὐτόν, Dan 3<sup>35</sup> LXX, Judith 8<sup>22</sup> (21) Vulg.: *dei amicus effectus est* IV Esr 3<sup>14</sup>: *dilexisti eum* Jubil. 19<sup>9</sup>: *denn er ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben* (vgl. auch 30<sup>20</sup>). Clem. Homil. XVIII 13: Ἀβραὰμ ὁ φίλος u. a. m. Im Islam führt Abraham den Ehrennamen *el-Khalil*, der Freund, und Hebron, die alte Abrahamstätte, heißt gegenwärtig *el-Khalil*. 3 Die Anführung stammt aus Gen 12<sup>1—3</sup> mit geringen Abweichungen von LXX. 4 und 5 vgl. Gen 13<sup>11—16</sup>. 6 vgl. Gen

»ihm: Siehe auf den Himmel und zähle die Sterne, kannst du sie etwa  
 »zählen? Also soll dein Same sein. Abraham aber glaubte an Gott,  
 7 »und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.« Seines Glaubens und  
 seiner Gastfreundschaft wegen ward ihm im Greisenalter ein Sohn ge-  
 11 dem Berge, den er ihm gezeigt hatte. Seiner Gastfreundschaft  
 und seiner Frömmigkeit wegen ward Lot aus Sodom gerettet, als all das  
 Land ringsum mit Feuer und Schwefel gerichtet wurde. Dabei hat  
 der Herr offenbar gemacht, daß er die, die auf ihn hoffen, nicht im  
 2 Stiche läßt, die Widerspenstigen aber in Strafe und Qual stürzt. Denn

15 f. Die Ausführungen von **X 7—XII 8** müssen mit dem Voranstehen-  
 den eng zusammengefaßt werden, denn die Beispielreihe läuft in zeitlicher  
 Aufeinanderfolge von Abraham zu Lot und von da zu Rahab, und sachlich  
 steht die πίστις und die damit eng verwandte εὐσεβεία in Behandlung (10 7  
 11 f. 12 f.). Aber ein Neues schiebt sich von 10 7 ab in die Beispiele.  
 ein: die Gastfreundschaft. Sie wird in den Mahnungen der sich ausdehnen-  
 den Weltkirche öfters eingeschräfft, vgl. Hebr 13 2 I Petr 4 9 I Tim 3 2 Tit  
 1 8 Herm. mand. VIII 10 sim. IX 27 2, vgl. auch schon I Clem 11. Warum  
 die vorbildliche Gastfreundschaft von Abraham, Lot und Rahab gerade an  
 unserer Stelle gelobt wird, ist nicht leicht zu sagen: entweder war der Verf.  
 mit dem erbaulichen Gedanken vertraut, daß diese at. Glaubenshelden auch  
 die schöne und beliebte Tugend der Gastfreundschaft zeigten, und er will  
 deshalb den Hinweis darauf nicht unterlassen, oder aber hatte er Grund  
 anzunehmen, daß die Korinther es neuerdings an der Gastfreundschaft fehlen  
 ließen, und daß die Mahnung mithin wohl angebracht sei. 7 Vgl. zur Gast-  
 freundschaft Abrahams Gen 18 (auch Hebr 13 2), zu Isaaks Geburt und  
 Opferung Gen 21 f. πίστις und ὑπακοή sind eng verwandte Wechselbegriffe,  
 vgl. 10 1. **XI** Lot als Beispiel von Gastfreundschaft und Frömmigkeit, sein  
 Weib als Gegenbeispiel von Zweifel und Zwietracht, vgl. Gen 19. εὐσεβεία,  
 das I Clem. ebenso wie εὐσεβής öfters braucht, muß für ihn hier in engster  
 Verwandtschaft mit πίστις stehen. Denn im folgenden wird mit ἐλπίζειν  
 ἐπὶ τὸν θεόν mittelbar erläutert, was πιστεύειν (und ὑπακούειν) ist. Zu dem  
 absoluten Nominativ, der nachgesetzt ist, vgl. Radermacher Gram. 17 f., 178 f.,  
 Blaß-Debrunner § 466 4 mit den dort angeführten Beispielen. ἐτεροκλινεῖς  
 = nach der andern Seite geneigt, abweichend, widerspenstig, soll hier den  
 Gegensatz zu Glauben, Gehorsam und, wie der nächste Satz zeigt, zu Ein-  
 tracht bezeichnen. 2 Das Beispiel für Bestrafung von Widerspenstigkeit  
 und Zweifelsucht ist Lots Weib. Ueber den Sinn von Gen 19 26 vgl. Gun-  
 kel Genesis z. St.: die Frau war ungehorsam und hat das Geheimnis der  
 Gottheit belauschen wollen. Sap. 10 7 steht: ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον  
 ἐστὶν κτεῖνα στήλη ἄλλος, hier wird also bereits Zweifelsucht als Beweggrund  
 des Weibes angenommen; Joseph. Ant. I 203 (11 4) sagt: ἡ δὲ Λώτου γυνὴ  
 παρὰ τὴν ἀναχώρησιν συνεχῶς εἰς τὴν πόλιν ἀναστρεφομένη καὶ πολυ-  
 πρᾶγμονοῦσα τὰ περὶ αὐτὴν, ἀπηγορευκότος τοῦ θεοῦ τοῦτο μὴ ποιεῖν, εἰς  
 στήλην ἄλων μετέβαλεν· ἱστορήσα δ' αὐτὴν, ἐτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει (dies  
 letzte erklärt εἰς τῆς ἡμέρας ταύτης und πάσαις ταῖς γενεαῖς an unserer  
 Stelle, man deutete eine aus Salzgestein bestehende Säule am Toten Meere  
 als Lots Weib, Iren. IV 31 3: *statua salis semper manens*, vgl. noch Gunkel  
 a. a. O.). Daß Lots Weib mit ihrem Manne uneins war, wird nirgends sonst  
 gesagt; der Zug ist aber dem Verf. wichtig, weil er ihn gegen den korin-

als sein Weib mit ihm (aus der Stadt) hinausging, die anderer Gesinnung war und nicht in Eintracht (mit ihm), ward sie zu einem Zeichen gesetzt, daß sie eine Salzsäule ward bis auf diesen Tag, damit es allen offenbar würde, wie die, welche eine geteilte Seele haben und an der Macht des Herrn zweifeln, verdammt und zu einem Warnungszeichen für alle Geschlechter gesetzt werden. Ihres Glaubens und 12 ihrer Gastfreundschaft wegen ward die Hure Rahab gerettet. Denn als 2 von Josua, dem Sohne des Nun, Kundschafter nach Jericho ausgesandt wurden, erfuhr der König des Landes, daß sie gekommen waren, sein Land auszukundschaften, und sandte Leute aus, die sie fangen sollten, damit sie nachher hingerichtet würden. Die gastfreundliche Rahab 3 aber nahm sie auf und verbarg sie im Obergemach unter die Flachsstengel. Als sich nun die Gesandten des Königs einstellten und sprachen: Bei dir sind sie eingekehrt, die unser Land auskundschaften wollen. Gib sie heraus, denn der König befiehlt es also, antwortete sie: Freilich sind die Männer, die ihr sucht, bei mir eingekehrt, aber sie sind gleich wieder weggegangen und ihre Straße weitergezogen, und dabei zeigte sie ihnen den entgegengesetzten Weg. Und zu den 5 Männern sprach sie: Wahrhaftig, ich erkenne, daß Gott, der Herr, euch dies Land überliefert, denn die Furcht und der Schrecken vor euch sind über seine Bewohner gefallen. Wenn ihr es nun einnehmt, so verschont mich und das Haus meines Vaters. Und sie antworteten 6 ihr: Es soll sein, wie du gesagt hast. Sobald du aber erkennst, daß wir heranrücken, ruf all die Deinigen unter dein Dach zusammen, und sie sollen verschont werden. Denn wer außerhalb des Hauses ge-

thischen Zwist verwenden kann, vgl. 9 4. Leichter verständlich ist *ἀσφυχία* und *δισταῖεν* als Gegensatz zu *πίστις*, vgl. oben Sap 10 7. Auch dieser Zug ist dem Verf. wichtig, denn er kommt nachher noch einmal ausführlich auf *ἀσφυχία* zu sprechen, vgl. 23—27 und die Erklärung dort. **XIII** Die Hure Rahab als Vorbild von Glauben und Gastfreundschaft, vgl. Jos 2. I Clem. bringt den at. Bericht mit nur ganz wenigen sachlichen Abweichungen, die Bereicherungen der Vorlage bedeuten; in der Form aber verfäht er sehr frei, indem er selbst die Reden mit seinen eigenen Worten wiedergibt. Im ganzen verkürzt er. Rahab wird Hebr 11 31 als Vorbild von Glauben, Jac 2 25 als Werkgerechte hingestellt, I Clem. verbindet Glauben und Tun, was ihm hier und anderwärts (vgl. 31—34) der Inhalt gottgefälligen Handelns ist. Da I Clem. schon vorher Berührung mit Hebr 11 zeigt, so mag er das Rahabbeispiel auch von dorthier haben. Rahab erscheint Mt 15 auch im Stammbaume Christi. 1 Den Glauben der Frau findet I Clem. natürlich in ihrem festen Zutrauen auf den Sieg des Gottesvolkes (12 5; in LXX noch weiter ausgeführt), ihre Gastfreundschaft darin, daß sie trotz offenkundiger Gefährdung des eigenen Lebens die Kundschafter rettete, über die Deutungen von Justin und Irenäus vgl. zu 7. Die Lesart *ἡ ἐπιλεγόμενη* vor *πόρνη* (HLS und die beiden Kopten) ist sehr alt, aber doch sicher nicht ursprünglich, A und Clem. Al. haben sie nicht; sie sollte die Rahab von ihrem anstößigen Berufe entlasten. 2 *ὅπως συλλημφθέντες θανατωθῶσιν* ist ein erweiternder Zusatz von I Clem., ebenso 4 *ὁποδείκνυσσα αὐτοῖς ἐναλλάξ*. 7 Nach Jos 2 18 ist die Sache etwas deutlicher so, daß die Kund-



7 funden wird, soll vernichtet werden. Und sie gaben ihr dazu noch ein Zeichen: sie solle nämlich aus ihrem Hause einen roten Faden hinaushängen. Dadurch taten sie kund, daß durch das Blut des Herrn all denen Erlösung zuteil werden solle, die an Gott glauben und auf  
8 ihn hoffen. Ihr seht, Brüder, daß nicht nur Glauben, sondern auch Prophetie in dem Weibe war.

13 Laßt uns also demütig sein, Brüder, und alle Prahlerci und Aufgeblasenheit und Torheit und allen Zorn ablegen, und laßt uns tun, was geschrieben steht. Denn es sagt der heilige Geist: »Der Weise

schafter der Rahab einen roten Faden lassen. Der Faden mag ein Schnuramulett sein, vgl. noch Gen 38 18, besonders die rote Farbe war und ist als Schutzfarbe sehr beliebt; möglich auch, daß es sich um einen Faden handelt, an dem ein festes Amulett getragen wurde. Das an sich weiter nicht auffällige Zeichen soll die Rahab, wenn die Israeliten in die Stadt eindringen, am Fenster befestigen. Ueber κόκκινος vgl. zu 8 s. προσέθεντο αὐτῇ δοῦναι σημεῖον kann auch übersetzt werden: sie trugen ihr auf, ein Zeichen zu geben. In dem rettenden roten Faden sieht I Clem. eine Prophetie auf das Blut des Christus. Ueber die Wirkung dieses Blutes vgl. 7 4. Zu der allegorischen Deutung vgl. auch Justin Dial. 111 4: καὶ γὰρ τὸ σύμβολον τοῦ κοκκίνου σπαρτίου, οὗ ἔδωκαν ἐν Ἱερικῷ οἱ ἀπὸ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ πεμφθέντες κατάσκοποι Παῦλ τῇ πόρνῃ, εἰπόντες προσδεῖσθαι αὐτὸ τῇ θυρίδι δι' ἧς αὐτοὺς ἐγάλασεν ὥπως λάθωσιν τοὺς πολεμίους, ὁμοίως τὸ σύμβολον τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐδήλου, δι' οὗ οἱ πάλαι πόρνοι καὶ ἄδικοι ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν σώζονται, ἅψασιν ἁμαρτιῶν λαβόντες καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες. Aehnlich, aber nicht so deutlich Iren. IV 20 12: *Sic autem et Raab fornicaria semetipsam quidem condemnans quoniam esset gentilis, omnium peccatorum rea, suscepit autem tres (!) speculatores, qui speculabantur universam terram, et apud se abscondit, Patrem scilicet et Filium cum Spiritu sancto. Et cum universa civitas, in qua habitabat, concidisset in ruinam canentibus septem tubicinis, in ultimis Raab fornicaria conservata est cum universa domo sua, fide signi coccini.* XIII 1—XIX 1 Von der Demut. Es ist ein längerer Abschnitt, eine kleine Abhandlung, die die schon im Vorhergehenden deutlich erkennbare Eigenart der clementinischen Predigtweise an sich trägt: die eigentliche Paränese ist kurz; in unserm Abschnitt umfaßt sie 13 1.3 14 1—3 15 1; sie wird erweitert und begründet 1. durch at. Mahn- und Drohworte 13 1.4 14 4.5 15 2—6, 2. durch Herrenworte 13 2, 3. durch eine lange, hier besonders sorgfältige Beispielreihe, die den Herrn 16, und die hervorragendsten at. Heiligen und Propheten bringt 17 und 18. Die Eigenart und die Gewandtheit des Homileten zeigt sich aufs beste in dem Abschnitt. Auch dies tritt hier besonders deutlich hervor, wie er ganz im AT lebt: nur eine Anführung aus Herrenworten findet sich (13 2), und das Beispiel der Demut des Herrn in 16 wird nicht mit irgendwelchen lebendigen Zügen der evangelischen Ueberlieferung, sondern mit dem Prophetenworte vorgeführt.

Sachlich ist vorweg zu bemerken: Die Ausführungen schließen sich sehr gut an den vorhergehenden Abschnitt an, dessen Stichwort Gehorsam und Glauben war. Gehorsam und Demut gegen Gott gehören aufs engste zusammen, vgl. noch 13 4 14 1, wo in der Paränese des von der Demut handelnden Abschnittes der Gehorsam empfohlen wird. Wenn I Clem. in der Bekämpfung der Gegner die Demut so stark betont, so erscheint bereits bei ihm das bekannte, späterhin so oft wiederholte Schema der Ketzernbestreitung: wer sich absondert und Spaltungen in der

»rühme sich nicht seiner Weisheit, noch der Starke seiner Stärke, »noch der Reiche seines Reichthums, sondern wer sich rühmt, der »rühme sich des Herrn, daß er ihn suche und Recht und Gerechtig- »keit übe.« Laßt uns vor allem eingedenk sein der Worte des Herrn

Gemeinde anrichtet, sei es nun in Lehr- oder in Verfassungsfragen, dem fehlt es 1. an Demut, 2. an Liebe, 3. an Einsicht, vgl. z. B. II Tim 3 2—4 und für die Demut insbesondere Ign. Eph. 5 3: ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἦδη ὑπερηφάνει. Sowohl den Mangel an Einsicht (13 1 ἀφροσύνην, 33 39 1 51 1 u. a.) als auch den an Liebe (49 f.) wirft I Clem. den Gegnern vor. Die Forderung der ταπεινοφροσύνη läßt I Clem. sich sehr angelegen sein, das Wort mit seinen nächsten Verwandten, ταπεινοφροεῖν und ταπεινόφρων kommt bei ihm (und Hermas) auffällig oft vor, wie nirgends sonst in den frühchristlichen Schriften, vgl. schon 21: πάντες τε ἐταπεινοφροεῖτε κτλ. Die Sache selber, die Forderung der Demut, kommt natürlich vor I Clem. schon oft vor, Jesus verlangt Demut, Paulus ist sehr eindringlich darin, gegenüber allerlei Hochmut, Prahleri und Aufgeblasenheit die Demut einzuschärfen, z. B. I Cor 4 7 13 4 Rm 12 3 Phil 2 2 ff. Aber schon vor Jesus und Paulus wird die religiöse Forderung der Demut nachdrücklich im Judentum erhoben, die Frommen und die Weisen sind demütig, vgl. z. B. Ps 50 19 καρδίαν . . . τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουθενώσκει und Sir 3 18: ὅσῳ μέγας εἴ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτὸν, καὶ ἐναντι κυρίου ἐδράσεις χάριν. Sicher ist, daß die althechristliche Forderung, demütig zu sein, in jüdischer und überhaupt orientalischer Religion vorbereitet ist, während sie echt griechischer Art ferner steht, obgleich sie der Sache nach natürlich in keiner entwickelteren Religion fehlen kann. Aber . . . θεοῦ, ὃ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ταπεινοῦται: μεθ' ἡμετέρας in den beiden Rachegebeten von Rheneia (Deißmann Licht v. Osten, \*316—318) ist in einer echt griechischen Inschrift unmöglich, das betreffende Stück ist jüdisch oder frühchristlich. Auch die Bedeutung ταπεινοφροσύνη = Demut ist nicht echt griechisch: das Wort und seine Verwandten sind in der hellenistischen Sprache, wo sie überhaupt erst auftauchen, Bezeichnungen für einen Mangel = Niedergeschlagenheit, Kleinmütigkeit: Josephus Jüd. Krieg IV 494 αἰτιαθεὶς ἐπὶ ταπεινοφροσύνῃ, Epict. III 24 16: ποῦ ἐτι κολακείας τύπος, ποῦ ταπεινοφροσύνης; I 9 10: . . . ὥπως μὴ ταπεινοφρονησῇτε μηδὲ ταπεινοὺς μηδ' ἀγενεῖς τινας διαλογισμοὺς διαλογισθεὶς αὐτοὶ περὶ ἑαυτῶν, Plut. De Alexandri fortuna II 4 εἰπομεν οὖν, ὅτι μικροὺς ἢ τύχῃ καὶ περιθεῖς ποιεῖ καὶ ταπεινόφρονας; doch vgl. auch Imm. Bekker Anecdota Graeca vol. I, S. 462: ἀτυφία: ταπεινοφροσύνη (also sensu bono).

1 Der kommunikative Plural geht weiter, vgl. die beiden vorhergehenden Paränesen, 7 2 f. 9 1, mit denen sich 13 1 in der Anlage eng berührt, vgl. dann weiter 13 3 15 1 19 2 u. s. f. Die Rhetorik ist denkbar einfach, mit οὖν und διό wird weitergeleitet. Zur Form vgl. noch 57 2. Der Uebergang vom Vorhergehenden ist hart und man versteht das οὖν nicht ohne weiteres. Doch ist πίστις sehr stark = ὑπακοή, und daran schließt sich ταπεινοφρονησόμεν leicht an. Der Partizipialsatz, der die Anweisung des Hauptsatzes auseinanderfaltet, enthält einen kleinen Katalog von eng verwandten Lastern. τύφος neutr., während sonst das masc. üblich ist, vgl. ähnlich ζῆλος 4 s. 11. 13 und 5 2. 4. 5. ἀφροσύνη, sofern es Torheit vom Menschen ist sich zu überheben, eine gut jüdische Anschauung, vgl. Ps 13 1: ἐπὶν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἐστὶν θεός u. a. רָחֵץ ist im AT bereits viel mehr ein sittlich-religiöser als ein geistiger Mangel, vgl. auch רָחֵץ und dann als Gegenstück רָחֵץ.

Zur ZITATIONSformel vgl. 16 2, die Anführung stammt wohl aus Jer 9 23 f. und I Reg 2 10. Mit kleinen Aenderungen und Verkürzungen stimmt der erste Teil, auch in der Reihenfolge der drei Glieder überein. Eine Schwierigkeit liegt im 2. Teile vor; I Reg 2 10 steht: ἀλλ' ἡ ἐν τούτῳ καυχᾶσθαι ὁ καυχώμενος, συνίεν καί

- 2 Jesus, die er, Milde und Geduld lehrend, sprach. Denn er hat also gesagt: »Erbarmt euch, auf daß ihr Erbarmen findet, vergebet, auf daß ihr Vergebung findet. Wie ihr tut, so wird euch getan werden. Wie ihr gebt, so wird euch gegeben werden. Wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden. Wie ihr milde seid, so werdet ihr Milde finden. »Mit welchem Maß ihr messet, mit dem wird euch gemessen werden.«
- 3 Mit diesem Gebote und mit diesen Vorschriften wollen wir uns demü-

γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς (Jer 9 24 weicht noch stärker von I Clem. ab). Andererseits zitiert Paulus I Cor 1 31: ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω (vgl. noch II Cor 10 17), berührt sich also eng mit I Clem. Ist I Clem. hier von I Cor abhängig, und woher hat Paulus sein Zitat, das so nirgends im AT steht? Haben beide aus verlorener Quelle (vgl. Exc. zu Gal 4 31) geschöpft? Sir 10 22: πλοῦσις καὶ ἔνδοξος καὶ πτωχός, τὸ καύχημα αὐτῶν φόβος κυρίου ist doch kaum die Quelle für Paulus? Zu der auffälligen Konstruktion μάλιστα μνημονεύοντες κτλ. vgl. den absoluten Nominativ in 111. Neben das Wort des heiligen Geistes im AT tritt die zweite lehrende und gesetzgebende Größe, der Herr. Die Schriften und der Herr geben die grundlegenden Weisungen für Glauben und Leben der Gemeinde. Die Worte Jesu sind heilig, unfehlbar und maßgebend, weil sie eben Worte des Meisters sind, nicht aber weil sie in heiliger Schrift, vom Geiste eingegeben, aufgezeichnet stehen; vgl. Jülicher Einleitung<sup>5</sup>. 6 § 34 f. 2 Auch unser Text bringt seine Anführung aus dem „Evangelium“ nicht mit γέγραπται oder einer ähnlichen Formel, sondern mit: (ὁ κύριος) εἶπεν. Entsprechend verfährt I Clem. an der andern Stelle, an der er deutlich und ausdrücklich ein Herrenwort bringt 46 7 f., vgl. dort auch das μνησθήτε τῶν λόγων. (Er zeigt darüber hinaus nur noch 24 5 ἐξηλθεν ὁ σπείρων einen Anklang an synoptische Tradition; 15 2, übrigens auch mit λέγει γάρ που eingeführt, ist Zitat im Zitat, Js in Herrenwort. Ueber diese Berührungen hinaus findet sich im Briefe keine Benützung von Herrenworten.) Die Anführung I Clem. 13 2 findet sich wörtlich Clem. Alex. Strom. II 18, 91 2, nur daß am Schlusse Clem. Alex. ἀντιμετρηθήσεται statt ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται hat: der alexandrinische Clemens führt aus dem römischen an und kommt für den ganzen Sachverhalt nicht als selbständiger Zeuge in Frage. Die Anführung in I Clem. sieht auf den ersten Blick so aus, als ob sie aus Mt 7 1 f. Lc 6 36—38 entlehnt wäre, vgl. noch Mt 5 7 6 14 Lc 6 31, aber die Berührungen sind ganz und gar nicht wörtlich, und die Glieder ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, weiter ὡς χρηστεύσεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν haben weder bei Mt noch bei Lc eine Parallele. Polycarp 2 3 steht: μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. Das sieht nicht so aus, als ob es aus I Clem. entlehnt sei, obwohl Polycarp sehr stark von Clem. abhängig ist und sich vielfach, so schon in der Zuschrift, an ihn anlehnt. Ist Polyc. von Clem. unabhängig, dann muß man annehmen, daß beide aus dritter Quelle anführen, die dann nicht Mt und Lc, sondern eine verloren gegangene apokryphe Sammlung ist. In die Frage spielt noch hinein Didasc. II 21: ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν, Ἰησοῦς· ὁ Χριστός, ὃς καὶ εἶπεν· ἀφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν [ἰδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν om. Syr. Lat.], Didasc. II 42: ὅτι λέγει ὁ κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ὡς καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε, Macarius Alexandrinus Hom. 37, 3: καθὼς ἐνέτειλατο, ἀφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν, vgl. zu der ganzen Frage noch The New Testament in the Apostolic Fathers 1905, S. 58 ff.

Wenn man sich den Inhalt des Herrenwortes vorhält, dann sieht es so aus, als ob Clem. bei dem gerügten Mangel an ταπεινοφροσύνη sehr stark an Aburteilen und liebloses Richten denkt, das er den Gegnern vorwirft. — ἐλεᾶτε für ἐλεεῖτε Radermacher S. 73, Blaß-Debrunner § 90. 3 Beachte



tigen Sinnes stärken, auf daß wir im Gehorsam gegen seine heiligen Worte wandeln. Denn es sagt das heilige Wort: »Wen werde ich an-<sup>4</sup> sehen, wenn nicht den Sanften und Stillen und den, der meine Worte fürchtet?« Gerecht und geziemend ist es also, ihr Männer und <sup>14</sup> Brüder, daß wir lieber Gott gehorsam sind, als denen folgen, die sich in Aufgeblasenheit und Unordnung zu Führern des abscheulichen Eifersuchtsstreites aufgeworfen haben. Denn wir werden nicht geringfügigen <sup>2</sup> Schaden, sondern vielmehr große Gefahr über uns bringen, wenn wir uns tollkühn dem Willen von Leuten anvertrauen, die auf Streit und Zwistigkeiten hinzielen, um uns dem, was gut ist, zu entfremden.

am Eingang die Fülle und den Rhythmus des Ausdruckes. Zu ὑπακοή vgl. den ganzen vorhergehenden Teil. ἀγιοπρεπής scheint hier zum ersten Male in der Literatur vorzukommen, vgl. dann bald nachher den von I Clem. stark abhängigen Polycarpbrief 11; Bedeutung: dem Heiligen ziemend = heilig; schon der klassischen Sprache gehören ἀγιοπρεπής und μεγαλοπρεπής an. Zur Zitationsformel vgl. 56<sup>3</sup>. <sup>4</sup> Die Anführung stammt aus Js 66<sup>2</sup>, nur hat Js ταπεινόν statt πραύν; merkwürdig, daß I Clem. sich gerade dies Wort entgehen läßt, wo er doch soeben ταπεινοφρονοῦντες gebracht hat. Die drei Bezeichnungen zusammen geben den Inhalt dessen wieder, was Clem. unter ταπεινοφρωνῶν versteht: es ist eine Tugend gegen Gott und Menschen. **XIV** Gott soll man gehorchen, nicht Menschen folgen; die Sanften hat Gott lieb, die Frechen rottet er aus. Auch im nächsten Kap. geht die Mahnung weiter, sich an die Friedfertigen zu halten, die Gott lieb hat. Die Mahnungen hängen eng mit dem Hauptinhalt des Abschnittes: Demut zusammen und falten ihn für den vorliegenden Fall noch etwas näher auseinander. Die Gegner treten 14<sup>1</sup> f. und 15<sup>1</sup> wieder etwas deutlicher in Sicht. **1** Angeknüpft wird, mit leicht verständlichem οὖν, an den Schluß von 13<sup>4</sup>: τρέμοντά μου τὰ λόγια. Der Gedanke, daß man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, findet sich als oft wiederholter Gemeinplatz in weiter Verbreitung. Für das NT vgl. Act 4<sup>19</sup> und 5<sup>29</sup>, dann Socrates bei Platon Apol. 17, p. 29 D: ἐγὼ ὑμᾶς, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν. Eine Reihe von weiteren Belegstellen aus Klassikern und Rabbinen bei Wettstein zu Act 4<sup>19</sup>. Hier handelt es sich noch besonders darum, daß die Menschen, denen die Korinther folgen wollen, sittlich minderwertig sind oder doch so dargestellt werden, vgl. dazu noch 47<sup>4</sup> f. Sie sind ἀρχηγοὶ ζήλους (34—64) und zwar ἐν ἀλαζονείᾳ (131; nicht demütig und bescheiden) und ἀκαταστασία (32, auch 43<sup>6</sup>). μυσερὸς (auch 301) ist Koineform für μυσαρὸς, durch die Liquida veranlaßt, vgl. Radermacher 33, Blaß-Debrunner § 29, Helbing Gram. der LXX, I, 5 f.; die Erscheinung tritt in Koine und auch in neugriechischen Dialekten deutlich heraus, vgl. τέσσερα und τεσσεράκοντα, καθερίζειν, neugriech. φρένιμος; φρόνιμος (Chios) u. a. H verbessert 141 und 301 μυσαρὸς. **2** Die nicht geringe Gefahr, auf die warnend hingewiesen wird, ist die Entfremdung vom Guten, wie die Schlußworte des Paragraphen andeuten, und damit die Verwerfung durch Gott. ῥιψοκίνδυνος und ῥιψοκινδυνεύειν gehören der hellenistischen Sprache an, doch kommt das Adj. schon bei Xenoph. Mem. I 3<sup>9</sup> vor, das Bild scheint vom Würfelspiele hergenommen zu sein. Zum übertragenen Gebrauch von ἐξακοντίζειν vgl. ὅταν γλώσση ματαίους ἐξακοντίζῃ λόγους Menander fragm. 87 Meineke (bei Stobaeus Floril. 3612); I Clem.

3 Laßt uns also freundlich gegeneinander sein nach der Barmherzig-  
 4 keit und Freundlichkeit dessen, der uns geschaffen hat. Denn es steht  
 geschrieben: »Die Mildten werden im Lande wohnen, und die Un-  
 »schuldigen werden drinnen bleiben. Aber die Sünder werden aus ihm  
 5 »ausgerottet werden.« Und wiederum heißt es: »Ich sah einen Gott-  
 »losen, der erhob sich trotzig und breitete sich aus wie die Zedern  
 »des Libanon. Und ich ging vorüber, und siehe, er war nicht mehr,  
 »und ich suchte seine Stätte und fand sie nicht. Bleibe fromm und  
 »halte dich recht, denn es gibt Nachkommenschaft für einen fried-  
 15 »samen Menschen.« Wir wollen uns also an die anschließen, die mit  
 frommem Sinne Frieden halten, und nicht an jene, die in heuchleri-

braucht das Wort absolut. 3 A liest αὐτοῖς, H ἐαυτοῖς und so übersetzen auch LSK; ἐαυτοῖς ist also unzweifelhaft besser bezeugt. αὐτοῖς müßte auf die Urheber des Zwistes gehen, denen gegenüber man milde sein soll; dazu würde das Zitat in 4 ganz gut passen, auch der weitere Zusammenhang, der nach vorn und rückwärts von Milde, Sanftmut und Friedfertigkeit spricht. Aber der Brief redet in 2 und sogleich wieder in 4 f. und an andern Stellen vor- und nachher sehr zornig von den Urhebern des Streites, verlangt einfach Unterwerfung und Buße von ihnen (57 1) — sollte er hier, dabei noch ohne diese Forderung zu erheben, der Gemeinde zur Milde gegen die Uebeltäter raten? Also ist ἐαυτοῖς und die vorgeschlagene Uebersetzung entschieden vorzuziehen. Milde und Sanftmut innerhalb der Gemeinde wird empfohlen und dagegen verstoßen gerade die Streitführer. αὐτοῖς in A αὐτοῖς zu lesen, geht nicht an, da die Kontraktion in der Koine selten ist, Radermacher 61. 4 Vgl. Prov 2<sup>21</sup> LXX, in der S und A für die ersten beiden Glieder (χρηστοὶ . . . ἀκακοὶ) ziemlich genau unsern Text bieten. Statt des dritten Gliedes (οἱ δὲ παρανομῶντες) liest indes unser LXXtext die Doppelzeile: οἱ δὲ ἀσεβῶν ἐν γῆς ὀλοῦνται, οἱ δὲ παράνομοι ἐξωσθήσονται ἀπ' αὐτῆς, vgl. aber Ps 36<sup>38</sup> οἱ δὲ παράνομοι ἐξολοθρευθήσονται ἐπὶ τὸ αὐτό. Es scheint, daß die Erinnerung an diese letzte Stelle I Clem. beeinflusst hat, denn 5 bringt die Anführung des unmittelbar davor Stehenden: Ps 36<sup>35–37</sup>, wörtlich, nur daß LXX liest: καὶ ἐξήγησα αὐτόν, καὶ οὐχ εὗρέθη ὁ τόπος αὐτοῦ. — ἐγκατάλειψα muß nicht mit Nachkommenschaft übersetzt werden, es kann auch als Ueberbleibsel, Rest, gedeutet werden. LXX übersetzt hier und im nächsten v. das מְנוּחָה des Grundtextes so, was Nachkommenschaft, aber auch glücklicher Ausgang bedeuten kann. Testam. der 12 Patriarchen, Symeon VI 3 kann ἐγκ. auch Nachkommenschaft oder Rest bedeuten. XV mahnt zu Friedfertigkeit, die ungeheuchelt sein soll. 1 Friedfertigkeit ohne Heuchelei sind die beiden Stichworte der Ausführung. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist so, daß εἰρηνικῶς am Schlusse von 14 durch εἰρηνεύειν aufgenommen wird, was zu gleicher Zeit den Gegensatz zu ἐρεῖς 14<sup>2</sup> und ἀκαταστασία 14<sup>1</sup> bildet, wie es auch in Parallele zu χρηστευσώμεθα 14<sup>3</sup> steht. κολληθῶμεν 15<sup>1</sup> entspricht dem ἐξακολουθεῖν 14<sup>1</sup> und dem ἐπιδῶμεν ἐαυτούς 14<sup>2</sup>. Der neue weiterführende Gedanke ist μὴ μεθ' ὑποκρίσεως, was vorher noch nicht eingeführt war. I Clem. macht den Gegnern falsche, heuchlerische Friedensliebe zum Vorwurf: sie reden von Ruhe, Ordnung und Frieden in der Gemeinde, haben aber durch die angerichtete Parteilung und durch die Absetzung der Amtsträger in Wahrheit Unruhen gestiftet. Die nun folgenden Anführungen sind sorgfältig geordnet und bringen im ersten Teile (2–4) Zitate, die auf den Gegensatz Mund: Herz eingestellt sind, wäh-

scher Weise Frieden wollen. Denn es heißt irgendwo: »Dies Volk ehrt 2  
 »mich mit (den) Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir.« Und wie- 3  
 derum: »Mit ihrem Munde segneten sie, aber in ihrem Herzen ver-  
 »fluchten sie.« Und wiederum heißt es: »Sie liebten ihn mit ihrem 4  
 »Mund, und logen ihm mit ihrer Zunge, ihr Herz aber war nicht red-  
 »lich gegen ihn, und sie hielten nicht treulich an seinem Bunde.«  
 Deswegen: »Verstummen müssen die falschen Lippen, die Gesetzlosig- 5  
 »keit wieder den Gerechten reden.« Und wiederum: »Der Herr möge  
 »ausrotten all' die hinterlistigen Lippen, die stolz redende Zunge, die  
 »Leute, die da sagen: Unsere Zunge wollen wir preisen, unsere Lippen  
 »gehören uns. Wer ist Herr über uns? Wegen der Bedrängnis der 6  
 »Armen und wegen der Seufzer der Dürftigen werde ich mich jetzt  
 »erheben, spricht der Herr, Heil will ich (ihm) schaffen, offen will ich 7  
 »mit ihm verfahren.«

Denn den Demütigen gehört Christus, nicht denen, die sich über 16

rend der zweite Teil 5 f., mit διὰ τοῦτο eingeleitet, die Strafen der falschen Zungen bringt. 2 Vgl. Js 29 13, wo aber steht: ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. I Clem. scheint durch die Form der Anführung in Mc 7 6 (Mt 15 8) beeinflusst zu sein, vgl. noch II Clem. 3 5, wo auch die Form der Evv., aber mit der Einführungsformel: λέγει δὲ καὶ ἐν τῷ Ἑσαῖα gebracht wird. 3 Vgl. Ps 61 5 mit ganz leiser Aenderung: ἐψέσαν Ἡ wird wohl nicht zu lesen sein, sondern ἐψεύσαντο (LXX). εὐλογοῦσαν ist 3. Plur. Imperf., die Endung -σαν statt -ν dringt in der Koine vor, Radermacher 77, Blaß-Debrunner § 84, im Neugriechischen wird das Imperf. konjugiert: ἡὐλογοῦσα, -σες, -σε, -σαμε, -σετε, -σαν. 4 vgl. Ps 77 36 f. 5 διὰ τοῦτο gehört nicht eigentlich zum Zitat und ist Uebergangsformel, wie das gleich folgende καὶ πάλιν. Der Text ist mit S zu lesen: τὰ χεῖλη τὰ δόλια, τὰ λαλοῦντα κατὰ τοῦ δικαίου ἀνομίαν. καὶ πάλιν· ἐξολοθρεύσαι κύριος πάντα τὰ χεῖλη τὰ δόλια, γλῶσσαν μεγαλορῆμονα. Das große Homöoteleuton: τὰ χεῖλη τὰ δόλια hat den Text bei den andern Zeugen in Unordnung gebracht, und an dem verkrüppelten Satzgefüge ist dann von ihnen in mannigfacher Weise herumgebessert worden. Der Grundfehler, die Auslassung, muß aber sehr alt sein, da AHLKK<sub>1</sub> und Clem. Al. sie haben. Die Anführung ist in ihrem ersten Teile, bis ἀνομίαν, Ps 30 19, im zweiten 5 b, 6, 7 Ps 114—e, beidemale wörtlich. Die „Prahler“ und die „Armen“ deutet I Clem. natürlich auf die korinthischen Gemeindeverhältnisse. XVI Nach den Zitaten und ihrer Paränese folgen die Beispiele 16—18, als vornehmstes an der Spitze stehend Christus. Er ist nicht in Hochmut und Prahlei gekommen, sondern in Demut. ταπεινοφροσύνη, das Stichwort des ganzen Abschnittes, tritt von jetzt ab wieder deutlicher hervor als in 14 und 15. 1 Das γάρ erklärt sich aus den Heilsverheißungen, die unmittelbar vorhergehen, und die auf die πτωχοί und πένητες gehen, also auf die Demütigen. Zu ποιμνιον vgl. 44 3 54 2 57 2 I Petr 5 3 f. Act 20 29 Barn. 5 12 und weiter die mannigfache Bezeichnung Jesu als des Hirten und Erzhirten. Selbstverständlich ist diese vorangegangen, ehe man von der „Herde“ sprach. Die Wurzel des Bildes liegt wohl in der uralten Bezeichnung der Könige und Herrscher als der Hirten, die schon Homer hat und die im Orient noch viel weiter hinaufreicht. Der at. Gebrauch des Bildes ist nur eine Abzweigung des all-



- 2 seine Herde erheben. Das Szepter der göttlichen Majestät, der Herr Jesus Christus, kam nicht mit prahlerischem und hochmütigem Gepränge, obwohl er es gekonnt hätte, sondern voll Demut, wie der heilige  
 3 Geist ihn verkündete. Denn er spricht: »Herr, wer hat unserer Predigt »geglaubt? Und wem ward der Arm des Herrn offenbart? Wir verkündeten vor ihm her: Wie ein Kindlein (ist er), wie eine Wurzel in »dürrem Erdreich. Er hat keine Gestalt noch Ehre, und wir sahen »ihn, und er hatte weder Gestalt noch Schöne, sondern seine Gestalt »war verachtet, häßlicher denn die Gestalt der Menschen. Ein Mensch, »geschlagen und geplagt und geübt, Krankheit zu ertragen: denn sein »Antlitz war abgewandt. Er war verachtet und ward nicht angesehen.

gemein antiken. 2 Der Ausdruck *σκήπτρον τῆς μεγαλωσύνης* soll wohl sagen, daß Gott seine Macht und Herrschaft durch den Christus ausübt und schon vor der Fleischwerdung durch den Präexistenten ausgeübt hat: er war bereits das *σκήπτρον τῆς μεγαλωσύνης*, als er kam. Das Szepter, der lange Stab, ist als Symbol der Herrschergewalt den Orientalen und den Griechen seit alten Zeiten geläufig und unzählige Male haben sie ihre Götter und Könige mit dem Herrscherstabe dargestellt, vgl. nur das berühmte Zeusszepter im Atridenhause Ilias II 101—109, die Bilder bei Greßmann Altorientalische Texte und Bilder Nr. 106 ff. (die ägyptischen Götter), den *ⲙⲁⲩ* im AT, z. B. Amos 1 5 Ps 44 7 u. a. m. Aus dieser weit verbreiteten Vorstellung heraus wird unsere Stelle zu erklären sein, kaum aber liegt Anlehnung an Hebr 1 8 und das dort gebrachte Zitat vor, vor allem weil Hebr 1 8 vom *ῥάβδος* und nicht vom *σκήπτρον* redet. Wohl ist I Clem., wie Hebr., von den Anschauungen der Logoschristologie getragen, soweit er überhaupt seine Christologie erkennen läßt (vgl. auch noch zu 36). Der Christus ist präexistent, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der Mittler, durch den Gott seine Macht ausübt, die Welt geschaffen hat und regiert. Die Ausdrücke sind absichtlich stark und vollklingend gewählt *σκήπτρον . . . κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, um durch den Gegensatz die Demut des Großen um so stärker hervortreten zu lassen. Sie sind vielleicht der Liturgie entnommen. Ein Geheimnis webt um den göttlichen Herrn der Gemeinde: er hat für die Seinen gelitten und ist für sie gestorben, eine ungemeine Paradoxie. Zu den Ausführungen vgl. noch die paulinische Christologie, vor allem II Cor 8 9 und Phil 2 6 ff.; diese beiden Stellen erklären auch das *καίπερ δυνάμενος* gut. — Sehr zu beachten ist, daß das Bild des demütigen Herrn nicht mit irgendwelchen Zügen aus dem Leben Jesu oder mit Worten, die von ihm überliefert waren, sondern nach dem AT, also aus den „Propheten“, gezeichnet wird. Zwei Anführungen werden gebracht, zunächst 3—14: Js 53 1—12. Kein Text des AT wird in der frühchristlichen Literatur so oft ganz oder teilweise angeführt wie Js 53. Das Kap. hat eine große, grundlegende Bedeutung für die altchristliche Frömmigkeit und für die sich bildende messianische Dogmatik, vgl. Mc 15 28 Mt 8 17 Lc 22 37 Rm 10 16 Joh 1 29 12 38 Act 8 32 f. I Petr 2 22 ff. Barn. 5 2 Justin Apol. I 50 2—11 51 1—5, sehr oft im Dialog, vgl. besonders 13, weiter 14 8 32 2 89 3 97 2 u. a. m., Melito Fragment bei Otto Corp. Apol. IX, 416—418, bei Goodspeed Die ältesten Apologeten, Fragm. IX, 312. Der zum Teil schwerverständliche Urtext ist in der LXXÜbersetzung nicht klarer geworden. Als die Sprechenden, 1. Pers. Plur., sind die Propheten zu denken, vgl. 15, wo dann mit *αὐτός* der redende Herr eingeführt wird. Die Propheten sehen in der Schauung den auf Erden er-

»Dieser trägt unsere Sünden, und unsertwegen wird er geplatzt, und  
 »wir hielten ihn für einen Geplagten und Geschlagenen und Gemarterten.  
 »Aber er ist um unserer Sünden willen verwundet und um unserer  
 »Missetaten willen zerschlagen. Die Strafe, die zu unserm Frieden  
 »führt, liegt auf ihm, durch seine Wunde wurden wir geheilt. Wir  
 »gingen alle in der Irre wie Schafe, ein jeglicher ging auf seinem Wege  
 »in der Irre; und der Herr gab ihn hin für unsere Sünden. Und er  
 »tut seinen Mund nicht auf, da er im Unglück ist. Wie ein Schaf  
 »ward er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor seinem  
 »Scherer stumm ist, so tut er seinen Mund nicht auf. In der Erniedri-  
 »gung ward sein Gericht aufgehoben. Wer wird von seinem Ge-  
 »schlechte künden? Denn sein Leben ist von der Erde weggerissen.  
 »Ob der Sünden meines Volkes kommt er zu Tode. Und ich werde  
 »die Bösen für sein Begräbnis hingeben und die Reichen für seinen  
 »Tod, denn er hat keine Ungerechtigkeit getan, und Trug ist nicht in  
 »seinem Munde gefunden worden. Und der Herr will ihn frei machen  
 »von seiner Qual. Wenn ihr (Opfer) darbringt für eure Sünde, so  
 »wird eure Seele langlebenden Samen sehen. Und der Herr will die  
 »Qual seiner Seele vermindern, ihm Licht zeigen und ihn mit Einsicht  
 »bilden, einen Gerechten retten, der vielen gut gedient hat. Und ihre  
 »Sünden wird er tragen. Deswegen wird er viele beerben, und der  
 »Starken Beute wird er verteilen, weil seine Seele in den Tod gegeben  
 »und er unter die Gottlosen gerechnet ward. Und er hat die Sünden  
 »vieler getragen, und wegen ihrer Sünden ward er dahingegeben.«  
 Und wiederum sagt er selbst: »Ich aber bin ein Wurm und kein

schienenen Herrn in seiner Demut und Erniedrigung voraus, und Jesaias  
 schildert ihn. Das lange Zitat ist selbstverständlich nicht nach dem Gedäch-  
 nis gegeben, sondern aufgeschlagen und ausgeschrieben worden, stimmt da-  
 her recht genau mit unseren LXXhandschriften überein. ■ Die LXX mit  
 ihrem Texte ἀνγγείλαμεν ὡς παιδίον ἐναντίον αὐτοῦ gibt keinen rechten Sinn,  
 die Umstellung, die auch an andern Stellen erscheint (vgl. Justin Dial. 13 s)  
 soll besagen, daß „Er“ schwach und unscheinbar wie ein Kindlein, eine  
 Wurzel im trockenen Lande ist, und daß die Propheten dies von ihm ver-  
 künden. Im masor. Text hat das Ganze eine andre Form. — Statt παρὰ  
 τὸ εἶδος τῶν ἀνθρώπων hat die LXX παρὰ [πάντας] τοὺς ἀνθρώπους, im  
 nächsten Gliede fehlt bei ihr ἐν πόνῳ. Sein Antlitz war abgewandt: er  
 verbirgt und verhüllt es, weil er sich schämt und weil er verachtet ist.  
 7 Statt ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν hat die LXX ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. ἐν τῇ  
 ταπεινώσει κτλ. . . . in messianischer Deutung bedeuten diese und die fol-  
 genden Worte: da er sich selber bis zu Qualen und zum Tode erniedrigte,  
 wurde er dem Todesgerichte entzogen (vgl. noch Phil 2 s f.). 8 Sein Ge-  
 schlecht kann niemand beschreiben, denn es ist zahllos, alle Gläubigen, die  
 sich ihm anschließen, gehören dazu; diese seine große Wirkung kommt da-  
 her, daß sein Leben von der Erde weg in den Himmel entrückt ist. 10 Die  
 Bösen und die Reichen werden zur Strafe für seinen Tod sterben. 11 In  
 der 2. Pers. Plur. werden die Gläubigen angeredet; der langlebende Samen  
 wurde natürlich auch von geistlicher Nachkommenschaft verstanden. 15 er-

16 »Mensch, ein Spott der Leute und eine Verachtung des Volks. Alle  
 »die mich sahen, spotteten mein, murmelten mit den Lippen, schüttelten  
 »das Haupt: Er hat auf den Herrn gehofft, der helfe ihm aus, errette  
 17 »ihn, da er Lust zu ihm hat.« Ihr seht, geliebte Männer, wie das  
 Vorbild ist, das uns gegeben ward. Denn wenn der Herr so demütig  
 war, was sollen wir dann tun, die durch ihn unter das Joch seiner  
 Gnade geführt wurden?

17 Laßt uns auch Nachahmer jener werden, die in Ziegen- und  
 Schaffsfellen umhergingen und das Kommen Christi verkündeten. Wir  
 meinen Elias und Elisa und auch Hesekiel, die Propheten, dazu noch

greift der Herr selber das Wort: αὐτός. Der präexistente Messias spricht  
 aus den Psalmworten und weissagt seine Erniedrigung. Die Anführung ist  
 Ps 21 7—9 (wörtlich). Ps 21 ist, wie Js 53, für Frömmigkeit und Theologie  
 schon des ältesten Christentums bedeutsam; es dient gleichfalls dem messia-  
 nischen Beweise und spielt, wie bekannt, schon in die synoptische Leidens-  
 geschichte hinein, vgl. Mt 27 43; vgl. dann noch Hebr 2 12 Barn. 6 6. —  
 16 Kopfschütteln als Zeichen des Spottes, vgl. auch zu Mt 27 39 und dann  
 Ps 43 15 108 25 Thren 2 15. Statt ἐλάλησαν ἐν χεῖλεσιν hat der Urtext: „sie  
 öffnen ihre Lippen“, wohl = sie reißen höhnisch das Maul auf, vgl. Thren  
 2 16. 17 ὑπογραμμός vgl. zu 5 7. εἰ γὰρ κτλ., Schluß a maiore ad minus,  
 entgegensteht ὁ κύριος und ἡμεῖς. Zum Gnadenjoch vgl. Mt 11 29 f. δι'  
 αὐτοῦ, nämlich durch seine eben erwähnte Freundlichkeit und Demut.

**XVII** An das Beispiel des demütigen Herrn schließen sich hier und  
 im folgenden Kap. noch zwei Gruppen von Beispielen: sehr kurz die Pro-  
 pheten in 1. Wir sollen Nachahmer von ihnen werden, natürlich in der  
 Demut, wie in diesem Zusammenhange nicht mehr ausdrücklich wiederholt  
 zu werden braucht. Die Propheten werden nach ihrer Aufgabe beschrieben,  
 und die ist Vorherverkündigung der Ankunft Christi. Das ist natürlich eine  
 sehr hohe Aufgabe, und die dazu Erwählten sind von Gott in besonderer  
 Weise erwählt und begnadigt. Trotzdem aber waren sie voll Demut, die  
 sich in ihrer armseligen Tracht zeigt. Dazu vgl. vor allem Hebr 11 37, wo-  
 her der Wortlaut übernommen ist, dann zu den Schafpelzen III Reg 19 13  
 (Elias bei der Gotteserscheinung am Horeb): ἐπεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ  
 ἐν τῇ μῆλωτῇ αὐτοῦ und 19 19 (Elias nimmt Elisa zum Begleiter): καὶ ἐπέρ-  
 ριψε τὴν μῆλωτὴν αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν, vgl. weiter IV Reg 2 8. 13. 14 (Elias' Him-  
 melfahrt, seine μῆλωτῇ, mit der er den Jordan geteilt hat, bleibt bei Elisa  
 zurück). Zur Prophetentracht vgl. dann noch Zach 13 4: . . . οἱ προσῆται  
 . . . ἐνδύσονται δέσπριν τριχίνην ἀνθ' ὧν ἐφύσαντο, wo der Urtext noch deut-  
 licher als die LXX durch die Negation die Prophetentracht kennzeichnet.  
 Was in LXX mit μῆλωτῇ wiedergegeben wird, ist מַלְאָכָא und bezeichnet nur  
 den weiten umhüllenden Mantel; Zach 13 4 steht: מַלְאָכָא, der haarige Mantel.  
 μῆλωτῇ, Rock oder Mantel aus Schaffell, kommt gelegentlich auch außerhalb  
 der LXX vor. Die Ziegenfelle werden als Prophetentracht nirgends im AT  
 erwähnt, vgl. aber Hebr 11 37. Sie sind eine noch rauhere Tracht als die  
 Schaffelle. Ἐλισαῖέ oder Ἐλισσαῖέ (besser vielleicht Properispomenon) ist  
 die Namensform in LXX, Josephus hat Ἐλισσαῖος. Daß Ezechiel in Schaf-  
 felltracht gegangen sei, wird nirgends im AT berichtet, aber die Strenge  
 des Mannes, sein Eifer gegen den Götzendienst, hat wohl veranlaßt, gerade  
 ihn aus der Reihe der großen Propheten zu nehmen und ihn neben Elias  
 und Elisa zu stellen. 2 Es folgen die μεμαρτυρημένοι (bis 18 17). Das sind



jene, die (von Gott) ein (gutes) Zeugnis erhielten. Ein herrliches Zeugnis<sup>2</sup> ward dem Abraham gegeben, Freund Gottes ward er genannt, und dennoch sprach er, auf die Herrlichkeit Gottes blickend, voll Demut: »Ich aber bin Erde und Asche.« Und auch über Hiob steht also ge-<sup>3</sup>schrieben: »Hiob aber war gerecht und ohne Tadel, aufrichtig, gottes-<sup>4</sup>fürchtig und mied alles Böse.« Aber auch er verklagt sich selber also: »Niemand ist rein von Schmutz, auch wenn sein Leben nur<sup>5</sup> einen Tag währt.« Moses ward »treu in seinem ganzen Hause« genannt, und durch seinen Dienst strafte Gott Aegypten mit Plagen und Qualen, die über sie kamen. Aber auch er, obwohl gar sehr verherrlicht, führte keine prahlerische Rede, sondern als ihm aus dem Dorn-

Leute, über die in dem heiligen Buche Gott ein ausdrückliches Zeugnis gegeben hat, das ihre Frömmigkeit und das göttliche Wohlgefallen an ihnen sicher stellt. Zu diesem Gebrauch von μαρτυρεῖν hier und im folgenden, auch (30 7) 38<sup>2</sup> 44<sup>3</sup> 47<sup>4</sup>, vgl. noch Act 6<sup>3</sup> 10<sup>22</sup> 13<sup>22</sup> 16<sup>2</sup> 22<sup>12</sup> Hebr 11<sup>2</sup>, 4. 5. 39 III Joh 12 Ign. Philad. 11<sup>1</sup> u. a., dann Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> Nr. 197 37 f.: . . . πολλὰκις μεμαρτύρηκεν αὐτῶι ὁ βασιλεὺς (es ist Lysimachus) πρὸς τοὺς πρεσβέοντας Ἀθηναίων πρὸς ἑαυτόν . . . Orient. Inscr. 504<sup>10</sup> f. (Asien Hadrians Zeit): . . . εὐλογον ἡγησάμεθα μαρτυρῆσαι αὐτῶι παρ' ὑμῖν . . . und ganz ähnlich in der gleichen Sache 505<sup>13</sup> f. und 507<sup>8</sup>, vgl. auch μαρτυρία in diesen Inschriften 504<sup>18</sup> und 507<sup>5</sup>; weiter 646<sup>7</sup> (263—267 n. Chr. Palmyra): . . . μαρτυρηθέντα ὑπὸ τῶν ἀρχιεμπόρων . . . und vor allem 640<sup>15</sup> (242/3 n. Chr., Palmyra): . . . ὡς διὰ ταῦτα μαρτυρηθῆναι ὑπὸ θεοῦ Ἰαριβόλου . . . Dies Zeugnis des Gottes muß durch Orakel ermittelt sein, also wie I Clem. ein ausdrückliches Wortzeugnis gewesen sein; auch die attischen Worte werden von den Christen öfters als χρησμοί bezeichnet, so gleich<sup>5</sup> χρηματισμός. Der Abschnitt über die μεμαρτυρημένοι ist besonders sorgfältig gebaut. Drei Propheten waren in<sup>1</sup> genannt, vier μεμαρτυρημένοι werden im folgenden aufgeführt: Abraham, Hiob, Moses, David, alle vier ganz besonders heilige hochberühmte Männer. Die Beispiele weiter sind so gebracht, daß jeweils hinter das rühmende Gotteszeugnis eine Aeußerung der größten Bescheidenheit und tiefsten Demut der Gerühmten gestellt wird. Beachte weiter die chronologische Anordnung der Reihe (Hiob gilt als Mann der grauen Vorzeit, nach jüdischer Ueberlieferung hat er vor Moses gelebt, er war ein Sohn Esaus nach Aristee bei Euseb. Praepar. evangel. IX 25). Beachte endlich noch das hier befolgte Steigerungsgesetz: die Beispiele nehmen der Reihe nach an Umfang zu. — Abraham, der Erzvater, ist das erste Beispiel. Zu φίλος vgl. 10<sup>1</sup>. Das kurze Zitat ἐγὼ κτλ. ist wörtlich aus LXX übernommen, Gen 18<sup>27</sup>. In Gen 18 verhandelt Abraham Auge in Auge mit Gott über die mögliche Errettung Sodoms. Das kann das geläuterte Gottesbewußtsein der späteren Zeit nicht mehr zugeben, und die alte Theophanie muß umgedeutet werden: Abraham hat nur die δόξα, den Strahlenglanz, Lichtschein Gottes gesehen, vgl. zu dieser Vorstellung schon Ex 33<sup>18—23</sup> Deut 5<sup>22</sup> ff. Die durchgeführte Logostheologie würde verlangen, daß der Mensch überhaupt nichts von Gott zu sehen bekommt, sondern daß ihm nur der Glanz des Logos erscheint, vgl. zu Joh 12<sup>41</sup>. 3 und 4 Vgl. Job 1<sup>1</sup> und 14<sup>4</sup> f.; die beiden Zitate bei I Clem. sind nicht wörtlich übernommen, sondern aus dem Gedächtnis geflossen 5 Zum Lobe des Moses vgl. Num 12<sup>7</sup> (auch Hebr 3<sup>2.5</sup> angeführt); der οἶκος ist im Hebräischen und in LXX das Haus, die Familie Gottes, so wohl auch hier. Zu der Be-

strauche ein Gottesspruch gegeben ward, sprach er: »Wer bin ich, daß  
 »du mich schickst? Ich habe ja eine schwache Stimme und eine schwere  
 6 »Zunge.« Und wiederum sagt er: »Ich aber bin Dampf (der) vom  
 18 »Kochtopfe (aufsteigt).« Und was sollen wir von David sagen,  
 dem ein gutes Zeugnis gegeben worden ist? Von ihm sprach Gott:  
 »Ich fand einen Mann nach meinem Herzen, David, den Sohn des  
 2 »Jesse; mit ewigem Erbarmen habe ich ihn gesalbt.« Aber auch er  
 sagt zu Gott: »Erbarme dich meiner, Gott, nach deinem großen Er-  
 »barmen, und nach der Menge deines Mitleids lösche aus meine Frevel-  
 3 »tat. Wasche mich wieder und wieder von meiner Missetat, und reinige  
 »mich von meiner Sünde. Denn ich erkenne meine Missetat, und  
 4 »meine Sünde ist immer vor mir. An dir allein habe ich gesündigt  
 »und Uebel vor dir getan, auf daß du Recht behaltest in deinen Worten  
 5 »und obsiegest, wenn du gerichtet wirst. Denn siehe, in Missetaten

strafung Aegyptens vgl. Ex 8—12. Die Mosesworte sind zusammengesetzt: Ex 3 11 (τίς εἰμι ἐγὼ ὅτι πορεύσομαι πρὸς Φαραὼ βασιλέα Αἰγύπτου . . . und 4 10 (ἰσχυρόφωνος καὶ βραδύγλωσσος ἐγὼ εἰμι). 6 Die Quelle dieses Zitats ist unbekannt; es muß aus einem verlorenen Apokryphon, und zwar wohl einem Mosesbuche (Assumptio Mosis?) stammen, vgl. auch J. R. Harris im Journal of Biblical Literature 29 (1910), 190—195. Zum Bilde vgl. Jac 4 14 Hos 13 3 (ἀπὸ δακρύων LXX ist offenbar verderbt). Der auch in der klassischen Antike sehr alte und oft betonte Gedanke von der Hinfälligkeit alles Menschlichen wird bei den Stoikern öfters mit dem Bilde des Rauches verdeutlicht: Marc Aurel, Εἰς ἑαυτὸν X 31 3: οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ. τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μηδέν, XII 33: πῶς ἑαυτῇ χρηταὶ τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἐστι. τὰ δὲ λοιπὰ ἢ προαιρετικά ἐστὶν ἢ ἀπροαίρετα, νεκρὰ καὶ καπνός, Seneca Troad. 392 ff.: *Ut calidis fumus ab ignibus Vanescit . . . Sic hic quo regimur spiritus effluet*; schon Empedokles, Περὶ φύσεως Fragm. 2 (Diels Fragmente der Vorsokratiker I<sup>3</sup>, 223) ὠκύμοροι καπνοὶ διχὴν ἀρθέντες ἀπέπταν, vgl. auch noch Schillers Siegesfest „*Rauch ist alles ird'sche Wesen: wie des Dampfes Säule weht, schwinden alle Erdengrüßen, nur die Götter bleiben stet*“. — κύθρα = χύθρα mit umspringender Aspiration, vgl. κιθών = χιτών, πάθνη = φάτνη. XVIII 1 Vgl. Ps 88 21: εὖρον Δαυεὶδ τὸν δοῦλόν μου, ἐν ἐλέει ἀγίῳ ἔχρισα αὐτόν und I Reg 13 14: ζητήσῃ κύριος ἑαυτῇ ἀνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ (von David gesagt); zur Verschmelzung der beiden Anführungen vgl. auch Act 13 23; der Jesse-sohn II Reg 23 1: πιστὸς Δαυεὶδ υἱὸς Ἰεσσαί, vgl. auch Ps 71 20. ἐλέει haben AHL, ἐλαίῳ Clem. Al. SK, auch die LXXhandschriften gehen an der Stelle auseinander. 2—17 Vgl. Ps 50 3—19 fast wörtlich mit unserer LXX übereinstimmend, wie bei dem langen Zitate selbstverständlich. Der Bußpsalm redet aber nicht nur von Zerknirschung und Demut, sondern er gibt auch der guten Zuversicht und der Heilsbitte des Demütigen Ausdruck (7 ff.) und paßt deshalb gut an den Abschluß der ganzen Beispielsreihe. Auch der Schluß 17 ist sehr wirkungsvoll und schließt überaus geschickt die ganze Mahnreihe von 16 1 an ab: Demut! Zu Einzellnem noch: 5 κισσῶν (τινός) wird vom Gelüsten des schwangeren Weibes gebraucht. Epict. Diss. IV 8 35: ἰδοὺ σου τὴν ἐρμίν, μὴ καχοστομάχου ἢ κισσῶσης γυναικός ἐστιν. LXX gebraucht das Wort nur hier in Uebersetzung des Pi כַּחֲ und versteht darunter offenbar, wie der Urtext und der Parallelismus beweist, die heiße Lust

»ward ich gezeugt und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen.  
 »Denn siehe, du liebtest die Wahrheit. Die unsichtbaren und verbor- 6  
 »genen Geheimnisse der Weisheit hast du mir kund getan. Mit Ysop 7  
 »wirst du mich entsündigen, und ich werde rein werden. Du wirst  
 »mich waschen, und ich werde weißer werden denn Schnee. Freude 8  
 »und Wonne wirst du mich hören lassen, jauchzen werden die zer-  
 »schlagenen Gebeine. Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden, und 9  
 »tilge alle meine Missetaten. Ein reines Herz schaffe in mir, Gott, 10  
 »und einen rechtschaffenen Geist mach' neu in meinem Innern. Ver- 11  
 »wirf mich nicht von deinem Angesichte, und nimm deinen heiligen  
 »Geist nicht von mir. Gieb mir die Wonne deines Heils wieder, und 12  
 »mit einem königlichen Geiste stärke mich. Ich will Gottlose deine 13  
 »Wege lehren, und Sünder sollen sich zu dir bekehren. Errette mich 14  
 »von Blutschulden, Gott, Gott meines Heils. Frohlockend wird meine 15  
 »Zunge deine Gerechtigkeit verkünden; Herr, du wirst meinen Mund

der Zeugung; daher auch die Verbindung mit dem Acc. 7 ὕσσωπος, hebr. זִשְׁוֹפִס, wie viele Pflanzennamen aus dem Orient ins Griechische gedrungen, ist *Hyssopus officinalis*, ein bis 50 cm hoher Halbstrauch, mit dichtstehenden aromatischen Blättern; die Zweige werden zum Sprengen bei Reinigungsriten, aber auch zur Herstellung des reinigenden Wassers selber benutzt, vgl. Ex 12 22 Lev 14 4, 6. 49 Num 19 6. 18. 8 ἀκουτίζειν, hellenistisches Wort, öfters in LXX und bei den andern Bibelübersetzern.

12 ΠΝΕΥΜΑ ἉΓΙΟΝ, übersetzt die LXX hier רוּחַ קֹדֶשׁ des Urtextes, als Parallelen zu diesem Sprachgebrauch vgl. noch Symmachus Ps 110 3 und Prov 8 6 und Theodotion Prov 8 6 (in Origenes Hexapla, hrsg. von Field). רוּחַ ist bereitwillig, freigiebig, dann edel und edelgesinnt, das subst. קֹדֶשׁ, das Ps 50 14 vorliegt, Willigkeit, dann Hoheit, Adel, und in dieser zweiten Bedeutung hat es LXX gefaßt. Sachlich gilt dem Christen und vorher schon der LXX das πνεῦμα ἡγεμονικόν als gleich dem eben erwähnten πνεῦμα ἅγιον: der heilige Geist ist der führende, der königliche Geist. Indem die LXX aber diesen Ausdruck wählte, schloß sie sich an philosophische, stoische Ausdrucksweise an, in der τὸ ἡγεμονικόν ein sehr geläufiger Begriff ist. Es bezeichnet dort die Vernunft als die Grundkraft der Seele; alle übrigen Kräfte der Seele sind nur die Absenker dieser Grundkraft und untergeordnete Teile. Das ἡγεμονικόν hat seinen Sitz in der Brust (oder im Kopfe), und in ihm ist das Ich, die Persönlichkeit gesetzt, vgl. Zeller Phil. d. Griech. III 1 197 ff. Vgl. dann Texte bei v. Arnim Stoicorum vet. fragm. II S. 217–263, vor allem Aetius De placitis philosophorum IV 21 (Diels Doxographi 410): οἱ Στωϊκοὶ φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνάτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιῶν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς, καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστί τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι. τῶν δὲ ἑπτὰ μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μὲν εἰσιν τὰ αἰσθητήρια, θρασὶς ὀσφρησις ἀκοή γεῦσις καὶ ἀφή . . . τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται σπέρμα . . . τὸ δὲ „φωνᾶν“ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνήν καλοῦσιν . . . αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικόν ὥσπερ ἐν κόσμῳ (ἥλιος) κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεὶ κεφαλῇ. Für die spätere Stoa vgl. ἡγεμονικόν in den Indices bei Epictet und Marcus Antoninus edd. majores Schenkl, z. B. Εἰς ἑαυτὸν II 21: ὃ τί ποτε τοῦτό εἰμι, σαρξία ἐστὶ καὶ πνευματικὸν καὶ τὸ ἡγεμονικόν. Vgl. weiter Tert. De anima 15: *summus in anima gradus vitalis . . . quod ἡγεμονικὸν appellant, id est principale*. Der stoische Ausdruck πνεῦμα ἡγεμονικόν, der durch die LXX dargeboten und in ihr schon auf den heiligen Geist



16 »auftun, und meine Lippen werden deinen Ruhm verkünden. Denn  
 »hättest du ein Opfer gewünscht, so hätte ich es gegeben. An Brand-  
 17 »opfern hast du kein Wohlgefallen. Ein Opfer für Gott ist ein zer-  
 »knirschter Geist. Ein zerknirschtes und zerschlagenes Herz wird Gott  
 »nicht verachten.«

19 Das demütige und bescheidene Wesen so großer und so heiliger  
 Männer, denen Zeugnis gegeben ward, hat durch Gehorsam nicht nur  
 uns, sondern auch die Geschlechter vor uns besser gemacht, jene näm-  
 lich, die in Furcht und Wahrhaftigkeit seine Worte entgegennahmen.  
 2 Da wir also (des Segens) so vieler großer und herrlicher Taten teil-  
 haftig geworden sind, so wollen wir nach dem von Anbeginn her uns  
 gesteckten Friedensziele laufen, auf den Vater und Gründer der ganzen  
 Welt hinschauen und uns an seine herrlichen und überschwenglichen

bezogen wurde, ist dann von den Christen übernommen und ebenfalls zur Bezeich-  
 nung des heiligen Geistes gebraucht worden, vgl. als früheste Stelle Fragm. Murat.  
 Z. 19 f.: *cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus* [scil. evangelii]  
*omnia* . . . αἷμα, besonders im Plural = Blutvergießen, Mord, vgl. schon Ilias 11 164  
 19 214, dann Plato Leges IX 12 p. 872 E ἡ τῶν συγγενῶν αἱμάτων τιμωρὸς δίκη.

**XIX 1** schließt den Teil ab: Demut haben die Großen bewiesen und  
 in ihr waren sie gehorsam. Damit machen sie uns besser, die wir von ihnen  
 in den heiligen Schriften lesen, damit haben sie aber schon die vergangenen  
 Geschlechter besser gemacht, die ihre Zeitgenossen waren und die an ihrem  
 Beispiel sich aufrichten konnten und so Gottes Wort in Furcht und Wahr-  
 haftigkeit annahmen. Zu den vergangenen Geschlechtern und ihrer Bekehr-  
 ung vgl. schon 7 5. — τοσοῦτων καὶ τοιούτων wie 63 1, vgl. zur Form des  
 Satzes auch Hebr 12 1. ὑποδής, fast immer im Komparativ, = mangelhaft,  
 hier im guten Sinne: bescheiden; vgl. als gute Parallele das eng verwandte  
 ἐνδεής, Herm. mand. VIII 10: μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι, ἡσύχιον εἶναι, ἐνδεέστε-  
 ρον γίνεσθαι πάντων ἀνθρώπων. Die andere Möglichkeit, ὑποδέξ, von der  
 freiwilligen Armut, dem leiblichen Mangel der Gerühmten zu verstehen, ist  
 wohl zu verwerfen. Das einmalige τε einfach verstärkend und erklärend.  
**XIX 2—XXII 8** Gottes Wohltaten und des Menschen Ver-  
 halten ihnen gegenüber. Der Abschnitt geht mit rascher Ueber-  
 leitung dazu über, die Wohltaten Gottes zu schildern, die diesmal nicht in  
 der Geschichte und der Heilsdarbietung, sondern in der Schöpfung gesucht  
 werden. Frieden und Ordnung herrscht im Kosmos (19 3—20 12), diesem  
 Friedensziel muß auch der Mensch nacheifern, Furcht vor Gott, Gehorsam,  
 Ordnung und Frieden muß in der Gemeinde herrschen (21 1—22 8; 21 6—9  
 Gemeindetafel). **XIX 2** Der Uebergang ist schroff; von den Wohltaten  
 der Geschichte, die in den Beispielen von Demut begründet sind, wird über-  
 gegangen zu den Schöpfungswohltaten. Aber schon die Liturgie band beides  
 zusammen, den Gott der Natur und den der heiligen Geschichte, und  
 I Clem. lehnt sich in diesem Abschnitt unzweifelhaft auf das stärkste an  
 die Gemeindeliturgie an (vgl. unten). Der Gott der Schöpfung ist ein Gott  
 des Friedens und der Wohltaten. 2 Die πράξεις sind die Taten und Bei-  
 spiele der heiligen Männer der Vorzeit, dazu auch des Herrn Christus, von  
 denen im Vorhergehenden die Rede war; hingegen wird mit εἰρήνης σκοπὸν  
 bereits auf das Folgende geblickt: ein Friedensziel, dem man nachstreben  
 soll, ist in der Schöpfung von Anfang an aufgerichtet. Gott wird genannt  
 πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου: der gen. gehört auch zu πατήρ.

Die Doppelbezeichnung hier ist einer der zahlreichen Ausdrücke und Wendungen, mit denen I Clem. Gott den Schöpfer preist. Zu πατήρ τοῦ κόσμου vgl. Philo Legum allegoriae: I 18, p. 47: πατήρ . . . τῶν γιγνομένων und Quis rerum divin. heres 205, p. 501 ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ. Zu κτίστης vgl. noch 59.3 62.2 (vgl. auch 60.1) I Petr 4.19 (einzige Stelle im NT); II Reg 22.32 Judith 9.12 Sir 24.8 II Macc 1.24 7.23 13.14 (B). IV Macc 5.25 11.5 (also siebenmal in den Apokryphen, einmal in den älteren Büchern), Philo oft, Aristaeus ep. 16 (Josephus gebraucht den Ausdruck nicht); Fluchtafel von Hadrumet (Antike Fluchtafeln hrsg. v. Wünsch Kl. Texte 20, Nr. 5 10: ὀρκίζω σε τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν θάλασσαν. Leydener Zauberpapyrus (Dieterich Abraxas 176.2 f.): τὸν τὰ πάντα κτίσαντα u. a. Die Wohltaten Gottes werden hier und im Folgenden stark hervorgehoben, vgl. noch 20.11 21.1. Der Gedanke von Gott dem großen Wohltäter ist dem AT nicht fremd, vgl. Ps 12.6 56.3 114.7 (hier aber persönlich zugespitzt), Sap 16.2 (εὐεργετῖσας τὸν λαόν σου), vgl. auch in Ps 103.21 f.: πάντα πρὸς σέ προσδοκῶσιν, δοῦναι τὴν τροφήν αὐτοῖς εὐκαιρον. δόντος σου αὐτοῖς συλλέξουσιν, ἀνοίξαντος δέ σου τὴν χεῖρα τὰ σύμπαντα ἐμπλησθήσεται χρηστότητος, vgl. überhaupt den ganzen Ps, auch Ps 102 u. a. Aber der Gedanke in der Form und Zuspitzung, auch in der ganzen Verbindung (die Ordnung des Kosmos), in der I Clem. ihn gibt, ist ein Absenker eines großen weitverbreiteten hellenistischen Gedankens, der in der Religion und Philosophie oft nachzuweisen ist. εὐεργέτης ist neben σωτήρ eine der beliebtesten und lebendigsten Götterbezeichnungen: wegen der Wohltaten des Naturlaufes, des Acker- und Weinbaues, der mannigfachen Erfindungen werden die Götter als εὐεργέται gepriesen und auch die irdischen Herrscher, die sichtbaren Götter werden mit Vorliebe εὐεργέται genannt, im aufgeklärten Absolutismus des hellenistischen Königtums sind εὐεργεσία und φιλάνθρωπία die Haupttugenden des Herrschers (auch sonst verdiente Leute, Beamten und Bürger, werden von den dankbaren Mitbürgern gern als εὐεργέται oder wegen εὐεργεσία gepriesen, wie die Inschriften hundertfach beweisen), vgl. außer Lc 22.25 die Indices bei Dittenberger unter εὐεργέτης, εὐεργετῆν und εὐεργεσία, dann Wendland Kultur<sup>2</sup> 448 εὐεργέτης, εὐεργεσία . . . Womöglich noch deutlicher wird in der Religion der Philosophie, vor allem in der Stoa die alles durchdringende, vorsehende Gottheit als das allgütige wohlthätige Wesen beschrieben und verehrt, und in dem geistigen Umkreis dieser Religion stehen wir in I Clem. 20 (siehe unten): Arius Didymus (schrieb um Christi Geburt) bei Euseb. Praeparatio evang. XV 15.5: . . . νομιστέον, προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν, εὐεργετικὸν ὄντα καὶ χρηστὸν καὶ φιλάνθρωπον, δικάοντα τε καὶ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς. Musonius bei Stobäus Floril. 117, 8 (Musonius ed. Hense 90.11). Gott ist κρείττων . . . φθόνου καὶ ζηλοτυπίας, μεγαλόφρων δὲ καὶ εὐεργετικὸς καὶ φιλάνθρωπος. Plutarch De Stoicorum repugnantiis 38 (p. 1051 F): Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεὺς (schrieb um 150 v. Chr.) ἐν τῷ περὶ θεῶν γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν . . . θεόν . . . νοοῦμεν ζῶον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐπονητικὸν ἀνθρώπων. Philo oft, vgl. z. B. de spec. leg. I 209 p. 242: ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων καὶ προνοητικὸς ὧν ἐγέννησε, σωτήρ τε καὶ εὐεργέτης, μακαριότητος καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως. Seneca ep. 95, 49: *quae causa est dis benefaciendi? natura. errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt.* De benefic. II 29.3: *quanto satius est ad contemplationem tot tantorumque beneficiorum reverti et agere gratias . . . 6: carissimos nos habuerunt di immortales habentque et, qui maximus tribui honos potuit, ab ipsis proximos conlocaverunt.* De benefic. IV 3—9 handelt im Zusammenhange von den göttlichen Wohltaten, vgl. dort 9.1: *phu-*

- 3 Friedensgaben und Wohltaten halten. Laßt uns doch im Geiste auf ihn hinblicken und mit den Augen unserer Seele seinen langmütigen Willen betrachten, laßt uns darauf achten, wie gütig er gegen seine ge-

*rima beneficia ac maxima in nos deus defert sine spe recipiendi.* 3 Echt philosophisch (stoisch) klingt endlich auch ἀσπγγτος, vgl. Ign. Philad. 12 und Polyc. Phil. 122 (*sine iracundia*), Justin Apol. 161; dann weiter Marc Aurel In semet ipsum 11, Epict. Diss. III 209. Den Zorn zu bezwingen ist ein Teil des stoischen Ideals der Ataraxie und Apathie, und die Freiheit vom Zorne eignet auch den unsterblichen Göttern: *natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua*, Seneca De ira II 271. **XX** Die Wohltaten Gottes und seine Güte gegen alles, was lebt, zeigen sich in der Ordnung und dem Frieden, die die ganze Schöpfung durchwalten.

LITURGISCHES. Die richtige Einstellung des ganzen Abschnittes hat Drews in seiner sehr wichtigen Studie gebracht: Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen I. Die clementinische Liturgie in Rom. 1906 [Studien zur Gesch. d. Gottesdienstes u. d. gottesdienstl. Lebens], vgl. besonders S. 12 ff. Wir haben nach Drews Untersuchung in I Clem. 20 ohne Zweifel ein Stück altrömische Liturgie, wenn auch natürlich in freier Benutzung erhalten. Liturgie ist weiter in dem verwandten Stücke 332–6 und in 345 f. zu erkennen. In der Fortsetzung dieses letzten Stückes 347 erkennen wir ganz deutlich die zum Gottesdienste einmütig versammelte Gemeinde. Die Frage nach der Eigenart von I Clem. 20, auch der beiden andern Stücke, verlangt aber weiter noch die Herkunft des Stoffes zu bestimmen. Selbstverständlich ist der Einfluß der LXX; Ps und Job bringen Naturschilderungen und preisen den starken allgewaltigen Schöpfergott; in Gen 1 wird die Schöpfung des Alls berichtet; das Trishagion in 346 stammt aus Js 6. I Clem. 20. 33. 34 bezieht sich auch an mehreren Stellen ausdrücklich auf das AT. Aber mit dem Hinweis auf die heiligen Bücher können die Ausführungen längst nicht zur Genüge erklärt werden. Schon der große Grundgedanke von 20: die Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Kosmos, die der vollendete Ausdruck der göttlichen Schöpferfähigkeit sind, ist ganz unjüdisch und überhaupt unorientalisch: der Geist griechischer philosophischer Frömmigkeit kündigt sich hier aufs deutlichste an. Hinzu kommt starker griechischer Einfluß in der Einzelvorstellung und in dem Einzelausdruck, weiter auch die großen Stoffparallelen, die nachgewiesen werden können: aus den Fragmenten der Stoiker, aus Cicero De natura deorum II, aus Senecastellen, wie Ad Marciam 18, Ad Helviam 86, Natur. quaest. V 13 ff., De benefic. IV 25, aus Pseudo-Aristoteles De mundo (in der Hauptsache abgedruckt im Griechischen Lesebuch von v. Wilamowitz-Moellendorf, Text II Halbband: enthält die Gedanken des Posidonius und der späteren Stoa mit aristotelischem Gute), aus den Gebeten in Firmicus Maternus, Mathesis V praefatio 3–5 und VII praef. 2, aus den Zauberpapyri, die sehr viel stoisches Gut enthalten, und aus andern Quellen hellenistischer Theologie. Vgl. auch noch F. Skutsch Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie, Archiv f. Rel.wiss. 13 (1910), 291–305 (handelt von den Gebeten des Firmicus) und dazu P. Wendland in Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. Phil.-hist. Klasse 1910, 330 bis 334; ferner Th. Schermann Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I Clemensbriefe 1909 (TU XXXIV 2b). — Die ganze Ausführung in Kap. 20 hat zwei Spitzen. Die eine Betrachtung ist die, daß die herrliche gutgeordnete Schöpfung eine Wohltat Gottes ist, vgl. in der Umrahmung des Stückes 192 f. und dann 2011 (εὐεργετών), 211 (εὐεργεταί). Die Paränese ist dann: der großen Wohltaten müssen wir uns würdig erzeigen. Die zweite Betrachtungsweise ist die, daß in der Schöpfung Gehorsam und Frieden sich zeigt. Dies wird aus-



samte Schöpfung ist. Die Himmel kreisen nach seinem Befehl, und 20 in Frieden gehorchen sie ihm. Tag und Nacht vollenden den Lauf, 2

föhrlich und folgerichtig in jedem einzelnen Satze von 201—n durchgeföhrt, vgl. auöer der immer wiederkehrenden Wiederholung von εἰρήνη, ὁμόνοια, auch διχα παρεκβάσεως, διχα ἐλλείψεως u. a., sowie die stete Anwendung von Ableitungen der Wurzel ταγ. Die Paränese ist dann: auch wir wollen uns unterordnen und Frieden und Eintracht wahren, vgl. 211. Der Verf. koppelt übrigenß selber die beiden Betrachtungsweisen auf das engste miteinander zusammen, indem er 192 von θεωρεαὶ τῆς εἰρήνης redet.

1 Sehr beachtenswert ist der Gebrauch von διοίκησις, einem Lieblingsworte der Stoiker, mit dem sie die weltordnende und weltverwaltende Tätigkeit des Logosgottes bezeichneten; ein Parallelausdruck ist διακόσμησις, vgl. zu 33 s. Zu διοίκησις vgl. schon Zeno nach Aristokles bei Euseb. praep. ev. XV 142 p. 817 a (v. Arnim Stoic. vet. fragm. I Nr. 98) . . . ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρει, καθάπερ ἐν εὐνομοτατί τινί πολιτείᾳ, auch Stobaeus Ecl. I 17 s (v. Arnim I Nr. 102): . . . τοιαύτην δὲ δεξιῶσαι εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας . . . vgl. noch die Nr. 103, 107, . . .; weiter Chrysipp bei Euseb. praep. ev. XV 15 s (v. Arnim II Nr. 528): οἷς ἀκολούθως νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν . . . Kleantes, Ebda 157 (v. Arnim I Nr. 499): ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρесе τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἀστρῶν ὑπάρχειν καὶ πλείστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν . . ., auch Epiktet, Cornutus, Marc Aurel u. a. gebrauchen διοικεῖν und διοίκησις oft und gern, reden von der διοίκησις τοῦ θεοῦ, der διοίκ. τοῦ κόσμου, τῶν ὅλων u. a., vgl. die Indices von Schenkl zu Epiktet und Marc Aurel und von Lang zu Cornutus. Merkwürdig ist der Gebrauch von σαλεύεσθαι zur Bezeichnung des regelmäöigen, gottgeordneten Umschwunges der Himmel; σαλεύεσθαι sonst sensu malo: wanken, erschüttert werden, in Verwirrung geraten, vgl. den reichlich zu belegenden Sprachgebrauch der LXX, z. B. Ps 177 ἐσαλεύθη . . . ἡ γῆ καὶ τὰ θεμέλια τῶν ὀρέων . . . ἐσαλεύθησαν, Ps 456 7619 815 964 977 981 Sir 1618 ἄβυσσος καὶ γῆ, σαλευθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτοῦ . . . Mich 14 Hab 36 u. a., dann Mc 1325 (Mt 2429 Lc 2126) Mt 117 Hebr 1226 f.; weiter Aesch. Prom. 1081: χθὼν σασάλευται. Man hat deshalb Verbesserungen vorgeschlagen: μὴ σαλεύομενοι (so schon Young, der erste Herausgeber). Die Konjekture ist aber unmöglich, weil das ganze Kapitel sehr stark den Gedanken des Wechsels und der Bewegung bei steter Ordnung herausarbeitet und weil wir hier nicht das feste Gewölbe anderer Weltbilder, sondern die sich drehenden Sphären der Griechen haben. σαλεύεσθαι muß also hier bedeuten: sich drehen. ■ Merkwürdig, daß Tag und Nacht abgelöst von der Sonne hier erwähnt werden. Vgl. aber die Verselbständigung von Tag und Nacht auch 24 s. Bekannt ist Gen 11—13 die mehrmalige Erwähnung von Tag und Nacht, ehe 114 ff. die Schaffung der Himmelslichter berichtet wird. Aber auch Cicero, der De nat. deor. II 98—104 die Ordnung und Schönheit der Welt beschreibt, sagt 101 vom Luftraum: *exin mari finitimus aër die et nocte distinguitur* . . . und bringt erst 102 die Sonne: *isque oriens et occidens diem noctemque conficit* . . . vgl. noch die Liturgie in den Apost. Const. VIII 129 (Kl. Texte 61): ὁ πῆξας στερέωμα καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῇ τούτου συστολῇ ἐπαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζῶων, ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός . . . Hier haben wir, freilich in stark at. mythologisierender Ausdrucksform eine Erklärung zu I Clem. 202: Tag

- 3 den er ihnen vorgeschrieben hat, ohne einander zu hindern. Sonne und Mond und die Chöre der Sterne rollen nach seinem Befehle einträchtig und unentwegt die ihnen vorgeschriebenen Bahnen. Die Erde trägt seinem Willen gemäß Frucht zur geeigneten Zeit und läßt vollgenügende Nahrung für Menschen und Tiere und alles, was auf ihr lebt, hervorwachsen, ohne zu zaudern und ohne etwas an seinen Sat-

und Nacht hängen nicht nur von der Sonne, sondern überhaupt vom „Lichte“ ab, das noch andre Quellen als die Sonne hat. Daß in I Clem. Tag und Nacht als kosmische, nicht bloß als irdische Erscheinungen angesehen werden, beweist die Stellung von 2 zwischen 1 und 3. 3 Es folgen die Gestirne in der selbstverständlichen, oft belegten Reihenfolge: Sonne, Mond, Sterne. Die Chöre = die Reigen der Sterne sind ein sehr altes Bild, und beliebt bei den Stoikern, der Plural, weil an die vielen Sternbilder gedacht ist. In christlicher Liturgie vgl. Apostol. Konstit. VIII 12 a: . . . ὁ τὸν ἥλιον ἀρχὰς εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράφας εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας . . . Ps.-Cyprian (Novatian) De spectaculis 9: . . . *astrorum micantes choros* . . . Martyrium der kappadok. Drillinge: . . . ἀστέρων χοροὺς ἐν οὐρανῷ φαιδρύνας (Text bei Weyman Liturgisches aus Novatian . . . Histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. 29, 1908, 577); vgl. weiter Theoph. Ad Autol. I 6: ἄστρον χορεῖαν Philo De victimis 207 p. 242: . . . συγχορεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῇ τῶν ἄλλων ἀστέρων . . . στρατιᾷ, dann Eurip. Electra 467: ἄστρον τ' αἰθέριοι χοροί u. a. m. παρεκβάσεως ALK; H hat παραβάσεως, was schon der schmalen Bezeugung wegen nicht in Betracht kommt. Das Verbum παρεκβαίνειν gleich nachher ε = zur Seite hinaus überschreiten. ἐξελλίσσουσιν: das Bild vom Reigentanz wird beibehalten; zum Worte vgl. Plut. De Isid. et Osir. 42 p. 368 A: . . . τσαύταις ἡμέραις τὸν αὐτῆς κύκλον ἐξελλίσσει (sc. ἡ σελήνη). Die ὅρισμοί sind die Kreise, in denen sich für das Auge die Gestirne am Himmel bewegen; sie sind fest umrissen und begrenzt, daher ὅρισμοί, und sind für die einzelnen Gestirne verschieden, bei der Sonne anders als beim Monde, beim Orion anders als beim Wagen. Zum ganzen Hinweis auf die schöne, wohlgeordnete himmlische Welt vgl. noch Cicero De nat. deor. II 101: *restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coërcens caeli complexus, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi, in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos* (= τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὅρισμούς). *definiunt* (dann folgt *sol* 102, *luna* und *stellae, quas vagas dicimus* 103, *stellarum inerrantium maxima multitudo* 104); vgl. auch die Ausführungen über die Himmelskörper II 47—57, dann Cicero Somnium Scipionis 15; (Aristoteles) De mundo 6. 4 und 5 Die Betrachtung steigt von hier an aus den himmlischen Regionen zu den sublunaren herab. Erde und Abysus in ihren festen Ordnungen werden 4—8 vorgeführt. Obwohl uns der Kosmos der Griechen auch hier in entscheidenden Zügen entgegentritt, und die religiöse Stimmung des freudigen Vertrauens auf die alles ordnende und festsetzende Wirksamkeit Gottes weiter mitklingt, so nimmt doch jetzt die Mythologie und die Beziehung auf das AT einen breiteren Raum ein, vgl. zu 5 und 6. 4 Die Erde ist das Festland, und zwar wie 8 zeigt, die bekannte οἰκουμένη, die der Okeanos umschließt. Zur freudigen Betrachtung der bunten, Männer und Tiere ernährenden Erde vgl. in der stoischen Theodicee Cicero De nat. deor. II 98: *Ac principio terra universa cernatur . . . vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus, quorum omnium incredibilis*

zungen zu ändern. Des Abgrunds geheimnisvolle und der Totenwelt unsagbare Gerichte werden durch dieselben Befehle aufrecht erhalten. Die Tiefe des unendlichen Meeres bleibt, wie er sie geschaffen hat, an dem Ort ihrer Sammlung, durchbricht nicht die ihr ringsum vor-

*multitudo insatiabili varietate distinguitur*; vgl. weiter 120 f. und De mundo 3 und 5. Auffällig ist die Form θήρ, die hier gebraucht wird, wo doch schon in der attischen Prosa und weiter im Hellenismus θηρίον die herrschende Form ist. Die θήρες sind die Vierfüßler, vor allem die größeren, wildlebenden; die „übrigen Tiere“ der Erde sind dann die kriechenden und fliegenden Lebewesen. μὴ διχοστατοῦσα: ohne zu zaudern, was gut in die Ausführungen von Kap. 20 paßt; vom Zusammenhang des ganzen Briefes aus gesehen, paßt aber auch die eigentliche Bedeutung des Wortes gut: διχοστατεῖν = streiten. 5 Von der im Sonnenlichte liegenden, fruchttragenden Erdoberfläche aus geht die Betrachtung zu den Räumen unter der Erde. Dort in der Unterwelt ist der Aufenthaltsort der Gestorbenen und insonderheit der Strafort von großen Frevlern. Wir sind hier nicht mehr in der stoischen Kosmologie, sondern in populärer Hadesmythologie, in der orientalische Scheolvorstellungen mit griechischen Tartarosbildern zusammenreffen. Daß wir es insonderheit mit jüdisch-christlicher Ueberlieferung zu tun haben, zeigt schon der Gebrauch des Wortes ἄβυσσος, das als Hauptwort ἡ ἄβυσσος vom Weltenabgrund (Gen 11) oder von den Hadestiefen gebraucht, erst seit LXX vorkommt, fast stets als Uebersetzung von תהום. Der Plural öfters in LXX, z. B. Deut 87 Ps 327 7617 Prov 320 Dan 355 (LXX und Theod.); der entsprechende griechische mythologische und kosmologische Ausdruck ist βυθός. Die von der Ueberlieferung einstimmig bezugte Lesart κρίματα ist zu halten, κρίματα ist eine sehr schöne, aber unnötige Verbesserung. κρίματα kann „Ordnungen, Satzungen“ bedeuten; und das würde hier ganz gut hineinpassen: schon am Schluß des Gilgameschepos, Tafel XII befragt der Held seinen toten Freund um die „Satzung der Erde“ (= die Gesetze der Unterwelt) und erhält die Auskünfte über die verschiedenen Lose der Toten und wodurch die Verschiedenheit bedingt ist (Greifmann, Altorientalische Texte und Bilder S. 61). Der sonst belegten Bedeutung von κρίματα aber entspricht die Uebersetzung „Gerichte, Urteilssprüche“ besser. Bereits nach dem Tode eines jeden ergeht ein vorläufiges Gericht über seine Seele, vgl. schon 54.7, weiter 503 und dann ausführlich Henoch 22, IV Esra 775—99. Ueber besondere Frevler werden gleich nach dem Tode oder nach ihrem Sturz in die Hölle schwere Strafen verhängt: die alten Erzählungen von Ixion, Sisyphus und Tantalus muß Clemens gekannt haben; die jüdisch-apokalyptische Ueberlieferung berichtete von der Fesselung und Quälung des in die Unterwelt gestoßenen Satans und seiner Helferengel (Henoch 10 f.; 14; 21); und auch die orphisch-pythagoräischen Höllenvorstellungen können dem Clemens ebensogut bekannt sein, wie sie der Verf. der Petrusapokalypse übernommen hat. — Wollen wir die Ausdrücke an unserer Stelle teilen, dann wird unter den geheimnisvollen Gerichten des Abgrunds die Verurteilung des Satans und seiner Helfer zu verstehen sein, während wir bei den unsagbaren Gerichten der Totenwelt wohl an die Urteilssprüche zu denken haben, die über die verschiedene Aufbewahrung der Seelen an den Orten der Verstorbenen entscheiden. 6—8 Auf das Gebilde des Erdenelementes, das feste Land, 44.5 folgt das Wasserelement, das Meer und der Okeanos. Der atlische Einfluß zeigt sich einmal in der ausdrücklichen Anführung: Job 3811, weiter in dem συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγάς, vgl. Gen 19: συναχθήτω τὸ ὄσop



7 gelegten Riegel, sondern wie er ihr befohlen hat, so tut sie. Denn er sprach: »Bis hierher sollst du kommen, und deine Wogen sollen sich  
8 »in dir zerreiben.« Der Okeanos, der für die Menschen keine Ufer hat, und die Welten jenseits davon werden durch die nämlichen Be-

τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν . . . . καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν. Auch die dem Meere vorgelegten Riegel werden Job 38<sup>10</sup> erwähnt: ἐθέμην δὲ αὐτῇ ὄρια, περιθεις κλειθρα καὶ πύλας. Beachte noch den Nachklang von atlichem Mythos, der durch die Stelle geht: Gott hat in der Urzeit das Meer gebändigt und eingeschlossen, vgl. die Stellen bei Gunkel, Schöpfung und Chaos 91 ff. 8 Hier tritt die griechische Anschauung, und zwar auch die der Wissenschaft wieder hervor und drängt die des AT zurück. Zu lesen ist ἀπέραντος mit AHLK Clem. Al., Dion. Al., Didymus gegen ἀπέρατος S Orig. ἀπέραντος ist = unendlich. ἀπέρατος ist = undurchdringlich, nicht zu überschreiten. ἀπέρατος paßt natürlich auch sehr gut in den Zusammenhang, beide Wörter berühren sich in der Ableitung und in der Bedeutung sehr eng. Denn ἀπέραντος ἀνθρώποις bedeutet nicht an sich: unendlich, sondern nur: für die Menschen ohne Ende, und kommt im Sinne dem ἀπέρατος sehr nahe. Um die οἰκουμένη liegt der Ring des Okeanos. Noch in der römischen Kaiserzeit glaubte man fest, daß das Westmeer wie auch das Nordmeer in einer gewissen Entfernung von der Küste undurchdringlich werde, vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms II<sup>s</sup> 100 f.; Ukert, Geogr. der Griech. u. Röm. III 1, 85; Peschel, Gesch. d. Erdkunde 22. — Im Gegensatz dazu sagt nüchtern und ruhig die griechische Wissenschaft, auf Erfahrung gestützt: das Atlantische Meer ist befahrbar und die, die das versuchten, sind nur umgekehrt ὑπὸ ἀπορίας καὶ ἐρημίας Strabo I 1, 8 (p. 5 Cas.), und: wenn die Größe des Atlantischen Meeres es nicht hinderte (εἰ μὴ τὸ μέγεθος τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους ἐκώλυε, vgl. unser ἀνθρώποις ἀπέραντος!) könnten wir von Spanien aus auf dem gleichen Parallelkreise nach Indien fahren: Eratosthenes bei Strabo I 4, 6 (p. 64 Cas.); vom Westen der οἰκουμένη müßte man mit dem Ostwind fahrend, nach einem Wege von 70 000 Stadien Indien erreichen: Posidonius bei Strabo II 3, 6 (p. 102 Cas.). — Wenn man bis über den Okeanos hinauskommt, so gelangt man nach einigen antiken Ueberlieferungen zu neuen Welten (Ernteilen). Diesen Ueberlieferungen, die in der hellenistischen Zeit recht lebendig waren, und die meist die Kugelgestalt der Erde voraussetzen, schließt sich Clemens unbedenklich an. Schon Plato erzählt in altem, auf Solon zurückgeführten Mythos von der Insel Atlantis: Timäus p. 21 A—25 D, Critias p. 108 E—121 C. Sehr viel deutlicher und rein wissenschaftlich reden die Späteren; vgl. nicht so sehr Aristoteles, De caelo II 14 p. 298 und Meteor. II 5 p. 362 über den Westweg nach Indien als vor allem Cicero de rep. VI Somn. Scip. 20 (21): *cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis* (gemeint sind die 5 Zonen), *e quibus duos maxime inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisset pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torrere. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistent, adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus aquiloni, quem incolitis, cerne quam tenui vos parte contingat. omnis enim terra, quae colitur a vobis . . . parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod Atlanticum, quod magnum, quem Oceanum appellatis in terris, qui tamen tanto nomine quam sit parvus, vides.* De mundo 3: τὴν μὲν οὖν οἰκουμένην ὁ πολὺς λόγος εἰς τε νήσους καὶ ἡπείρους διείλεν, ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἡ σύμπασα μία

fehle des Herr regiert. Frühling und Sommer und Herbst und Winter<sup>9</sup> folgen friedlich aufeinander. Die festgesetzten Ordnungen der Winde<sup>10</sup> richten zu ihrer Zeit ihren Dienst ohne Störung aus. Nie versiegende Quellen, zum Genuß und zur Gesundheit geschaffen, reichen ohne Aus-

νήσος ἐστίν, ὑπὸ τῆς Ἀτλαντικῆς καλουμένης θαλάσσης περιρρομένη. πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας εἰκὸς τῆσδε ἀντιπόρθμους (= am Meere gegenüber gelegen) ἄπωθεν κείσθαι, τὰς μὲν μείζους αὐτῆς τὰς τὲ ἐλάττους, ἡμῖν δὲ πάσας πλὴν τῆσδε ἀοράτους. Eratosthenes bei Strabo I 4, 6 p. 65: ἐνδέχεται δὲ ἐν τῇ αὐτῇ εὐκράτῳ ζώνῃ καὶ δύο οἰκουμένας εἶναι ἢ καὶ πλείους, καὶ μάλιστα ἐγγύς τοῦ δι' Ἀθηνῶν κύκλου (Breitenkreis) τοῦ διὰ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους γραφομένου. Vgl. zu den Zeugnissen der Alten A. v. Humboldt, Kritische Untersuchungen üb. d. histor. Entwickelg. d. geogr. Kenntnis von der Neuen Welt 1852, I 119—187. Clemens schließt sich also auch hier an antike Ueberlieferungen an. Spätere Kirchenväter (Tertullian, De pall. 2, Adv. Hermog. 25 ist für uns der erste) verwerfen die Annahme von Welten jenseits des Okeanos, und auch L liest an unserer Stelle statt οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι einfach *et omnis orbis terrarum*. Photius (Bibl. 126) tadelt den Clemens ausdrücklich, daß er Welten jenseits des Okeanos annehme. — Es folgt der letzte Abschnitt 9—10, der im wesentlichen, mit Ausnahme des letzten Gliedes von 10 (τὰ τε ἐλάχιστα κτλ.) von der Ordnung im Lufterelemente handelt. Obwohl dies Element selber, der ἀήρ, nicht genannt wird, gehören doch Jahreszeiten, Winde und auch Quellen in sein Gebiet. Eine sehr enge Parallele zu 9 f. ist Cicero De natura deor. II 101: *exin mari finitumus aër die et nocte distinguitur, isque tum fusus et extenuatus sublimis fertur, tum autem concretus in nubes cogitur unoremque colligens terram auget imbribus, tum effluens huc et illuc ventos efficit; idem annuas frigorum et calorem facit varietates* (die Quellen und Flüsse, die von dem Regen gespeist werden, sind freilich schon 98, beim Preise der terra aufgezählt); vgl. weiter Firmicus Maternus Mathesis V praef. 3: *qui omnem operis tui substantiam salutaribus ventorum flatibus vegetas, qui fontium ac fluviorum undas . . . profundis, qui varietatem temporum certis dierum cursibus reddis . . .*, vgl. auch VII 12: *qui terram . . . rigat fontibus, qui ventorum flatus . . . facit . . . variari*, wobei deutlich, wie der Fortgang zeigt, das Lufterelement und seine Wirkung betrachtet wird; Regen und Winde gehören mit andern Luftererscheinungen zusammen dem Reiche des ἀήρ an, vgl. auch De mundo 2. — Somit zeigt Kap. 20 auch nach seiner Anordnung vollkommen deutlich die stoische Kosmologie: Himmel und Gestirne, also Feuer (oder Aether, das himmlische Feuer) steht voran; es folgen die drei Sphären der irdischen Welt: die feste Erde, das innerste und tiefste Element, wird zuerst erwähnt, es folgt das sie bedeckende Wasser, und das dritte ist das Luftreich; vgl. — um nur zwei Belege zu bringen, — Cicero De natura deor. II 98—104 der Reihe nach die Beschreibung von terra, mare, aer, caelum (= aether) oder De mundo 2 f. (wo freilich die fünf, nicht die älteren vier Elemente unterschieden werden): οὐρανός + ἄστρα (= αἰθήρ); das irdische Feuer, die φλογώδης οὐσία von Blitzen, Meteoren usw.; Luft; Erde; Meer. Vgl. noch über die Kosmologie und die vier oder fünf Elemente der Stoiker Zeller, Philosophie der Griechen III 1, <sup>3</sup> S. 179 ff. (<sup>4</sup> 182 ff.). 9 Zum seltenen μεταπαράδιδόναι, hier intr., vgl. Adamantius, Dialog 26: μεταπαράδιδους τῷ δεσπότῃ τοὺς μαθητάς und μεταπαράδοῦναι. 10 Zu ἀνέμων σταθμοί vgl. Job 28<sup>25</sup> ἐποίησεν ἀνέμων σταθμόν ὕδατος μέτρα, wo σταθμός das Gewicht, die Schwere des Windes bedeutet, vgl. etwa IV Esr 45: Nun, so wäge mir das Gewicht des Feuers oder

setzen den Menschen die lebenspendenden Brüste dar. Ja, auch die kleinsten Tierlein halten ihre Zusammenkünfte in Eintracht und Frieden. All dies hat der große Schöpfer und Herr des Alls in Frieden und Eintracht sein lassen, überschüttet alles mit Wohltaten, besonders aber uns, die wir unsere Zuflucht zu seiner Barmherzigkeit genommen

*miß mir das Maß des Windes.* Mit dieser Bedeutung ist aber hier nicht auszukommen. Das vieldeutige σταθμός muß etwa die festgesetzte Ordnung bedeuten, vielleicht die Standquartiere, Stationen. ἀναισι πηγαι: in den Mittelmeerländern sind Quellen, besonders die auch in der heißen Zeit nicht versagenden, vor allem geschätzt und können als eindringlicher Beweis der göttlichen πρόνοια gewertet werden, vgl. noch die sehr schönen, wörtlichen Parallelen Cicero De nat. deor. II 98 bei Beschreibung der terra: *adde huc fontium gelidas perennitates* und Firmicus Maternus Mathesis VII 12: *qui terram perennibus rigat fontibus*; auch De mundo 3 hebt die Quellen hervor. Bei ὑγείαν scheint an die Wirkung von Heilquellen gedacht zu sein. πρὸς ζωῆς, zur Konstruktion vgl. Act. 27 34; πρὸς mit Genitiv (= es steht auf Seite von, ist im Interesse von) ist Literatursprache, Bläß-Debrunner, § 240 weist auf Thukyd. III 59 1: οὐ πρὸς τῆς ὑμετέρας δόξης τάδε. Das Bild von den Brüsten schön und leicht, und sicher nicht durch Jerem 18 14 (LXX): μή ἐκλείψουσιν ἀπὸ πέτρας μαστοί veranlaßt. Das Schlußglied ist ein Anhang, die Tiere haben unmittelbar mit dem Luftreich nichts zu tun, außer wenn nur an fliegende Lebewesen gedacht sein sollte, vgl. Cicero De nat. deor. II 101, vom aer: *idemque et volatus alitum sustinet*. Daß überhaupt auf Ordnung in der Tierwelt hingewiesen wird, ist sicher nach dem ganzen bisherigen Zusammenhange nicht so sehr Nachahmung atlichen Vorbildes (etwa Jerem 8 7 oder Job 38 39—39 30) wie Anlehnung an stoische Theodicee, vgl. die Ordnung in der Tierwelt bei Cicero De natura deor. 120—127. Die συνελεύσεις beziehen sich vielleicht auf das geordnete, einmütige Zusammenhausen kleiner Tiere, wie der Ameisen und Bienen, auf die Tänze der Mücken; dann hält der Brief mittelbar diese Tierlein den Korinthern als Vorbild von Frieden und Eintracht vor, wie das in ähnlicher Weise Walther den Deutschen gegenüber tut: *sò wè dir, tiuschiu zunge, wie stèt din ordenunge! daz nù diu mugge ir kunec hât, und daz din ère alsò zergât*. Vielleicht ist aber συνελεύσεις von der Begattung zu verstehen, was das Wort sehr gut bezeichnen kann. 11 schließt das Vorhergehende ab (εἰρήνη καὶ ὁμόνοια, προσέταξεν) und knüpft zugleich (εὐεργετῶν) an 19 2 f. an, wobei 21 1 (εὐεργεσίαι) vorbereitet wird, vgl. zu der doppelten Betrachtungsweise oben im Exkurs. δημιουργός als Bezeichnung für Gott kommt noch 26 1 33 2 35 3 59 2 vor; im NT bloß Hebr 11 10, in LXX gar nicht. Im II Jhrh. gebrauchen die Apologeten das Wort und auch das Verbum öfters (Goodspeed, Index apologeticus s. v., vgl. noch Diognetbr. 8 7). Philo und Josephus haben es häufig. Die Bezeichnung δημιουργός ist echt griechisch, insonderheit platonisch: im Timäus wird Gott, der Weltenbaumeister, oft so genannt, vgl. p. 28 A, 29 A, 31 A usw., Republ. VII p. 530 A, vgl. auch Xenoph. Memorab. I 4, 7. 9. In der Geschichte der griechischen Religion, auch der Philosophie, haben Wort und Begriff große Bedeutung. δεσπότης τῶν πάντων vgl. schon 8 2. Was die Wohltaten Gottes an die Gläubigen insonderheit sind, wird 35 2 f. aufgezählt, aber auch 23—27 wird eines seiner großen Geschenke, die Auferstehung, ausführlich behandelt. 12 Die Doxologie geht an Christus (*L per quem deo et patri sit honor* etc. steht allein), vgl. 50 7. Das Ende der liturgisch gehaltenen Ausführung hat die Doxologie veranlaßt, ein tieferer Einschnitt ist nicht da. Doxologien, die auch sonst



haben durch Jesus Christus, unsern Herrn, dem Ehre und Herrlichkeit sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Seht zu, Brüder, daß nicht etwa seine viele Wohltaten uns zur Verdammnis gereichen, wenn wir nicht seiner würdig wandeln und das, was gut und wohlgefällig vor ihm ist, in Eintracht tun. Denn es heißt irgendwo: »Der Geist des Herrn ist ein Licht, das die Kammern des Leibes durchleuchtet.« Laßt uns sehen, wie nahe er ist, und daß kein einziger von unsern Gedanken und von den Vorsätzen, die wir fassen, ihm verborgen bleibt. Es ziemt sich also, daß wir von seinem Willen nicht abweichen. Lieber wollen wir törichten und unverständigen Menschen, die sich aufblasen und sich in ihrer prahlerischen Rede überheben, Anstoß geben als Gott. Vor dem Herrn

Jesus Christus, dessen Blut für uns gegeben ward, wollen wir uns scheuen. Unseren Vorstehern laßt uns Hochachtung erweisen, die Aeltern ehren, die Jüngeren in der Furcht des Herrn erziehen, unsere Frauen zum Guten anhalten: sie mögen liebenswerte, züchtige Art an den Tag legen, unverfälschte, sanftmütige Gesinnung beweisen, die Mäßigung ihrer Zunge durch Schweigen kund tun. Ihre Liebestätig-

im Briefe keineswegs die Enden von Abschnitten bezeichnen, vgl. noch 32<sup>4</sup> 38<sup>4</sup> 43<sup>6</sup> 45<sup>7</sup> f. 50<sup>7</sup> 58<sup>2</sup> 61<sup>3</sup> 64 65<sup>2</sup>. — **XXI** bringt überwiegend Paränese und zeigt, wie Frieden, Eintracht, Unterordnung in der Gemeinde aussehen müssen. 1 εὐεργεσίαι vgl. 20<sup>11</sup> und zu 19<sup>2</sup>. ἀξίως πολιτεύεσθαι Phil 1<sup>27</sup>, über πολιτεύεσθαι vgl. zu 3<sup>4</sup>. — τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιον αὐτοῦ ist LXXwendung, vgl. Deut. 12<sup>25.28</sup> 13<sup>18</sup> 21<sup>9</sup>, vgl. auch Ps 114<sup>9</sup> und weiter Hebr 13<sup>21</sup>. 2 vgl. 9. Die Anführung ist lose Prov 20<sup>21</sup>: φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων, ὃς ἐρευνᾷ ταμεῖα κοιλίας. 3 ἐγγύς nicht von der Zeitnähe der Parusie, wie (23<sup>5</sup>), Phil 4<sup>5</sup>, sondern wie 27<sup>3</sup>, Ign. Eph. 15<sup>3</sup>, Ps 33<sup>19</sup> u. a. 4 λειποτακτεῖν ist militärisches Bild, wie 28<sup>2</sup> und vor allem 37<sup>2</sup> f. (vgl. dort); genaue Parallele ist Ign. Pol. 6<sup>2</sup>: μὴ τις ὑμῶν δεσέρτω εὐρεθῆναι, nur daß Ign. das lateinische Lehnwort gebraucht. Zum Kriegertum in der Kirche vgl. noch Harnack, Militia Christi Kap. 1. 5 ist ein deutlicher Hinweis auf die Führer des Streites: Torheit und Hochmut wird ihnen, wie den Schismatikern und Häretikern aller Zeiten vorgeworfen, der dritte sonst übliche große Vorwurf, der Mangel an Liebe, fehlt hier, kommt aber später 49—51; zu Torheit und Hochmut vgl. noch 39<sup>1</sup>. ■ In 4. 5 ist bereits dem Sinne nach der Eingang zu der Haustafel gegeben, die 6—8 deutlich, auch in der äußern Form abgegrenzt, gebracht wird: (Gott), der Herr Jesus, die Gemeindebeamten, die Alten und Jungen, die Frauen und Kinder werden aufgezählt. Ueber die Haustafeln vgl. den Exkurs zu Col 4<sup>1</sup> und zu Did 4<sup>9—11</sup>, vgl. auch oben 1<sup>3</sup>. — Clem. Al. Strom. IV, 107<sup>8</sup> f. (p. 611 f.) bringt den Eingang der Haustafel in etwas andrer Fassung: τὸν κύριον Ἰησοῦν λέγω . . . οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἡγιασθή. ἐντραπῶμεν οὖν τοὺς προηγούμενους ἡμῶν καὶ αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμῶμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν κτλ. — Zum Blute Jesu und seiner Heilsbedeutung vgl. 7<sup>4</sup> 12<sup>7</sup>. Die προηγούμενοι sind die ἡγούμενοι von 1<sup>3</sup>, vgl. dort. Die πρεσβύτεροι und die νέοι sind wie 1<sup>3</sup> zu fassen, vgl. auch 3<sup>3</sup>. Zur Mahnung für die νέοι vgl. Prov 15<sup>33</sup>: φόβος θεοῦ παιδεία und Sir 1<sup>27</sup> παιδεία φόβος κυρίου. 7 Das allgemein gefaßte ἀγαθόν von 6 wird in vier Gliedern auseinandergefaltet. Nicht wie die Frauen im Hause, sondern wie sie in der Gemeinde sich ver-

keit sollen sie nicht nach Willkür (ausüben), sondern sie voll reiner  
 8 Gesinnung in gleicher Weise allen, die Gott fürchten, zuwenden. Unsere  
 Kinder sollen an der Erziehung in Christus teilhaben, sie sollen lernen,  
 was Demut bei Gott vermag, was heilige Liebe bei Gott ausrichten  
 kann, wie die Furcht vor ihm gut und herrlich ist und alle rettet,  
 9 die in ihm heilig mit reinem Gewissen wandeln. Denn ein Erforscher  
 der Gedanken und Gesinnungen ist er. Sein Odem ist in uns, und  
 wann er will, wird er ihn zurücknehmen.

22 Dies alles sichert auch der Glaube an Christus. Denn dieser  
 selbst ruft uns durch den heiligen Geist also herbei: »Kommt her,

halten sollen, wird gezeichnet. In der Spaltung der Gemeinde können die  
 Frauen durch leidenschaftliche Parteinahme, durch Schwätzen und Intrigieren  
 viel Schlimmes anrichten. Dem soll gewehrt werden. ἀξιαγάπητος vgl. 11.  
 Die ἀγνεύα ist natürlich nicht bloß die physische Keuschheit, sondern über-  
 haupt das ehrbare, sittsame Wesen, der σωφροσύνη verwandt: 64. Zum  
 Schweigen der Frauen vgl. auch I Cor 14 34 f. I Tim 2 11. Die Liebes-  
 tätigkeit der Frau in der Gemeinde ist mannigfaltig, vgl. etwa I Tim 5 10  
 und für spätere Zeit Tert. Ad uxorem II 4, der aufzählt: sie besucht die  
 Brüder von Gasse zu Gasse, auch in fremden, ärmlichen Hütten, schleicht  
 ins Gefängnis, um die Ketten der Märtyrer zu küssen, küßt die Brüder,  
 wäscht den Heiligen die Füße, spendet Speise und Trank, nimmt fremde  
 Brüder gastlich auf, spendet freigiebig aus Speicher und Keller. 8 Auch  
 die Weisung über die Kinder ist ausführlich und der über die Frauen ähn-  
 lich gebaut: Allgemeinmahnung, dann Auseinanderfaltung. Die Kinder wer-  
 den bald νέοι sein und sollen bei Zeiten demutsvoll, liebevoll, gottesfürchtig  
 werden. Zur παιδεία ἐν Χριστῷ (ἐν Χριστῷ abgeschliffen, = christlich) vgl. oben  
 παιδεία τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ; auch der φόβος τοῦ θεοῦ wird gleich nachher  
 erwähnt. In τοὺς ἐν αὐτῷ ἀναστρεφόμενους ist ἐν αὐτῷ wohl = ἐν θεῷ,  
 nicht = ἐν τῇ φόβῳ τοῦ θεοῦ, denn gleich nachher in 9 ist Gott Subjekt.  
 9 vgl. oben 2. Zur Aussage vgl. Hebr 4 12: κριτικὸς ἐνθυμύσεων καὶ ἐννοιῶν  
 καρδίας. Zu πνοή vgl. Prov 20 21, (oben zu 2 angeführt) und zur Aussage  
 vgl. dann noch Gen 2 7: ἐνεφύσθη εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς,  
 Prov 24 12 ὁ πλάσας πνοὴν πᾶσιν αὐτὸς οἶδεν πάντα, Ps 103 29 ἀντανελεῖς  
 τὸ πνεῦμα αὐτῶν καὶ ἐκλείψουσιν u. a. (über den göttlichen Lebensgeist im  
 Menschen nach atlicher Vorstellung vgl. noch Volz, Der Geist Gottes 1910,  
 S. 49—51). So sicher aber auch in I Clem die Fassung des Gedankens  
 atlich bedingt ist, so muß doch auch auf die stoische Parallele hingewiesen  
 werden: Gott ist Pneuma, der vernünftige Hauch, der alles durchdringt;  
 die Seele des Menschen verhält sich zur göttlichen Weltseele wie der Teil  
 zum Ganzen, die Menschenseele steht durch ihre Vernünftigkeit in beson-  
 derer enger Verwandtschaft zu Gott und sie kehrt zurück zu dem Urhauch  
 und dem Urfeuer der Gottheit, Athenagoras Legat. 64: οἱ . . . ἀπὸ τῆς  
 Στοιᾶς . . . ἔνα νομίζουσι τὸν θεόν . . . τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ δείχνει δι' ὅλου  
 τοῦ κόσμου . . . Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος, vgl. Zeller,  
 Philos. d. Gr. III 1 3 138 ff., 194 ff. (4 141 ff., 197 ff.). — Zum Fut. ἀνελεῖ  
 vgl. Radermacher 77, Bläß-Debrunner § 74 3. **XXIII** folgt abschließend eine  
 längere Anführung aus dem AT, die die Paränese des Vorhergehenden be-  
 kräftigt, aber auch noch Gedanken des ganzen Abschnittes anklingen läßt.  
 Die Anführung ist Ps 33 12—18 und Ps 31 10, alles fast wörtlich. Die beiden  
 Zitate sind in HS von einander getrennt, da 8 bei ihnen mit εἴτα eingeführt

»Kinder, höret mir zu, ich will euch die Furcht des Herrn lehren.  
 »Wer ist der Mensch, der Leben begehrt, der gerne gute Tage sähe.<sup>2</sup>  
 »Behüte deine Zunge vor Bösem und deine Lippen, daß sie nicht<sup>3</sup>  
 »Falschheit reden. Laß ab vom Bösen und tue Gutes; suche Frieden<sup>4 5</sup>  
 »und jage ihm nach. Die Augen des Herrn (sind) auf die Gerechten<sup>6</sup>  
 »(gerichtet), und seine Ohren auf ihr Flehen. Das Antlitz des Herrn  
 »aber ist auf die Missetäter (gestellt), daß er ihr Gedächtnis von der  
 »Erde ausrotte. Der Gerechte schrie, und der Herr hat ihn erhört,<sup>7</sup>  
 »und aus allen Bedrängnissen hat er ihn errettet. [Zahlreich sind die<sup>8</sup>  
 »Bedrängnisse des Gerechten und aus ihnen allen wird ihn der Herr<sup>9</sup>  
 »retten.« Danach:] »Zahlreich sind die Plagen des Sünders, aber die  
 »auf den Herrn hoffen, wird Erbarmen umfassen.«<sup>23</sup>

Der allbarmherzige und wohlthätige Vater hat Mitleid mit solchen,  
 die ihn fürchten, und spendet milde und freundlich seine Gnadener-

wird. Auch liest S hinter 7 ἐρύσατο αὐτόν noch: πολλὰ αἱ θλίψεις τοῦ δι-  
 καίου καὶ ἐκ πασῶν αὐτῶν ῥύσεται αὐτὸν ὁ κύριος = Ps 33 20 (S folgen  
 Lightfoot, Funk, aber kaum mit Recht gegen AHLKK<sup>1</sup>). 1 Den präexistenten  
 Christus vgl. auch 16<sup>2</sup>. Das Zitat paßt deswegen so gut hier herein,  
 weil es Forderungen und Verheißungen enthält: auf die Wohltaten und die  
 Befehle Gottes aber hat das Vorhergehende hingewiesen, vgl. nun noch die  
 Beziehungen 1 φόβος κυρίου mit 21<sup>6. 8</sup>; 2 spiritualisiert und eschatologisch  
 gefaßt, mit 20<sup>11</sup>; 3 Zungensünden und Hinterlist mit 21<sup>7</sup>; 4 mit 21<sup>6</sup>  
 Schl.; 5 εἰρήνη, mit 19<sup>2</sup> 20 21<sup>4-8</sup>, 6 mit 21<sup>2. 9</sup>, 8 ἔλεος mit der starken  
 Betonung der Wohltaten Gottes im Vorhergehenden. **XXIII 1—XXVII 7**:  
 Die Auferstehung. Unter den Wohltaten Gottes gegen die Gläubigen  
 nimmt die Auferstehung eine besondere Stelle ein. An ihr gilt es festzu-  
 halten und nicht zu zweifeln. Durch eine Reihe von Beweisen wird sie  
 sicher gestellt.

Warum die AUFERSTEHUNG in diesem Zusammenhange so breit behandelt  
 wird, ist nicht leicht einzusehen. Daß die Gegner in Korinth die überkommene  
 Eschatologie bekämpften, wird mit keinem Worte angedeutet. Aber wenn der  
 Verf., wie der Brief doch auch anderwärts zeigt, die Verpflichtung fühlt, Glauben  
 und Leben des rechten Christen darzulegen (62<sup>2</sup>), so kann er dies wichtige Stück,  
 die Christenhoffnung natürlich sehr wohl ausführlich behandeln. Hinzu kommt  
 noch zweierlei: 1. wir sehen in der nachapostolischen Zeit an sehr vielen Stellen  
 die überkommene urchristliche Eschatologie Zweifeln ausgesetzt, die sich inner-  
 halb der Gemeinden dagegen erhoben, weil die Parusie ausblieb, weil griechischem  
 Empfinden die Totenaufstehung und das Reich Gottes widersprach und weil die  
 Gnosis mit ihrer Kritik Eindruck machte; 2. Paulus hatte im I Cor bereits der  
 nämlichen Gemeinde die Zweifel an dem πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί zurechnen  
 müssen; I Cor aber wird in I Clem ausgiebig benutzt und grade auf I Cor 15  
 finden sich Beziehungen in unserm Abschnitt. Wie die Gemeindeführer der zwei-  
 ten und dritten Generation immer wieder die urchristliche Hoffnung, die Nähe  
 des Endes einschärfen, sieht man gut an Stellen wie Apoc 1 1 22 10. 12. 20 I Petr 4 7  
 I Joh 2 18 Ign. Eph. 11 1 Barn. 4 Herm. vis. III 8 9 sim. X 44.

**XXIII 1** Die Ueberleitung knüpft gut an Vorhergehendes an, vgl.  
 οἰκτιρῶν und σπλάγχχνα mit ἔλεος 22<sup>8</sup> und οἰκτιρμοί 20<sup>11</sup>; εὐεργετικὸς mit  
 21 1 20<sup>11</sup> 19<sup>2</sup> f.; den Gedanken der besonderen Gnaden an die Gläubigen  
 mit 20<sup>11</sup>; das προσέρχεσθαι mit προσφεύγειν 20<sup>11</sup> und mit der einladenden



- 2 weisungen denen, die ihm mit einfältigem Herzen nahen. Laßt uns deswegen nicht zweifeln, und möge unsere Seele nicht schwanken bei  
 3 seinen überschwenglichen und herrlichen Gaben. Fern sei von uns jene Schrift, wo es heißt: »Unglücklich sind die Zweifler, jene, die in  
 »ihrer Seele zwiespältig sind und sprechen: dies haben wir auch schon  
 »in den Tagen unserer Väter gehört, und siehe, wir sind alt geworden,  
 4 »und nichts von all dem ist uns widerfahren. O ihr Toren, vergleicht  
 »euch mit einem Baume; nehmt einen Weinstock: erst läßt er seine  
 »Blätter fallen, dann entsteht ein Schößling, dann ein Blatt, dann eine  
 »Blüte und darnach ein Herling, endlich ist die reife Traube da.«  
 5 Ihr seht, daß in kurzer Zeit die Baumfrucht zur Reife gelangt. Wahrhaftig, rasch und plötzlich wird sein Ratschluß vollendet werden, da doch auch die Schrift bezeugt: »Schnell wird er kommen und nicht  
 »zögern, und plötzlich wird kommen der Herr zu seinem Tempel und  
 »der Heilige, den ihr erwartet.«

Aufforderung 22<sub>1</sub> f. 2 bringt nur andeutend das Thema des Abschnittes, das aber dann in 3 schon klarer in Sicht tritt, wenn auch erst 24<sub>1</sub> das Wort ἀνάστασις fällt. 2 und dann 27<sub>1</sub> sind übrigens die einzigen parännetischen Ausführungen im ganzen Abschnitt, alles übrige ist Beweis und Schriftanführung. — ἰνδᾶλλεσθαι eig. erscheinen, sichtbar werden, sich zeigen, muß hier eine stark abgewandelte Bedeutung haben. L übersetzt *diffidat*, und diese Bedeutung, die schon Bryennios in seiner Erklärung vermutet hatte, paßt hier am besten. Sie wird vielleicht vermittelt durch ἰνδᾶλλεσθαι = sich einbilden, fälschlich dafür halten, und diese Bedeutung ist tatsächlich belegt: Dio Chrysost. Orat. XII 53 (p. 209 M): πρότερον μὲν γὰρ ἄτε οὐδὲν σαφὲς εἰδότες ἄλλην ἄλλος ἀνεπλάττομεν ἰδέαν, πᾶν τὸ θνητὸν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ φύσιν ἰνδᾶλλόμενοι καὶ ὀνειρώττοντες, Sext. Emp. Adv. mathem. XI 122: ὁ τὸν πλοῦτον μέγιστον ἀγαθὸν ἰνδᾶλλόμενος Clem. Al. Protr. X 103, 2 (p. 81) μηδὲ χρυσὸν ἢ λίθον ἢ δένδρον ἢ πράξιν ἢ πάθος ἢ νόσον ἢ φόβον ἰνδᾶλλεσθαι ὡς θεόν (noch andre Stellen bei Lightfoot). 3 f. Woher die Anführung stammt, kann nicht bestimmt werden. Sie kehrt mit einigen Abweichungen und um einen Satz vermehrt (also unabhängig von I Clem.) in II Clem. 11<sub>2-4</sub> wieder und wird dort eingeführt: λέγει γὰρ καὶ ὁ προφητικὸς λόγος. Es handelt sich um ein apokryphes Buch, das unter atl. Flagge ging und vermutlich jüdischen Ursprungs war. Verwandt im Bildstoff, aber anders in der Anwendung ist Epikt. Diss. I 14<sub>3</sub>: πόθεν γὰρ οὕτως τεταγμένως καθάπερ ἐκ προστάγματος τοῦ θεοῦ, ὅταν ἐκεῖνος εἴπῃ τοῖς φυτοῖς ἀνθεῖν, ἀνθεῖ, ὅταν εἴπῃ βλαστάνειν, βλαστάνει, ὅταν ἐκφέρειν τὸν καρπὸν, ἐκφέρει, ὅταν πεπαίνειν, πεπαίνει, ὅταν πάλιν ἀποβάλλειν, ἀποβάλλει, καὶ φυλλορροεῖν, φυλλορροεῖ, καὶ αὐτὰ εἰς αὐτὰ συνειλούμενα ἐφ' ἡσυχίας μένειν καὶ ἀναπαύεσθαι μένει καὶ ἀναπαύεται; und I 15<sub>1</sub> f.: οὐδὲν . . τῶν μεγάλων ἄφνω γίνεται, ὅπου γε οὐδ' ὁ βότρυς οὐδὲ σῦκον. ἂν μοι νῦν λέγῃς ὅτι θέλω σῦκον, ἀποκρινοῦμαι σοι ὅτι χρόνον δεῖ. ἄφες ἀνθήσῃ πρῶτον, εἴτα προβάλλῃ τὸν καρπὸν, εἴτα πεπανθῇ. εἴτα συκῆς μὲν καρπὸς ἄφνω καὶ μὴ ὥρα οὐ τελειοῦται, γνώμης δ' ἀνθρώπου καρπὸν θέλεις οὕτω δι' ὀλίγου καὶ εὐκόλως κτήσασθαι; μηδ' οὖν, ἐγὼ σοι λέγω, προσδόκα. — πατέρων = zur Zeit unserer Väter, als unsere Väter noch lebten. — ἐν καιρῷ ὀλίγῳ vgl. 5 ταχύ, ἐξαίφνης. — οὐ χρονεῖ: hier wird stark betont, daß die Parusie bald kommen soll, von Kap. 24 ab handelt es sich um die Auferstehung, etwas Verwandtes und doch anderes. 5 Die Anführung ist zusammengesetzt aus Js 13<sub>22</sub> ταχύ

Laßt uns darauf achten, Geliebte, wie der Herr uns fortwährend <sup>24</sup> die zukünftige Auferstehung anzeigt, zu deren Erstling er den Herrn Jesus Christus gemacht hat, als er ihn von den Toten auferweckte. Laßt uns die regelmäßig wiederkehrende Auferstehung betrachten. Tag <sup>2 3</sup> und Nacht zeigen uns die Auferstehung: die Nacht geht zur Ruhe, Tag bricht an, der Tag entschwindet, Nacht kommt herauf. Laßt uns auf die Früchte achten: Wie und auf welche Weise geht <sup>4</sup> das Säen vor sich? »Es ging der Säemann aus« und warf auf die <sup>5</sup> Erde jedes der Samenkörner. Sie fallen auf den Acker trocken und nackt, verwesen, und dann nach der Verwesung läßt sie die erhabene Fürsorge des Herrn auferstehen, und aus dem einen werden viele, und

ἔρχεται καὶ οὐ χρονεῖ und Mal 3 1 καὶ ἐξαίφνης ἔξει εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε. Der „Herr“ und der „Heilige“ ist natürlich Christus. **XXIV** Ausführlicher als die Nähe und Sicherheit der Wiederkunft ist in I Clem. die Auferstehung des Leibes behandelt. I Clem. ist für uns seit Paulus der erste, der für diesen Glauben eine rationale Begründung versucht. Ihm folgen dann die Apologeten: Justin (?), De resurrectione; Athenagoras, De resurrectione; Tertullian, De resurrectione carnis (in K. 12 f. ist I Clem. 24 f. benutzt); auch einzelne gelegentliche Ausführungen der Apologeten wie Theophilus, Ad Autolycum I 13 (wo I Clem. benützt zu sein scheint), Tertullian, Apolog. 48, Minucius Felix Oct. 34. I Clem. bringt aus dem natürlichen Weltlauf zwei Beweise für die Auferstehung. 1 ἀπαρχή vgl. I Cor 15 20. 23; I Clem. zeigt hier die erste Berührung mit diesem Kapitel, anderes folgt. Zum Gedanken vgl. auch noch den πρωτότοκος (ἐν νεκρῶν) Rm 8 29 Col 1 18 Apoc 1 5. 2 κατὰ καιρὸν: zur rechten Zeit, zu ihrer Zeit. 3 Sehr gute ausführliche Paraphrase des Gedankens bei Tertull., De resurr. carnis 12: *Dies moritur in noctem et tenebris usquequaque sepelitur. funestatur mundi honor, omnis substantia denigratur. sordent, silent, stupent cuncta, ubique iustitium est, quies rerum. ita lux amissa lugetur. et tamen rursus cum suo cultu, cum dote, cum sole, eadem et integra et tota universo orbi reviviscit, interficiens mortem suam, noctem, rescindens sepulturam suam, tenebras, heres sibimet existens, donec et nox reviviscat cum suo et illa suggestu. reaccendantur et stellarum radii, quos matutina succensio extinxerat, reducuntur et siderum absentiae, quas temporalis distinctio exemerat; reornantur et specula lunae, quae menstruus numerus adtriverat.* Ganz kurz Theophilus, Ad Autol. I 13: κατανόησον τὴν τῶν καιρῶν καὶ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν τελευτήν, πῶς καὶ αὐτὰ τελευτᾷ καὶ ἀνίσταται. 4 f. Das zweite Bild ist in Anlehnung an I Cor 15 35—38 gebracht, wobei aber in der Fassung noch Anklänge an das Säemannsgleichnis mit unterlaufen, vgl. besonders Mc 4 s. 8; zum ganzen Bilde vgl. dann noch Joh 12 24, weiter Theophilus, Ad Autol. I 13: τί δὲ καὶ οὐχὶ ἡ τῶν σπερμάτων καὶ καρπῶν γινομένη ἐξανάστασις καὶ τοῦτο εἰς τὴν χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων; εἰ γὰρ τύχον εἰπεῖν, κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων ἐπὶ βληθῇ εἰς τὴν γῆν, πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται, εἰτα ἐγείρεται καὶ γίνεται στάχυς, III Cor 28. (ed. Harnack Kl. Texte 12): *neque enim, riri Corinthii, sciunt tritici semina sicut aliorum seminum quoniam nuda mittuntur in terra et simul corrupta deorsum surgunt in voluntate dei corporata et vestita* und zum jüdischen Ursprunge des Bildes vgl. die rabbinischen Parallelen zu dieser Stelle Hennecke Handbuch zu d. nt. Apokryphen S. 393. — 4 λάβωμεν vgl.

375, auch 51 93. σπόρος = das Säen, welche Bedeutung das Wort in erster Linie hat. Zu γυμνά vgl. zu I Cor 15<sup>37</sup> f. **XXV** Das dritte Beispiel des Beweises: Der Phönix.

Der MYTHUS VOM PHÖNIX ist, aus Aegypten kommend, schon früh in der Antike bekannt geworden. Bereits Hesiod erwähnt die lange Lebensdauer des Wundervogels, bringt aber sonst nichts von der Erzählung: 9 Menschengeschlechter lebt die Krähe, der Hirsch 4mal so lang wie die Krähe, der Rabe 3mal so lang wie der Hirsch, der Phönix 9mal so lang wie der Rabe [Fragm. 171 ed. <sup>3</sup>Rzach; das Fragm. erhalten durch Plutarch, De defectu oraculorum 11, p. 415 c.]. Herodot aber bringt bereits die Erzählung in einigen Hauptzügen fertig II 73: ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρνις ἱρός, τῷ οὐνομα φοῖνιξ. ἐγὼ μὲν μιν οὐκ εἶδον εἰ μὴ ὅσον γραφῇ (= im Bilde). καὶ γάρ θη καὶ σπάνιος ἐπιφοιτᾷ σφι δι' ἐτέων, ὥς Ἡλιπολίται λέγουσι, πεντακοσίων. φοιτᾶν δὲ τότε φασὶ ἐπεὶ οἱ ἀποθάνῃ ὁ πατήρ. ἔστι δέ, εἰ τῇ γραφῇ παρόμοιος, τοσούδε καὶ τοιούδε· τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν, τὰ δὲ ἐρυθρά. ἐς τὰ μάλιστα αἰετῶ περιήγησιν ὁμοιότατος καὶ τὸ μέγαςθος. τοῦτον δὲ λέγουσι μηχανᾶσθαι τάδε, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, ἐξ Ἀραβίης ὁρμώμενον ἐς τὸ ἱρόν τοῦ Ἥλιου κομίζειν τὸν πατέρα ἐν σμύρνῃ ἐμπλάσσοντα καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἥλιου τῇ ἱρῇ. κομίζειν δὲ οὕτω· πρῶτον τῆς σμύρνης φὸν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν, μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα, ἐπεὶ δὲ ἀποπειρηθῇ, οὕτω δὴ κοιλίαντα τὸ φὸν τὸν πατέρα ἐς αὐτὸ ἀντιθέσθαι, σμύρνῃ δὲ ἄλλῃ ἐμπλάσσειν τοῦτο κατ' ὃ τι τοῦ φῶς ἐκκοιλίνας ἐνέδῃκε τὸν πατέρα, ἐσκειμένου δὲ τοῦ πατρὸς γίνεσθαι τοῦτ' ὁ βάρος, ἐμπλάσαντα δὲ κομίζειν μιν ἐπ' Αἰγύπτου ἐς τοῦ Ἥλιου τὸ ἱρόν. ταῦτα μὲν τοῦτον τὸν ὄρνιν λέγουσι ποιεῖν. Von Herodot bis zur römischen Zeit etwa findet sich in der erhaltenen Literatur kaum eine flüchtige Erwähnung des Phönix, obwohl ohne Frage die Erzählung bekannt war. In der Kaiserzeit mehrten sich die Zeugnisse, die wunderbare Geburt des jungen Vogels wird erwähnt und die Erzählung zeigt die Gestalt, die I Clem. aufweist. Ovid Metam. XV 392—407: *Una est quae reparet seque ipsa reseminet ales: Assyrii phoenice vocant, non fruge neque herbis, Sed turis lacrimis et suco vivit amomi. Haec ubi quinque suae complevit saecula vitae, Illicet in ramis tremulaeque cacumine palmae Unguibus et puro nidum sibi construit ore. Quo simul ac casias et nardi lenis aristas Quassaque cum fulva substravit cinnama murra Se super imponit finitque in odoribus aevum. Inde ferunt, totidem qui vivere debeat annos, Corpore de patrio partum phoenice renasci. Cum dedit huic aetas vires, onerique ferendo est Ponderibus nidi ramos levat arboris altae Fertque pius cunasque suas patriumque sepulchrum, Perque leves auras Hyperionis urbe potitus Ante fores sacras Hyperionis aede reponit.* Der jüngere Zeitgenosse des Ovid, Pomponius Mela, erwähnt in seiner Geographie bei Beschreibung der Randländer des roten Meeres den Phönix und sagt von ihm, daß er nicht gezeugt und geboren werde, *putrescentium membrorum tabe . . . rursus renascitur* (De situ orbis III 8, 10). Der ältere Plinius erzählt Hist. nat. X 2 vom Phönix mit Berufung auf einen früheren Autor, Manilius, der gegen Ende des 1. Jhrh. v. Chr. schrieb: *neminem exstitisse, qui viderit vescentem: sacrum in Arabia Soli esse, vivere annis quingentis quadraginta. senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori. ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo seu vermiculum, inde fieri pulum, principioque iusta funera priori reddere et totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem et in ara ibi deponere.* Plinius beschreibt auch den Vogel: *aquilae narratur magnitudine, auri fulgore circa colla, ceterum purpureus, caeruleam roseis caudam pennis distinguuntibus, cristis fauces caputque plumbo apice honestante.* Wie fest und weit verbreitet zur Zeit von I Clem. die Erzählung grade bei den Römern ist, mag endlich noch Tacitus lehren, Ann. VI 34 (28): *Paulo Fabio L. Vitellio consulibus (= 34 n. Chr.) post longum saeculorum ambitum avis phoenix in Aegyptum venit praebuitque materiem doctissimis indigenarum et Graecorum multa super eo miraculo disserendi: de quibus congruunt et plura ambigua sed cognitu non absurda promere libet. sacrum Soli id animal et ore ac distinctu pinna-*



*rum a ceteris avibus diversum consentiunt, qui formam eius effinxere; de numero annorum varia traduntur: maxime volgatum quingen/orum spatium; sunt qui adseverent mille quadringentos sexaginta unum interici, prioresque alites Sesoside primum, post Amaside dominantibus, dein Ptolemaeo qui ex Macedonibus tertius regnavit, in civitatem, cui Heliopolis nomen, advolavisse multo ceterarum volucrum comitatu novam faciem mirantium. sed antiquitas quidem obscura: inter Ptolemaeum ac Tiberium minus ducenti quinquaginta anni fuere; unde nonnulli falsum hunc phoenicem neque Arabum e terris credidere, nihilque usurpavisse ex his quae vetus memoria firmavit: confecto quippe annorum numero, ubi mors propinquet, suis in terris struere nidum eique vim genitalem adsundere, ex qua setum oriri; et primam adulto curam sepeliendi patris, neque id temere sed sublato murræ pondere temptatoque per longum iter, ubi par oneri, par meatui sit, subire patrium corpus inque Solis aram perferre atque adolere. haec incerta et fabulosis aucta: ceterum aspicui aliquando in Aegypto eam volucrem non ambigitur.* Auf den römischen Kaisermünzen

begegnet der Phönix seit Antoninus Pius als Symbol der *Aeternitas*. Eine größere Anzahl von späteren römischen und griechischen Schriftstellern erwähnt im 2., 3. und 4. Jhrh. noch den Vogel in kürzerer oder längerer Beschreibung; Martial Epigr. V 7, Artemidor Oneirocritica IV 47, und Philostratus Apollon. Tyan. III 49 sind die ersten, die von der Selbstverbrennung des alten Vogels erzählen. Von den Griechen kam schon in der früheren hellenistischen Zeit die Phönixfabel zu den Juden. Ezechiel der Tragiker, ein alexandrischer Jude, der wohl im 2. Jhrh. v. Chr. lebte (vgl. über ihn Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III 4 373 bis 376) hat in seinem Drama: der Auszug aus Aegypten die Schilderung eines wunderbaren Vogels gegeben, der bei Elim, der herrlichen Lagerstätte erscheint und der ganz deutlich in der Weise des Phönix beschrieben wird, ohne daß freilich dieser Name fällt (Fragment bei Euseb. Praep. evang. IX 29 16). — Job 29 18 wird in  $\text{לִּפְנֵי}$  nach der rabbinischen Tradition der Vogel Phönix gefunden, vgl. Henrichsen (unten angeführt) II S. 15 ff. und vgl. weiter die LXX von Job 29 18:  $\epsilon\lambda\pi\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \eta\ \eta\lambda\iota\kappa\iota\alpha\ \mu\omicron\nu\ \gamma\eta\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\ \omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\chi\omicron\varsigma\ \varphi\omicron\iota\nu\iota\kappa\omicron\varsigma,\ \mu\omicron\lambda\omicron\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\nu\ \beta\iota\acute{\omega}\sigma\omega.$  In Ps 91 13 liest LXX  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\ \omega\varsigma\ \varphi\omicron\iota\nu\iota\kappa\omicron\varsigma\ \alpha\acute{\nu}\theta\eta\varsigma\epsilon\iota,$  was Tertullian, für uns als der erste, auf den Vogel Phönix deutet (De resurr. carn. 13). — Von den christlichen Schriftstellern ist nach I Clem. Tertullian der nächste, der die Erzählung verwendet (a. a. O.), viele andre sind den beiden nachgefolgt, vgl. Origenes Contra Cels. IV 98; Apostol. Konstit. V 7; Cyrill. Hieros. Catech. XVIII 8; Rufin Symbol. Apost. 11 p. 73; Epiph. Ancor. 84 u. a. Unter dem Namen des Lactanz geht ein Gedicht auf den Phönix. Photius freilich (Bibl. 126) tadelt den Clemens wegen des Phönixbeispiels:  $\alpha\iota\tau\iota\delta\alpha\sigma\alpha\iota\tau\omicron\ \delta'\ \alpha\acute{\nu}\tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\acute{\nu}\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$  (nämlich den Briefen) . . .  $\epsilon\tau\iota\ \omega\varsigma\ \mu\alpha\nu\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\alpha\tau\eta\ \tau\eta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \varphi\omicron\iota\nu\iota\kappa\alpha\ \tau\omicron\ \theta\rho\nu\epsilon\omicron\nu\ \hbar\mu\omicron\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\acute{\epsilon}\chi\eta\rho\eta\tau\alpha\iota.$  Vgl. als Literatur über den Phönix Henrichsen De Phoenicis fabula, 2 Teile Havniae 1825 u. 1827; Wiedemann Herodots zweites Buch mit Erläuterungen 1890, S. 312–316; Roscher Lexikon der Mythologie, Art. Phönix III 2, 3450–3472, dort noch mehr Literatur und auch eine Reihe von bildlichen Darstellungen; Erman Die ägypt. Religion <sup>2</sup>1909 (dort S. 30 auch ein Bild, aus einem Grabe in Hau, das den Phönix deutlich als Reiher zeigt, wiederholt bei Greßmann Altorient. Texte u. Bilder, Abb. 111; andere Bilder zeigen ihn als Adler, wie Herodot ihn abgebildet sah); F. Zimmermann, Die Phönixsage. Ihr rel.-gesch. Ursprung u. ihre Verwertg. in d. Hl. Schrift u. im Dienste kirchenschriftstell. Argumentation (Theologie u. Glaube 4, 1912, S. 202–223).



Münze zu ehren Trajans.  
Aus Roschers Lex. d. griech.  
u. röm. Myth. 3. Bd. Abb. 2.  
S. 3465. Verlag v. B. G. Teubner  
in Leipzig und Berlin.



Münze zum Andenken an die  
ältere Faustina.  
Aus Roschers Lex. d. griech.  
u. röm. Myth. 3. Bd. Abb. 4.  
S. 3466. Verlag v. B. G. Teubner  
in Leipzig und Berlin.

- 25 sie bringen Frucht. Laßt uns auf das wundersame Zeichen achten, das im Morgenlande geschieht, und zwar in den Gegenden  
 2 Arabiens. Es gibt (dort) nämlich einen Vogel, der heißt Phönix. Er ist der einzige seiner Art und lebt fünfhundert Jahre. Wenn ihm aber sein Ende herannaht und er sterben muß, dann macht er sich einen Sarg aus Weihrauch und Myrrhen und den anderen Spezereien, und wenn die Zeit seines Lebens um ist, setzt er sich dahinein und stirbt.  
 3 Während nun sein Fleisch verwest, entsteht ein Wurm, der sich von dem Fäulnisssafte des verstorbenen Tieres nährt und Flügel bekommt. Dann, wenn er erstarkt ist, nimmt er jenen Sarg, in dem die Gebeine des früheren Vogels sind, und fliegt damit von Arabien bis nach  
 4 Aegypten in die Stadt, die Heliopolis heißt. Und am hellen Tage, vor den Augen aller, fliegt er zum Altar des Helios und legte seine Last  
 5 darauf, und darnach fliegt er wieder zurück. Dann sehen die Priester die Zeittafeln nach und finden, daß er nach Ablauf von fünf-  
 26 hundert Jahren gekommen sei. Sollen wir es nun für etwas Großes und Wunderbares halten, daß der Schöpfer des Alls jene, die ihm heilig und in der Zuversicht guten Glaubens gedient haben, auferwecken wird, wo er doch sogar durch einen Vogel uns seine erhabene  
 2. Verheissung klar macht? Er sagt ja irgendwo: »Und du wirst mich  
 »auferwecken und ich will dich preisen,« und: »Ich legte mich nieder

I Clemens bringt die Geschichte in einer weit verbreiteten Form und die Bestandteile seiner Erzählung sind ausnahmslos aus den angeführten Stellen zu belegen. 1 τοῦ ἀποθανεῖν αὐτό: Genitiv des Infin. mit Uebergang des Zwecksatzes in den Folgesatz; vgl. Luc 221: ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτώ τοῦ περὶ τεμνῖν αὐτόν, I Cor 10<sup>13</sup> τὴν ἐκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν. 2 τοῦ χρόνου + τοῦ βίου haben LS, doch das mag Glosse der Uebersetzer sein. 3 γενναῖος hier einfach = stark, kräftig, was das Wort öfters bedeutet. Heliopolis ist die uralte, hochberühmte Stadt, die ägyptisch Onu, (im AT On) heißt und die an der Südspitze des Delta liegt. Sie hatte einen Tempel des Sonnengottes, „das Haus des Rê“, der in der 12. Dynastie, um 2000 v. Chr. gegründet war und im neuen Reiche der größte und reichste nach dem Amontempel von Theben war. Er barg den Mnevisstier. Die Priester von Heliopolis galten als besonders weise, Platon soll 13 Jahre lang bei ihnen gewohnt haben (Strabo XVII 29, p. 806). Zur Zeit des I Clem. war die Stadt schon leer, die Tempel, die noch in großer Pracht standen, einsam geworden, vgl. Strabo XVII 27—29, p. 805 f. 5 Die ἀναγραφαὶ τῶν χρόνων sind die öffentlichen Aufzeichnungen. Sie waren in Aegypten besonders alt und galten auch den Griechen als besonders zuverlässig, vgl. Tatian Or. 38: Αἰγυπτίων δὲ εἰσιν ἀκριβεῖς χρόνων ἀναγραφαί, Joseph. C. Apion. I 6 (28): ὅτι μὲν οὖν παρ' Αἰγυπτίοις . . . ἐκ μακροτάτων ἄνθρωπων χρόνων τὴν περὶ τὰς ἀναγραφὰς ἐπιμέλειαν . . . οἱ ἱερεῖς ἦσαν ἐγκειρισμένοι . . . ἐπειδὴ συγχωροῦσιν ἅπαντες, ἑάσειν μοι δοκῶ. — XXVI 1 schließt das vorhergehende Beweisbeispiel ab. Zu δημιουργός vgl. schon 20<sup>11</sup>, zum Schlusse a minore ad maius vgl. Tertull. De resurr. carn. 13: *multis passeribus antestare nos dominus pronuntiavit; si non et phoenicibus, nihil magnum. sed homines semel interibunt, aribus Arabiae de resurrectione securis?* 2 fügt in die Beweiskette als letztes Glied den Schriftbeweis:

»und schlummerte ein, ich erwachte, weil du mit mir bist.« Und Hiob 3 wiederum sagt: »Und du wirst dies mein Fleisch auferwecken, das »all dies erduldet hat.«

In dieser Hoffnung also mögen sich unsere Seelen an den klammern, der in seinen Verheißungen zuverlässig und in seinen Urteilen gerecht ist. Er, der verboten hat zu lügen, wird um so weniger selbst lügen. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich, außer daß er lüge. Möge also der Glaube an ihn sich in uns entzünden, und laßt uns bedenken, daß alle Dinge ihm nahe sind. Mit einem Worte seiner Majestät hat er das All gegründet und mit einem Worte kann er es wieder zerstören. »Wer wird zu ihm sagen: was hast du getan? Oder wer »wird seiner gewaltigen Kraft widerstehen.« Denn wann er will und wie er will, wird er alles tun, und nichts wird von dem, was er festgesetzt hat, vergehen. Alle Dinge sind vor seinem Angesicht, und nichts

ἐξαναστήρεις, ἐξηγέρθην, ἀναστήσεις haben der Reihe nach den Schwerton. Die Herkunft der ersten Stelle kann nicht bestimmt werden, doch Ps 27 7 klingt an: . . . καὶ ἀνέθαλεν ἡ σὰρξ μου· καὶ ἐκ θαλήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ, vgl. auch Ps 87 11: ἡ ἱατροὶ ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσονται σοι; die zweite scheint Verschweifung von Ps 36 und 22 4 zu sein: ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσω, ἐξηγέρθην ὅτι κύριος ἀντιλήφεται μου und οὐ φοβήσομαι κακὰ, ὅτι σὺ μετ' ἐμοῦ εἶ. 3 vgl. Job 19 26, wo die Handschriften stark auseinandergehen. I Clem. am nächsten steht A: ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα, τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. Alle drei Anführungen sind, weil kurz, nach dem Gedächtnis gegeben und daher sehr frei. XXVII bringt die abschließende Mahnung, dem wahrhaftigen, zuverlässigen und zugleich allmächtigen Gotte zu glauben. 1 τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις vgl. Hebr 10 23 und 11 11, aber auch Ps 145 14: πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, Deut 7 9 32 4 III Macc 2 11. Gott der gerechte Richter ist eine der geläufigsten Vorstellungen im AT und Christentum. Diese Gerechtigkeit wird hier hervorgehoben, weil es sich um die Eschatologie handelt. 2 Gott hat im AT die Lüge verboten, den Lügner bedroht, vgl. schon den Dekalog: οὐ ψευδομαρτυρήσεις. Zur Wahrhaftigkeit Gottes vgl. Tit 1 2 Joh 3 33 u. a., zur Fassung des Satzes auch Hebr 6 18: (ἐν οἷς) ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν und Mc 10 27: πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ mit den at. Parallelen. Vgl. weiter die vielen Stellen des AT, an denen von der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit Gottes die Rede ist und endlich Plato Rep. II p. 382 E πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον. 3 ἀναζωπυρεῖν hier intr. wie Ign. Eph. 1 1: ἀναζωπυρῆσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Die Worte πιστῷ αὐτοῦ können auch bedeuten: seine Treue vgl. Rm 3 3. Zu πάντα ἐγγύς vgl. 21 2 f. 9. 4 vgl. Sap 9 1: θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους σου, ὁ ποιήρας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, vgl. auch Hebr 1 3 φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Clemens verwendet hier das bekannte alte weitverbreitete Theologumenon von dem Worte Gottes, das Schöpferkraft besitzt (vgl. Gunkel zu Gen 1 3): er spricht, so geschieht es; er gebietet, so steht es da (Ps 32 9). Nicht aber ist hier eine Anlehnung an die Logoslehre anzunehmen, die I Clem. auch nicht an andern Stellen seines Schreibens verwendet, obwohl er mit Paulus und andern frühchristlichen Theologen die Präexistenz Christi vertritt, vgl. σκηπτρον μεγάλωσόνης in 16 2. 5 Vgl. Sap. 12 12: τίς γὰρ ἐρεῖ· τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματί σου; und 11 21: καὶ κράτει βραχίονός σου τίς ἀντιστήσεται; die Anführungen sind gedächtnismäßig miteinander vermischt worden.



- 7 ist seinem Rate verborgen, da ja »die Himmel die Ehre Gottes erzählen und die Veste seiner Hände Werk verkündet. Ein Tag sagt es dem andern und eine Nacht tut es kund der andern. Und es gibt keine Sprache noch Rede, deren Stimmen nicht gehört werden.«
- 28 Da also alles gesehen und gehört wird, wollen wir ihn fürchten und von den häßlichen Begierden nach bösen Taten ablassen, damit wir durch sein Erbarmen vor dem nahenden Gericht geschützt werden.
- 2 Denn wo könnte jemand von uns vor seiner starken Hand hinfliehen? Welche Welt wird einen aufnehmen, der aus seinem Dienste geflohen ist? Denn es sagt die Schrift irgendwo: »Wo soll ich hingehen und wo mich verbergen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da; ginge ich zu den Enden der Erde, so ist dort deine

Von *ὅτε* scheint L (*quia cum*) ein *ὅτι* gelesen zu haben. Die schwere emphatische Verneinung *οὐδὲν μὴ* paßt hier gut hinein; die Konstruktion ist aber verkürzt: *οὐδὲν οὐ μὴ* müßte es eigentlich heißen, vgl. Herm. mand. IX 5: *οὐδὲν οὐ μὴ λήψῃ*. 7 εἰ führt ein und gehört nicht zur Anführung selber. Die Stelle ist Ps 182—4 fast wörtlich, nur hat LXX *λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι*. Der Sinn der Anführung hier ergibt sich aus ihrer Verknüpfung mit 5<sup>b</sup> und 6, vgl. auch 3<sup>b</sup>: Der allmächtige Gott, der alles sieht und hört, wird auch die toten Leiber auferwecken können. **XXVIII** ist ein Uebergangsstück, das eng an das Vorhergehende anknüpft und deutlich zur Paränese der folgenden Kapitel hinüberlenkt. Da Gott alles sieht und hört, müssen wir die Begierden nach bösen Werken lassen. 1 Der Gedanke, daß alles von Gott gesehen und gehört wird, knüpft an das Zitat an, aus dem I Clem. nicht nur die Allmacht, sondern auch die Allwissenheit Gottes herausgelesen hat; vgl. dann weiter 27 3 und 21 2 f. 9. Zur Paränese vgl. gleich 30<sup>1</sup>. μέλλοντα κρίματα vgl. 27 1 und überhaupt die Eschatologie im Vorhergehenden. 2 ποῖος κόσμος, zur Vorstellung von mehreren Welten vgl. zu 20 8. αὐτομολούντων militärisches Bild wie 21 4 und 37 1—4. γραφεῖον ist eigentlich das womit gemalt oder geschrieben wird, der Griffel oder Pinsel; dann übertragen auch vom Geschriebenen gebraucht. In der kirchlichen, wohl vorher auch jüdisch-hellenistischen Sprache, heißt γραφεῖα gelegentlich der dritte Teil des hebräischen Kanons, die Ketubim, die auch ἀγιόγραφα genannt werden. Für diese Bezeichnung liegt hier die älteste Bezeugung vor, vgl. dann noch Epiph. Haer. 29, 7 2 (von den Nazariäern): οὐ γὰρ ἀπηγόρευται παρ' αὐτοῖς νομοθεσία καὶ προφῆται καὶ γραφεῖα τὰ καλούμενα παρὰ Ἰουδαίοις βιβλία und 7 4: παρ' αὐτοῖς γὰρ πᾶς ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ γραφεῖα λεγόμενα... Ἑβραϊκῶς ἀναγινώσκεται, vgl. weiter De mensuris et ponderibus 4... τὰ καλούμενα γραφεῖα, παρὰ τισι δὲ ἀγιόγραφα λεγόμενα [ihm folgend ganz ähnlich Joh. Damasc., De fid. orthod. IV 17]. 3 Das Zitat ist Ps 138 7—10, das aber in LXX sehr anders lautet: ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ εἶ ἐκεῖ· ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, πάρει· ἐὰν ἀναλάβω τὰς πτέρυγάς μου κατ' ὄρθον καὶ κατασκηνώσω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης, καὶ γὰρ ἐκεῖ ἡ χεὶρ σου ἐδηγῆσέ με, καὶ καθέξει με ἡ δεξιὰ σου. Es ist sehr schwer zu sagen, wie Clem. zu der Form gekommen ist, die er bringt. Einfluß von Am 9 2 f. ist kaum zu erkennen. In καταστρώσω scheint der hebräische Text berücksichtigt zu sein, der aber sonst mit LXX übereinstimmt. 4 τοῦ τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος zeichnet nicht den Gott des AT, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist, auch

»Rechte; bettete ich mir in die Unterwelt, so ist dort dein Geist.« Wo<sup>4</sup> sollte also jemand hingehen, und wo sollte er hinfliehen vor dem, der alles umfaßt?

Wir wollen uns ihm also mit heiliger Seele nahen, reine und un-<sup>29</sup> befleckte Hände zu ihm emporheben und unsern gütigen und barm-

nicht den jenseitigen Gott der Akademie und des Peripatos, sondern den Gott der Stoa, der alles in der Welt durchdringt und in sich hält, „in dem wir leben, weben und sind“ (vgl. Norden Agnostos Theos 19 ff.); das bezeichnende Wort ἐμπεριέχειν scheint unmittelbar aus der stoischen Gotteslehre genommen zu sein. Vgl. zum stoischen Gott das in mehrfacher Ueberslieferung erhaltene Fragment: οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνοντες, πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου (= *ignem artificiosum ad gignendum progredientem viā* Cic. De nat. deor. II 22, 57), ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις (Diels Doxographi p. 305 f.); vgl. weiter Orig. C. Cels. VI 71: τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. Mark Aurel, In semet ipsum VIII 54, 1: μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῶ, Ebda. X 1, 3: ... τοῦ τελείου ζῆου, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ καλοῦ καὶ γεννώντος πάντα καὶ συνέχοντος καὶ περιέχοντος.... Sehr beachtenswert ist an unserer Stelle die unmittelbare Zusammenordnung von AT und griechischer Vorstellung, die in den heiligen Text eingetragen wird. — **XXIX** und **XXX** Da wir heilig und auserwählt sind, müssen wir reine und heilige Werke tun, Verleumdung, Zwietracht, Hochmut fliehen. **XXIX** Die Erwählung des begnadeten Gottesvolkes ist der Hauptsinn der Sätze. 1 Zur Paränese vgl. 28<sup>1</sup> und 30<sup>1</sup>. Die Gebetsstellung, auf die hier angespielt wird, ist die allgemein bekannte antike Gebetsstellung: zum Himmel gehobene Hände und natürlich auch aufblickendes Haupt, vgl. schon Ilias III 318: λαοὶ δ' ἠρήσαντο θεοῖς ἰδὲ χεῖρας ἀνέσχον oder Od. XIII 355: αὐτίκα δὲ νόμφης ἠρήσατο χεῖρας ἀνασχών. Als bildliche Darstellung vgl. den bekannten „Adoranten“ und für die christliche Gebetshaltung die zahlreichen Orantenfiguren der Katakombenbilder und Sarkophage (vgl. v. Sybel Christliche Antike I 255 ff.). Daß die zum Gebet erhobenen Hände heilig und unbefleckt seien, ist uralte, weitverbreitete kultische Forderung, die hier natürlich vom Kultischen ins Sittliche übertragen wird. — ἐκλογῆς μέρος: die Christen sind das wahre Gottesvolk, sie sind die Erwählten Gottes, das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Das ist die Anschauung aller frühchristlichen Schriften. Darum werden die heiligen, von Gott eingegebenen Bücher ohne weiteres von den Christen als ihr Eigentum empfunden und alle hohen Ehrennamen\* darin von ihnen in Anspruch genommen. Die Anschauung tritt in I Clem. 29 sehr deutlich entgegen, vgl. noch z. B. I Petr 2<sup>9</sup> f.; Justin Dial. 115 Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ... ἡμεῖς ἐσμεν. Die Christen fühlen sich auch als ein neues Volk, das τρίτον γένος nach Heiden und Juden. Die alten Volksverbände, aus denen sie hervorgegangen sind, haben für sie die Bedeutung verloren, und sie haben ein ganz neues Bewußtsein von Zusammengehörigkeit, und zwar auch von sozusagen politischer Zusammengehörigkeit bekommen: φανερόν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὃ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσιν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσιν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν

herzigen Vater lieben, der uns zu seinem auserwählten Teile gemacht  
 2 hat. Denn also steht geschrieben: »Als der Allerhöchste die Völker  
 »zerteilte, da er die Söhne Adams zerstreute, setzte er die Grenzen der  
 »Völker fest nach der Zahl der Engel Gottes. (Doch) des Herrn An-  
 3 »teil ward sein Volk Jakob, die Schnur seines Erbes Israel.« Und an  
 einem anderen Orte heißt es: »Sieh, der Herr nimmt sich ein Volk  
 »mitten aus den Völkern, wie ein Mann die Erstlingsfrüchte seiner  
 »Tenne nimmt. Und aus diesem Volke wird hervorgehen das Aller-  
 30 heiligste.« Da wir also ein heiliger Teil sind, so wollen wir alles  
 tun, was zur Heiligung gehört, und wollen Verleumdungen, scheußliche  
 und unreine Umarmungen, Trunkenheit und Neuerungen und häßliche

λεγομένων θεῶν προσκυνῶνται καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί (Aristid., Apol. 21;  
 zur Vorstellung vom dritten Geschlecht vgl. noch Harnack, Mission I<sup>3</sup> 238  
 [Buch II 7] 260 [Exkurs]). Aus dem Bewußtsein des neuen Volkes wollen  
 im folgenden die Ausdrücke λαός (2) und ἔθνος (3) bereits verstanden werden.  
 2 Vgl. Deut 32<sup>8</sup> f., wörtlich genau. Der Urtext, der statt Engel Gottes:  
 Söhne Israels hat, ist nach LXX zu verbessern: lies אֱלֹהֵינוּ statt אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.  
 Jedes Volk hat einen Schutzengel erhalten, einen Patron, als Jahwe die  
 Erde verteilte. Aber sein Volk hat er sich selber vorbehalten; nach anderer  
 Ueberlieferung freilich hat er es dem vorzüglichsten unter den Erzengeln,  
 Michael, übergeben. Vgl. zu den Völkerengeln schon Deut 4<sup>19</sup> 17<sup>3</sup>, weiter  
 sehr deutlich Sirach 17<sup>17</sup>: ἐκάστῳ ἔθνῳ κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυ-  
 ρίου Ἰσραὴλ ἐστὶν und Jubiläen 15<sup>31</sup> f.: *viel sind die Völker und zahlreich  
 die Leute, und sie alle gehören ihm; und er hat den Geistern Macht über  
 alle gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten. Ueber Israel aber  
 hat er keinem Engel noch Geiste Macht gegeben, sondern er allein ist ihr  
 Herrscher.* Λαός vom Gottesvolke; die Juden bezeichnen sich nicht gern  
 als ἔθνος; λαός = אֱלֹהֵינוּ ist Israel, ἔθνη = אֱלֹהֵינוּ sind die Heiden; vgl. die Kon-  
 kordanzen des NT und eine Stelle wie Deut 32<sup>43</sup> (= Rm 15<sup>10</sup>). σχοίνισμα  
 von σχοῖνος ist das mit der Meßschnur abgegrenzte und zugewiesene Land.  
 3 ist eine merkwürdig zusammengewürfelte und ungenaue Anführung; wenn  
 sie Clemens an einem Orte las (ἐν ἐτέρῳ τόπῳ), muß sie in einem ver-  
 lorenen Apokryphon gestanden haben. Aber diese Annahme ist natürlich  
 nicht nötig; es kann gedächtnismäßige Vermischung vorliegen. Vgl. nun  
 die Stellen Deut 4<sup>34</sup> εἰ ἐπείρασεν ὁ θεὸς εἰσελθὼν λαβεῖν ἑαυτῷ ἔθνος ἐκ  
 μέσου ἔθνους, Deut 14<sup>2</sup> καὶ σὲ ἐξελέξατο κύριος ὁ θεὸς σου γενέσθαι σε αὐτῷ  
 λαὸν περιούσιον ἀπὸ πάντων τῶν ἔθνων τῶν ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς, weiter Num  
 18<sup>27</sup>: λογισθήσεται ὑμῖν τὰ ἀφαιρέματα ὑμῶν ὡς σίτος ἀπὸ ἄλλω καὶ ἀφαίρεμα  
 ἀπὸ ληνοῦ, II Paral 31<sup>14</sup> δοῦναι τὰς ἀπαρχὰς κυρίου καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων  
 γῆς, und endlich Ez 48<sup>12</sup>: ἔσται αὐτοῖς ἡ ἀπαρχὴ δεδομένη ἐκ τῶν ἀπαρχῶν τῆς  
 γῆς, ἅγιον ἁγίων ἀπὸ τῶν ὁρίων τῶν Λευιτῶν. Der Gen. ἄλλω gehört zu  
 ἡ ἄλλως; LXX gebraucht noch öfters diese attische Wortform neben ἡ ἄλῳν,  
 ἄλῳνος, das im NT wie überhaupt in der hellenistischen Sprache vorherrscht. —  
 XXX Die Mahnungen sind zum Teil recht allgemein, aber ihr Hauptsinn  
 ist deutlich Warnung vor Hochmut, Streit und Schwatzsucht, wie sie nach  
 Ansicht des Verf. in Korinth zutage getreten waren. — 1 Die Anknüpfung  
 an den Schluß von 29<sup>3</sup> ist augenfällig. Lies ἅγια οὖν μερὶς mit LS; A hat  
 ἁγίου οὖν μερὶς, H ἅγια οὖν μέρη, K ἁγίων οὖν μερὶς; zum Gedanken vgl.  
 I Petr 1<sup>15</sup>. Der siebengliedrige Lasterkatalog ist sehr allgemein und dazu  
 noch ungeordnet; beachte aber für das Folgende καταλαλιάς, νεωτερισμός,



Begierden, abscheulichen Ehebruch, häßlichen Hochmut fliehen. »Denn<sup>2</sup> »Gott«, heißt es, »widersetzt sich den Stolzen, den Demütigen aber »gibt er Gnade.« Halten wir uns also an jene, denen von Gott Gnade<sup>3</sup> gegeben ist. Laßt uns die Eintracht anziehen, demütig und enthaltsam sein, und von jeder Lästerung und Verleumdung fern bleiben, durch Werke gerecht werden, nicht durch Worte. Denn es heißt: »Wer da<sup>4</sup> »viel redet, wird auch dawider hören. Oder wähnt der Schwätzer, er »sei gerecht? Selig jener Weibgeborene, der nur kurze Zeit lebt. Werde<sup>5</sup> »kein Schwätzer.« Unser Lob soll bei Gott stehen und nicht von uns<sup>6</sup> selbst herrühren. Denn die sich selbst loben, haßt Gott. Das Zeugnis<sup>7</sup> über unsere guten Werke möge von andern gegeben werden, wie es unsern gerechten Vätern gegeben ward. Frechheit und Uebermut und<sup>8</sup> Vermessenheit bei denen, die von Gott verdammt sind! Milde und Demut und Sanftmut bei denen, die von Gott gesegnet sind!

Wir wollen uns also an seinen Segen halten und darauf achten,<sup>31</sup>

ὁπερφανίαν, und weiter in der Form die Gleichklänge (Reime) im 1. bis 3., und dann wieder im 6. und 7. Gliede (sprich mychían!). <sup>2</sup> Die Anführung, die an das letzte Glied anschließt, ist Prov 3<sup>34</sup> wörtlich, nur hat LXX κύριος statt θεός γάρ, vgl. aber I Petr 5<sup>5</sup> Jac 4<sup>6</sup>, die auch ὁ θεός haben. <sup>3</sup> schließt zunächst an <sup>2</sup> an und zeigt dann, durch welches Verhalten die Gnade Gottes erlangt wird. Zu ψευδισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς vgl. 35<sup>5</sup>, auch II Cor 12<sup>20</sup> und Rm 1<sup>30</sup>. Der Schluß ἔργοις καὶ μὴ λόγοις deutet schon den Gegenstand an, der im folgenden von 31 an behandelt wird. <sup>4</sup> f. Vgl. Job 11<sup>2</sup> f. wörtlich. Auch das sinnlose, im Urtext fehlende: εὐλογημένος γεννητὸς γυναικὸς ὀλιγόβιος ist aus LXX herübergenommen. Im Zusammenhang kann es nur so gedeutet werden: wer kurz lebt, wird auch wenig reden und so vor Sünde bewahrt bleiben. <sup>6</sup> Zum Gedanken vgl. Rm 2<sup>29</sup>. Das Wort αὐταπαίνετος bisher nur hier nachgewiesen, doch andere entsprechende Zusammensetzung mit αὐτο- ist nicht selten. <sup>7</sup> Ueber μαρτυρία und μαρτυρεῖν vgl. zu 17<sup>2</sup>. Die Väter sind nicht die leiblichen Vorfahren, auch nicht die Christen der vorangegangenen Geschlechter, sondern die geistlichen Väter, die heiligen Männer des AT, vgl. unten 31<sup>2</sup>. Wie denen das „Zeugnis“ gegeben ward, hat 17 f. gezeigt; auf die Ausführungen dort bezieht sich der Brief hier zurück. ὑπ' ἄλλων kann aber natürlich hier nicht auf Gott bezogen werden; zum Gedanken vgl. noch Prov 27<sup>2</sup>: ἐγκωμιάζετω σε ὁ πέλας καὶ μὴ τὸ σὸν στόμα, ἀλλότριος καὶ μὴ τὰ σά χεῖλη und unser: Eigenlob stinkt, fremdes Lob klingt u. a. m. <sup>8</sup> Beachte den genauen Parallelismus und den gleichen Abschluß der beiden Glieder. **XXXI—XXXVI** bilden eine größere, lediglich in sich zusammenhängende Einheit: Die Wege des Segens, vgl. das Thema, das 31<sup>1</sup> aufgestellt wird und 35<sup>11</sup> 36<sup>1</sup> wieder anklingt. Glauben muß man haben, aber die Werke darf man nicht lassen, das ist das Hauptergebnis, zu dem der Verf. kommt. Paulinische Formel wird mit jüdisch-hellenistischem Moralismus verbunden, wie uns das die nachapostolische Zeit an so manchem Beispiele zeigt. **XXXI** 1 Das Thema εὐλογία und ὁδοὶ τῆς εὐλογίας knüpft unmittelbar an den Schlußvers von 30<sup>8</sup> an. Clemens liebt diese Art von Uebergang. ἀνατυλίσσειν: 'zurückwickeln, wieder abwickeln', übertragen 'sich überlegen', noch einmal überdenken', revolvare ein seltenes, gewähltes Wort, vgl. Lucian Niginus 7: τοὺς λόγους, οὓς τότε ἤκουσα, συναγείρων καὶ

welches die Wege des Segens sind. Laßt uns im Geiste die alten Begebenheiten durchgehen. Weswegen ward unser Vater Abraham gesegnet? Nicht deswegen, weil er im Glauben Gerechtigkeit und Wahrheit tat? Isaak ließ sich gern und mit guter Zuversicht, da er

πρὸς ἑμαυτὸν ἀνατυλίττων. **2** Die erste Lösung der aufgeworfenen Frage erfolgt in der uns schon reichlich bekannten Weise an der Hand von Beispielen und sie wird 31 f. vorgetragen. Unter Hinweis auf das Beispiel der drei Patriarchen wird gezeigt, daß „Gerechtigkeit und Wahrheit durch Glauben zu tun“ (31 2) der Weg sei, auf dem herrlicher Lohn erlangt werde. Diese sehr allgemeine Formel wird aber dann 32 4 f. dahin umgebogen, daß kein eigenes Verdienst, sondern der Glaube die Rechtfertigung bei Gott bewirke, was Clemens aus den gleichen Beispielen beweisen will. ■ Die Beispiele setzen ein, es sind diesmal die drei Patriarchen. πατήρ ἡμῶν vgl. 48. Die Segnung Abrahams sind die öfters erwähnten herrlichen Verheißungen der Genesis an ihn, vgl. schon Gal 3 14 und dann Gen 12 2 f.: καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα καὶ εὐλογήσω σε καὶ μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου καὶ ἔσῃ εὐλογητός καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι καὶ εὐλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, Gen 18 18: Ἀβραάμ δὲ γινόμενος ἔσται εἰς ἔθνος μέγα καὶ πολὺ, καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. — Das Bezeichnende an der Formel ist einmal die Verbindung von πίστις und ποιεῖν. διὰ bezeichnet hier wohl, wie oft, nicht so sehr das Mittel als vielmehr den begleitenden Umstand „bei“ vgl. Rm 2 27: σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου, vgl. auch Rm 14 20 und II Cor 2 4; also *im Glauben, indem er Gott vertraute*. πίστις ist natürlich nicht der paulinische Glauben, aber das Zutrauen zu Gott, das Bauen auf ihn und auf die Wahrheit seiner Verheißung liegt doch darin, vgl. die beiden folgenden Beispiele, namentlich 3 μετὰ πεποιθήσεως. — Die Formel ποιεῖν δικαιοσύνην ist der LXX sehr geläufig, und sie wird sowohl auf Gott wie auf den Menschen angewandt, vgl. zu dem zweiten Gebrauch z. B. I Reg 2 10 II Reg 8 15 Ps 105 3 Js 56 1 58 2 Tob 4 5 13 6 u. a. Die Bedeutung ist: das tun, was recht, gottgemäß ist. Im NT vgl. außer Apoc 22 11 noch I Joh 2 29 3 7, 10: ὁ ποιῶν (oder μὴ ποιῶν) τὴν δικαιοσύνην. Auch ποιεῖν ἀλήθειαν ist in LXX nicht selten, auch wieder von Gott oder den Menschen gebraucht, vgl. für das zweite Jos 2 14 Tob 13 6 4 6 (hier neben ποιεῖν δικαιοσύνην: προϋντός σου τὴν ἀλήθειαν εὐδοῖαι ἔσονται ἐν τοῖς ἔργοις σου καὶ πᾶσι τοῖς ποιούσι τὴν δικαιοσύνην). Im NT vgl. wieder den bekannten Sprachgebrauch des Joh: Ev. 3 21 I Joh 1 6, vgl. auch I Joh 3 18 II Joh 4. Doch ist die johanneische Anschauung andern, tieferen Inhaltes als die von I Clem. oder Tob, bei denen die ἀλήθεια einfach der wahre Gotteswille ist. ■ Vgl. Gen 22 7 f. Daß Isaak sich wissend und willig als Opfer darbringen ließ, steht nirgends im AT, ist aber jüdische Ueberlieferung, vgl. Joseph. Antiqu. I 13 4 (232): Ἰσακὸς δὲ . . . δέχεται πρὸς ἡδονὴν τοὺς λόγους καὶ φήσας, ὥς οὐδὲ γεγονέναι τὴν ἀρχὴν τὴν δίκαιος, εἰ θεοῦ καὶ πατρὸς μέλλει κρίσιν ἀπωθεῖσθαι καὶ μὴ παρέχειν αὐτὸν τοῖς ἀμφοτέρων βουλήμασιν ἐτοίμως . . . ὥρμησεν ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ τὴν σφαγὴν, vgl. dann noch die rabbinischen Parallelen bei B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage 1859, S. 65—67. μετὰ πεποιθήσεως greift das unmittelbar davor stehende διὰ πίστεως wieder auf. In γινώσκων τὸ μέλλον könnte vielleicht noch Allegorese stecken: er wußte im voraus vom Opfer Christi. Melito deutet in vier erhaltenen Fragmenten (Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 312 f; Otto, Corp. Apolog. IX, 416—418) die Geschichte von Isaaks Opferung allegorisch auf Christus aus, vgl. bei ihm

die Zukunft vorher kannte, als Opfer hinführen. Jakob floh demütig aus seinem Lande um seines Bruders willen, ging zu Laban und diente, und es wurden ihm die zwölf Stämme Israels gegeben. Wenn einer genau das Einzelne betrachtet, dann wird er die Größe der von Ihm verliehenen Gaben erkennen. Denn von ihm stammen alle Priester und Leviten ab, die am Altare Gottes dienen. Von ihm stammt der Herr Jesus dem Fleische nach ab, von ihm stammen die Könige und Herrscher und Fürsten durch Juda ab. Und auch seine übrigen Stämme sind in nicht geringer Ehre, da ja Gott verheißen hat: »Dein Same soll sein wie die Sterne des Himmels.« Alle nun wurden geehrt und verherrlicht nicht durch sich selbst oder ihre

(fr. 9): ὡς γὰρ κριὸς ἐδέθη, φησὶ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη, καὶ ἐβάστασε τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὤμοις αὐτοῦ, ἀναγόμενος σφαγῆναι ὡς Ἰσαὰκ ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, und an anderer Stelle (fr. 10): ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγὴν, ἵνα δεσμῶν Ἰσαὰκ λυθῇ. ἐκεῖνος σφαγεῖς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαὰκ· οὕτως καὶ ὁ κύριος σφαγεῖς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεῖς ἔλυσε καὶ τυθεῖς ἐλυτρώσατο. Und die gleiche Stimmung des Trauens und Sichverlassens zeigt auch 4 μετὰ ταπεινοφροσύνης leise an. Die Stelle, die diese Tugend in der Frömmigkeit und in der Paränese des Briefes einnimmt, ist uns schon bekannt, vgl. vor allem 16—19. Zur Anspielung vgl. Gen 28 f. δωδεκάσκηπτρον scheint Hapaxlegomenon zu sein, aber ähnliche Zusammensetzungen mit δώδεκα sind geläufig, vgl. die Wörterbücher und vgl. insbesondere δωδεκάφυλον 55<sup>6</sup> und Act 26<sup>7</sup>. σκῆπτρον metaphorisch für φυλή, so auch gleich 32<sup>2</sup> und schon im AT (LXX und MT מַצֵּפֶן), vgl. z. B. I Reg 2<sup>28</sup> 9<sup>21</sup> 10<sup>20</sup> III Reg 8<sup>16</sup> 11<sup>35</sup> f. 12<sup>20</sup> f.; das Bild ist nicht durch „Zweig“, „Rute“ vermittelt, sondern durch den Herrscherstab des Stammesfürsten, Num 17<sup>6</sup>. **XXXII** knüpft zunächst an den Schluß von 31<sup>4</sup> eng an: ὁρῶν: ἐδόθη, führt aber dann breiter den Gedanken der δωρεά aus: Gottes Gnade, sein Wille schenkt und spendet, also Glauben und nicht Werke ist die Losung. 1 f. Die Gaben an Jakob. μεγαλεῖα Act 2<sup>11</sup>; der Ausdruck ist Bibelgriechisch, in LXX ist das substantivierte (τὸ) μεγαλεῖον oder (τὰ) μεγαλεῖα nicht selten, vgl. als Parallele zu unserer Stelle Sir 17<sup>9</sup>: ἵνα διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ. 2 ἐξ αὐτοῦ ist hier Jakob; der Stil ist lose, auch ὑπ' αὐτοῦ hatte kein grammatisches Subjekt. Beachte die Anaphora, das dreifache ἐξ αὐτοῦ. Rm 9<sup>4</sup> f. hat sicher eingewirkt, vgl. besonders die λειτουργία und das τὸ κατὰ σάρκα hier und dort. Aufgezählt werden der Priester- und der Königsstamm, dazwischen der Herr Jesus, der zu beiden gehört. Christus der Hohepriester ist aus Hebr und andern altchristlichen Schriften bekannt, für I Clem. vgl. 36<sup>1</sup> 61<sup>3</sup>. Zur Wertung des Priesterstammes vgl. auch 40—43, besonders 43. κατὰ τὸν Ἰούδαν (gemäß, nach Modalität) vgl. Gen 49<sup>10</sup>, wo auch wie hier ἄρχων und ἡγούμενος beieinandersteht: οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μνηρῶν αὐτοῦ. Die Verheißung steht wörtlich so nicht in Gen, vgl. Gen 15<sup>5</sup> 22<sup>17</sup> 26<sup>4</sup>, sie ist auch nicht dem Jakob gegeben, sondern geht 15<sup>5</sup> 22<sup>17</sup> an Abraham (es ist die εὐλογία von I Clem. 31<sup>2</sup>), 26<sup>4</sup> an Isaak. I Clem. denkt hier nicht an das geistige Israel, sondern an das fleischliche, das er sehr groß an Zahl sieht und dem er eine gewisse Ehrung durch Gott nicht abspricht, vgl. auch wieder Rm 9<sup>4</sup> f. 3 πάντες wieder lose, gemeint sind nicht nur die zuletzt erwähnten Judenstämme, sondern vor allem die Patri-



Werke oder durch die guten Taten, die sie vollbrachten, sondern durch  
 4 seinen Willen. Und auch wir nun, die wir durch seinen Willen in  
 Jesus Christus berufen sind, werden nicht durch uns selber gerecht,  
 auch nicht durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit  
 oder durch die Werke, die wir in Herzensreinheit vollbringen, sondern  
 durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott alle von Anfang  
 an gerechtfertigt hat; ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit, Amen.

33 Was sollen wir nun tun, Brüder? Sollen wir ablassen, Gutes zu  
 tun und sollen wir die Liebe hintansetzen? Möge der Herr dies nie-  
 mals bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit Ausdauer und

archen, Leviten, Priester, Juda und die Könige. Auch αὐτοῦ am Ende von 3  
 ist locker. δικαιοπραγία und δικαιοπραγεῖν, δικαιοπραγῆς sind von Aristoteles ab  
 gebräuchliche Wörter. Zum Gedanken des Satzes vgl. noch Tit 3 5, auch  
 Rm 9 16 u. a. 4 Dem gnädigen Willen Gottes entspricht auf seiten des  
 Menschen die πίστις, durch die auch alle vorchristlichen Gerechten gerettet  
 wurden. σοφία und σύνεσις nebeneinander auch I Cor 1 19 (Js 29 14) Col 1 9,  
 vgl. auch Mt 11 25 Lc 10 21. πάντας ungenau, gemeint sind natürlich nicht  
 alle Menschen, sondern alle Geretteten, vgl. 7 5. Die Doxologie zeigt auch  
 hier keinen größeren Sinnabschnitt an, sondern nur einen Unterteil. Sie ist,  
 wie 20 11, bedingt durch die Erwähnung der großen Wohltat Gottes.  
 Liturgisch klingt auch schon ἀπ' αἰῶνος und παντοκράτωρ. Zu παντοκράτωρ  
 vgl. Zuschrift. XXXIII Neben die von Paulus her übernommene Formel  
 des Solafidismus tritt sogleich, wie nach 31 2, aber auch schon 10 7 12 1 zu er-  
 warten war, der Synergismus. Dazu vgl. in der nachpaulinischen Zeit  
 Jac 2 22, aber auch Eph 2 10 und dann die oftmals wiederholte Formel der  
 ἀγαθὰ (oder καλὰ) ἔργα in den Past: I Tim 2 10 5 10 5 25 6 18 II Tim 2 21  
 3 17 Tit 1 16 2 7. 14 3 1. 8. 14 (daneben Tit 3 5 II Tim 1 9). Glauben (Gnade)  
 und gute Werke, das ist die neue Formel, die die frühe Kirche prägt und  
 mit der sie sich auf den Weg der Entwicklung zur altkatholischen Kirche  
 hin begibt. Die vorchristlichen Sünden tilgt die Taufe; für das was dann  
 folgt, muß der Mensch sich einerseits des Glaubens an die göttliche Gnade  
 trösten und er muß andererseits die eigene gute Tat aufzuweisen haben,  
 ohne die er nicht gerettet werden kann. Das Judentum, besser vielleicht  
 ein leicht begreiflicher, allgemein menschlicher Moralismus drängt sich in  
 den nachpaulinischen Gemeinden zum Lichte hervor. 1 Bekannte Formeln  
 der paulinischen Dialektik, genauer noch des Römerbriefs (τί οὖν ἐροῦμεν  
 siebenmal in Rm, viermal davon mit darauffolgender Frage und Verneinung:  
 3 5 6 1 7 7 9 14) werden hier, wohl bewußt, nachgeahmt, besonders Rm 6 1,  
 mag dem Verf. vorschweben. ἀγάπη war schon oben 21 f. als hervor-  
 ragende christliche Tugend erwähnt, ihr volles Lob wird nachher, 49 f., an-  
 gestimmt. An der vorliegenden Stelle zeigt ihre Erwähnung, daß sie dem  
 Clemens als das hervorragendste der guten Werke, als ihre Zusammenfassung  
 erscheint, und dazu vgl. I Petr 4 8: ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.  
 Almosen geben, Gastfreundschaft erweisen, Kranke und Gefangene pflegen,  
 der Gemeinde dienen und derlei anderes fällt unter den Oberbegriff der  
 Liebe. δεσπότης wie schon öfters im Vorhergehenden, vgl. 7 5 8 2 9 4 11 1  
 usw. und gleich nachher 33 2 36 2. 4 u. a. Die Form μηθαρῶς, die auch 45 7  
 (53 4) vorkommt, ist nicht häufig, vgl. über sie Blaß-Debrunner, Gram.  
 § 33, auch Radermacher, Gram. S. 40; sie ist Parallele zu μηδεῖς, οὐδεῖς.  
 ἔργον ἀγαθόν ist Stichwort des Kap., vgl. auch noch 34 1—4. 2—6 beweisen

Bereitwilligkeit zur Vollendung jeglichen guten Werkes eilen. Denn 2 der Schöpfer und Herr des Alls selber freut sich über seine Werke. Mit seiner alles übertreffenden Kraft hat er die Himmel festgestellt, 3 und mit seiner unfassbaren Weisheit hat er sie geordnet. Die Erde hat er von dem sie rings umfassenden Wasser geschieden und hat sie auf den sichern Grund seines Willens festgestellt. Die Tiere, die auf ihr wandeln, hat er nach seinem Befehle sein heißen, das Meer und

die Notwendigkeit der guten Werke durch den Hinweis auf Gott, der in der Schöpfung so viele gute Werke vollbracht hat. Die Betrachtung ist der von 20 eng verwandt, ebenso kehrt auch hier die Verbindung von jüdisch-christlichem Gedankengute mit stoischem und überhaupt griechischem wieder: der Hauptstrom ist deutlich atlich, Nebenströmungen sind auf griechischem Boden entsprungen. Als unmittelbare Quelle für Clemens dürfte hier die Gemeindeliturgie anzusehen sein: 2—6 haben ihre Parallelen in den 'Praefationen' der orientalischen Liturgien, z. B. Const. Apost. VIII 12 ff. vgl. Kl. Texte 61, 12 ff. und P. Drews Clementinische Liturgie 1906, 14 ff. Skutsch im Arch. f. Rel.Wiss. 13, 291 ff. 2 δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν πάντων vgl. zu 20 11. 3 παμμεγεθεστάτῳ vgl. noch 4 παμμέγεθες. Das Wort fehlt in LXX und NT, ist aber sonst nicht grade selten. Die Wahl des Wortes ἐστήρισεν wird wohl beeinflusst sein durch das sehr klangähnliche στερέωμα, das Gen 1 wiederholt vom Himmel gebraucht wird, vgl. auch Ps 181 Sir 43 u. a. στηρίζει τὸν οὐρανόν (oder τοὺς οὐρανούς) sagt LXX nirgends, die Bezeichnung στηρίζει ist aber der griechischen Kosmologie geläufig: κόσμον . . στηρίζατο Orphica, ed. E. Abel 1885, Fragm. 170 a, αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν Arat Phänom. 10. Die Himmel sind festgestellt, da sie um die Polachse festliegen, aber sie drehen sich 20 1. — Echt griechisch ist der Ausdruck διακόσμησεν, in der stoischen Kosmologie ist er (ähnlich wie . . διαικεῖν 20 1) reichlich zu belegen, vgl. schon Zeno bei Aristokles (Euseb Praep. evang. XV 142 p. 817 A, v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I Nr. 98): ἐπειτα δὲ καὶ κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι, weiter Stob. Ecl. I 173 p. 152, 19 Wachsmuth (v. Arnim I 102): τοιαύτην δὲ δεῖσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, die Stoiker bei Arius (Euseb, Praep. evang. XV 183 p. 820): πάλιν ἐκ τούτου (nämlich dem Feuer) αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν (mit Berufung auf Zeno, Kleantes, Chrysipp), vgl. auch Euseb, Praep. ev. XV 192 p. 821 u. a. m. Die Stoiker haben Wort und Anschauung von den ionischen Naturphilosophen übernommen, vgl. Anaxagoras bei Diog. Laert. II 3: πάντα χρίματα ἦν ὁμοῦ· εἴτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν (für Weiteres s. Diels Doxographi, Index s. v.), aber auch schon den alten Heraklit bei Hippol. Refut. IX 10 (fragm. 65 bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker I<sup>3</sup>): καλεῖ δὲ (Heraklit) αὐτὸ (das Urfeuer) „χρησιμοσύνην καὶ κόρον“· χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος und weiter Parmenides in seinem Lehrgedichte fragm. 8, 60 (Diels ebenda): τὸν σοι ἐγὼ διάκωμον εἰκότα πάντα φατίζω. — Die jeweilige Bildung der neuen Welt, nachdem die alte durch Feuer oder Wasser zerstört ist, wird von den Stoikern als διακόσμησις bezeichnet, die διαίκησις ist die Welterhaltung und -regierung. Der Ausdruck fehlt in LXX, nur übertragen kommt διακοσμεῖν und διακόσμησις in II Macc 229 325 45 vor. — γῆν κτλ. vgl. Gen 19 f.; διαχωρίζεν wird Gen 1 öfters gebraucht, freilich nicht von der Scheidung zwischen Wasser und Festland. In περιέχοντος αὐτήν kehrt die Vorstellung vom

die Tiere, die in ihm sind, hat er vorher geschaffen und hat ihnen  
 4 mit seiner Macht Schranken gesetzt. Zu dem allen hinzu hat er mit  
 seinen heiligen und fehllosen Händen das Vorzüglichste und Größte,  
 5 den Menschen, geschaffen, einen Abdruck seines Bildes. Denn also  
 spricht Gott: »Laßt uns einen Menschen machen nach unserm Bilde  
 »und unserm Gleichnis. Und Gott schuf den Menschen, ein Männliches

Okeanos wieder vgl. 20 s. ἐδράζειν von den Bergen Ps 89<sup>2</sup>, Prov 8<sup>25</sup>, auch die θεμέλια der Erde hat die LXX Ps 17<sup>16</sup> 81<sup>5</sup> Sir 10<sup>16</sup> 16<sup>19</sup> Js 13<sup>13</sup> u. a. Die Vorstellung von den Grundfesten der Erde, auf denen sie ohne zu wanken steht, ist atlich und überhaupt orientalisches-mythologisches. — τὰ ἐν αὐτῇ ζωᾷ die Schöpfung der Landtiere Gen 1<sup>24</sup> f. θάλασσαν die Schaffung des Meeres Gen 1<sup>9</sup> f., die der Meertiere 1<sup>20</sup> ff. Da die Wassertiere vor den bereits erwähnten Landtieren geschaffen sind, wird der Ausdruck προετοιμάσας gebraucht (so H und LSK, προδημιουργήσας A). In ἐνέκλεισεν klingt leise die uralte, im AT öfters bezeugte mythologische Anschauung an von der Bändigung des Meeres und der feindlichen Ungetüme in ihm, vgl. 20 s f. 4 Die Konstruktion des Satzes ist nicht klar, ebenso steht die Lesart nicht fest. τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες kann entweder, wie oben übersetzt wurde, Objekt zu ἐπλασεν sein, wobei dann ἄνθρωπον Apposition zu diesem Akkusativ ist. Oder aber τὸ ἐξοχώτατον κτλ. ist absoluter Nominativ: und zu dem allen hinzu das Vorzüglichste und Größte: den Menschen hat er geschaffen. Dann muß im Texte das Komma hinter ἄνθρωπον getilgt werden. In der Lesart steht κατὰ διάνοιαν nicht fest: es wird von AH gelesen, während LSK es weglassen; vermutlich wird es als Glosse zu tilgen sein, womit aber über die eben berichtete Zwiespältigkeit der Auffassung noch nicht entschieden ist. Aus dem Fehlen des Artikels vor ἄνθρωπον ist nichts zu schließen, da auch in den voranstehenden Sätzen οὐρανούς, γῆν, θάλασσαν artikellos eingeführt waren. Behält man διάνοιαν bei, dann ist es bei der einen, in der Übersetzung befolgten Auffassung, die διάνοια des Menschen, bei der zweiten die διάνοια Gottes. — Zu 4 vgl. dann noch Gen 1<sup>27</sup>: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν (1<sup>26</sup>: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) und Gen 2<sup>7</sup>: ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. Daß Gott mit den Händen den Menschen geschaffen hat, steht nicht ausdrücklich in Gen, ist aber in 2<sup>7</sup> sicher vorausgesetzt. Auf jeden Fall ist im AT oft genug von der Hand und den Händen Gottes die Rede, vgl. noch besonders Ps 18<sup>1</sup>: ποιήσιν . . χειρὶν αὐτοῦ, 101<sup>28</sup>: ἔργα τῶν χειρῶν σου. Die ganze Vorstellungsweise ist ungrisch; der Zusatz ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις macht den Eindruck einer Milderung des Anthropomorphismus. χαράκτηρ, Hebr 1<sup>3</sup> ist Christus χαράκτηρ τῆς ὑποστάσεως Gottes. 5 Zusammengesetzt aus Stücken von Gen 1<sup>26</sup> f. Der Hinweis auf die Menschenschöpfung 4. 5 steht also wesentlich auf Gen, und höchstens als Sinnesparallele darf daran erinnert werden, daß auch nach stoischer Anschauung der Mensch die Krone der Schöpfung ist, daß um seinetwillen und um Gottes willen die ganze übrige Welt da ist vgl. z. B. Cicero De natura deorum II 62, 154: *principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt*, oder Chrysipp (v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II Nr. 527, und ähnlich Cicero, De finibus bon. et mal. III 20, 67): κόσμον δὲ εἶναι φησιν ὁ Χρυσίππος . . τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων



»und ein Weibliches schuf er sie.« Als er nun dies alles beendet 6 hatte, lobte er es und segnete es und sprach: »Seid fruchtbar und »mehret euch.« Laßt uns (also) beachten, daß sich alle Gerechten mit 7 guten Werken schmückten, und daß der Herr selber sich mit guten Werken schmückte und sich darüber freute. Da wir nun dieses Vor- 8 bild haben, so wollen wir uns ohne Zögern seinem Willen fügen und mit all unserer Kraft Werke der Gerechtigkeit vollbringen. Der 34 gute Arbeiter nimmt freudigen Muts den Lohn für seine Arbeit entgegen, der faule und lässige wagt es nicht, seinem Arbeitgeber ins Antlitz

γεγονότων. 6 ταῦτα . . . αὐτά darf als Neutrum nicht bloß auf die Menschen bezogen werden, sondern muß von der ganzen vorher erwähnten Kreatur gelten. Das Zitat ist eben nicht nur Gen 1 28, sondern berücksichtigt wohl auch 1 22 (vgl. noch 8 17 9 1. 7); an beiden Stellen steht auch ἡὐλόγησεν. — Beachte zum Schlusse noch die Berührung von I Clem. 33 2–5 mit der Liturgie: Constitut. Apostol. VIII 12<sup>9</sup> (Kl. T. 61) σὺ γὰρ εἶ ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας καὶ ὡς δέρριν ἐκτείνας καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐθενὸς ἰδρύσας γνώμη μόνη, ὁ πῆξας στερέωμα . . . 12: ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς . . . καὶ τὴν μὲν ζῳοῖς μικροῖς καὶ μεγάλοις πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσοις πληρώσας . . . 15 ἐπλήρωσας γὰρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν . . . 16 καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην (beachte den Ausdruck, der kynisch-stoischer Herkunft ist) ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου κόσμον αὐτὸν ἀναδείξας· εἶπας γὰρ τῇ σῇ σοφίᾳ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν κτλ., vgl. weiter Constit. Apostol. VII 341: ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τούτοις ἐμβαλὼν, ὁ γῆν ἐδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας καὶ τὴν ἐκάστου τῶν κτισμάτων ἀκριβῆ διατάξιν κοσμήσας . . . 3 αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἂν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἐρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυμένη· εἶπας γὰρ ἐν αὐτῇ συντρίβησθαι αὐτῆς τὰ κύματα, ζῳοῖς δὲ μικροῖς καὶ μεγάλοις καὶ πλοίοις πορευτὴν αὐτὴν ἐποίησας . . . 5 εἵπειτα διαφόρων ζῳῶν κατεσκευάετο γένη . . . 6 καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ λογικὸν ζῷον, τὸν κοσμοπολίτην, τῇ σοφίᾳ διαταξάμενος κατεσκευάσας εἰπὼν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν. 7 Auf das Vorbild folgt die Paränese. ἴδωμεν und nicht εἶδωμεν, wie Gebhardt-Harnack und Lightfoot lesen, ist die von der Ueberlieferung einstimmig bezeugte Lesart. εἶδωμεν wäre an sich eine sehr gute Lesart, Clemens würde damit auf die vielen Beispiele von guten Werken hindeuten, die er bei den Frommen aller vorangegangenen Geschlechter bereits aufgezeigt hat, vgl. besonders 5 f. und 9–18. Auch bei der Lesart ἴδωμεν fordert er die Hörer auf, an die vorangegangenen Ausführungen zu denken. Der κύριος ist nach dem Zusammenhange Gott, nicht Christus. 8 ὑπογραμμός wie 5 7 16 17. XXXIV lenkt zu einem zweiten Gedanken über, der in diesem und dem nächsten Kapitel vorherrscht: der Lohn, der dem Täter der guten Werke in Aussicht steht, ist herrlich. Das stützt wiederum die Paränese: Gutes tun! 1 bringt ein Beispiel aus dem täglichen Leben. Die παρρησία hat nichts mit der πίστις zu tun, die in 4 wieder erscheint, sondern sie ist einfach das Bewußtsein der gut getanen Arbeit, die sichere Zuversicht, daß der Lohn nicht entgehen kann. Vgl. noch als Sinn- und Wortparallele Epict. Diss. III 26 27: καὶ στρατιωτῇ μὲν ἀγαθῷ οὐ λείπει ὁ μισθοδοτῶν οὐδ' ἐργάτῃ οὐδὲ σκυτῇ. Zu νωθρός καὶ παρειμένος vgl. Sir 4 29: μὴ γίνου τραχὺς ἐν γλώσσῃ σου καὶ νωθρός καὶ παρειμένος ἐν τοῖς ἔργοις σου. Das Wort ἐργοπαρέκτης ist bisher noch nicht nachgewiesen, das übliche Wort ist ἐργοδότης. ■ flicht ein Stück Paränese

- 2 zu schauen. Wir müssen also zu guten Werken willig sein, da von  
 3 Ihm alles herrührt. Er warnt uns ja auch im voraus: »Siehe, der  
 »Herr, und sein Lohn ist vor ihm, zu vergelten einem jeden nach  
 4 »seinem Werke.« Er mahnt uns also, aus vollem Herzen an ihn zu  
 glauben und dabei zu keinem guten Werke faul und lässig zu sein.  
 5 Unser Ruhm und unsere Freudigkeit soll in ihm sein, seinem Willen  
 wollen wir uns unterwerfen. Laßt uns darauf achten, wie die gesamte  
 6 Menge seiner Engel bei ihm steht und seinem Willen dient. Denn  
 es sagt die Schrift: »Zehntausend mal Zehntausend standen bei ihm,  
 »und Tausend mal Tausend dienten ihm, und sie riefen: Heilig, heilig,  
 »heilig ist der Herr Zebaoth, die ganze Schöpfung ist seiner Ehre voll.«

ein mit gleich folgender Begründung. ἐξ αὐτοῦ = von Gott; τὰ πάντα alles, Lohn und Strafe kommt von ihm. ■ Und das beweist auch die Anführung, die seltsam zusammengeflochten ist, wenn sie nicht aus einem Apokryphon stammt; vgl. Js 40 10: ἰδοὺ κύριος κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται . . . ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ, Js 62 11: ἰδοὺ ὁ σωτὴρ σοι παραγέγονεν ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθόν, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, Prov 24 12: δὲ ἀποδίδωσιν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, Ps 61 13: ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Vgl. dann noch Apoc 22 12 Rm 2 6 Job 34 11 u. a. 4 Beachte wieder die Verknüpfung von Glauben und Werken. ἐπ' αὐτῷ muß natürlich Gott sein vgl. 2. 5, wo αὐτός immer Gott ist, nicht μισθός. Zum zweiten Teile des Satzes vgl. noch II Tim 2 21: εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. 5 παρρησία wie 1; zum καύχημα ἐν θεῷ vgl. Rm 2 17 4 2 5 11, und dann den Preis der ταπεινοφροσύνης und der göttlichen μαρτυρία I Clem. 16—19; zu ὑποτασσόμεθα vgl. 19—21. — Als Beispiel von Unterordnung werden hier die Scharen der göttlichen Engel gebracht, die so viel erhabener als die Menschen sind. λειτουργεῖν = dienen und zwar im Kultus, Act 13 2 Hebr 10 11, und sehr oft in LXX, vgl. auch noch zu 7. 6 Die Anführung ist in ihrem ersten Teile Dan 7 10 (Theodotion): χίλιαι χιλιάδες ἐλειτουργοῦν αὐτῷ (LXX hat ἐθεράπευον αὐτόν) καὶ μύριαι μυριάδες παριστήκεισαν αὐτῷ. Die Umstellung, die Clem. aufweist, kehrt auch Iren. II 7 4, Euseb Praep. VII 15 (p. 326) und bei andern Vätern wieder. Der zweite Teil der Anführung ist Js 6 3: καὶ ἐκέκραγον (B -εν) ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. I Clem. weicht also nicht unbedeutend ab (s. Excurs). 7 Wir werden hier mit einem Schlage in die zum Gottesdienste versammelte Gemeinde geführt. Clemens spricht hier so, als ob er vor der Gemeindeversammlung stünde und er setzt auch voraus, daß der Brief zu Korinth in der Gemeindeversammlung gelesen werde. ἐπὶ τὸ αὐτὸ und συναγεσθαι (oder συνέρχεσθαι) sind technische Ausdrücke, vgl. I Cor 5 4 11 20 Act 1 15 2 1. 44 Ign. Eph. 13 1 Did. 14 u. a. συναξίς wird in der späteren Kirchensprache der Ausdruck für den liturgischen Gottesdienst. συνειδήσις bedeutet hier nicht gutes Gewissen, sondern innere Anteilnahme, vgl. die Uebersetzung oben und zum Gebrauch des Wortes 2 4, weiter Eccl 10 20 καὶ γὰρ ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ: selbst in deinen Gedanken fluche nicht dem Könige.

Aus der LITURGISCHEN SPRACHE stammt aber auch noch anderes an unserer Stelle, vgl. F. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, 1870, S. 41—46: ἔκτενως ist ein technischer Ausdruck der Liturgie, der in den altkirchlichen Liturgiën immer und immer wieder von dem heißen, andächtigen Gebete gebraucht wird, vgl. den immer wiederholten Gebrauch von ἔκτενης ἐκτένεια in der

Und auch wir, einmütig und andächtig versammelt, wollen nachdrück-  
lich wie mit einem Munde zu ihm hinaufrufen, auf daß wir seiner großen  
und herrlichen Verheißungen teilhaftig werden. Denn es heißt: »Kein  
»Auge hat es gesehen und kein Ohr hat es gehört und in keines Men-  
»schen Herz ist es gekommen, was der Herr denen bereitet hat, die  
»auf ihn harren.« Wie gesegnet und bewundernswert sind die 35  
Gaben Gottes, Geliebte. Leben in Unsterblichkeit, Fröhlichkeit in Ge- 2  
rechtigkeit, Wahrheit in Freudigkeit, Glauben in Vertrauen, Enthalt-

Clementinischen Liturgie, der ältesten, die wir haben, Constitutiones Apostolicae VIII 5 ff. (Lietzmann Kl. Texte 61); dort 65 ἐκτενωθῶς τὸν θεὸν παρακαλέσωμεν 71 ἐκτενωθῶς πάντες . . . δεηθῶμεν, 81 ἐκτενωθῶς, οἱ πιστοὶ, πάντες ὑπὲρ αὐτῶν παρακαλέσωμεν. 91 ἐκτενωθῶς πάντες . . . παρακαλέσωμεν 10 22 δεηθέντες ἐκτενωθῶς. In der griechischen Liturgie heißt ein Abschnitt gradezu εὐχή τῆς ἐκτενής, vgl. z. B. die Konstantinopolitanische Liturgie, hrsg. von Baumstark (Kl. Texte 35) 12: εὐχή τῆς ἐκτενής· κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν ἐκτενὴν ταύτην ἱκεσίαν πρόσδεξαι. Weiter bildet das Trishagion, soweit wir sehen können, stets einen festen Bestandteil der Liturgie: Clemens hat es soeben gebracht. Auch ist seine Verbindung mit Dan 7 10 altes liturgisches Gut, vgl. die schöne, für den griechischen Gottesdienst auch heute noch sehr bezeichnende Verschlingung des himmlischen Engeldienstes mit dem Kulte der Gläubigen in der Liturgie von Apostol. Konstit. VIII 12 27: σὲ (Gott) προσκυνοῦσιν ἀνάρητοι στρατιᾶι ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν, δυνάμεων, στρατιῶν αἰώνων· τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφὶμ . . . λέγοντα ἅμα χιλιάς χιλιάς ἀρχαγγέλων καὶ μυριάς μυριάς ἀγγέλων ἀκαταπαύστως καὶ αἰγιότως βοῶσαις (so weit der Priester) καὶ πᾶς ὁ λαὸς εἰπάτω· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβῶθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ· εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. Die gleiche Verbindung der Prophetenstellen findet sich auch in andern griechischen Liturgieen, so in der Chrysostomusliturgie (ed. Baumstark, Kl. Texte 35, 8), in der Anaphora des Serapion (ed. Lietzmann, Kl. Texte 61, 31), in der Markusliturgie (Swainson, Greek Liturgies S. 48 Brightman Liturgies 131 f.) u. a. Wie in I Clem. vorausgesetzt wird (ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν), wird in diesen Liturgien das Trishagion von der Gemeinde gesprochen, oder mindestens nachgesprochen. Die ἐπιπινίκιος ψῆδῃ, wie das Trishagion in den Liturgien des Ostens öfters genannt wird, bildet einen der ältesten und sichersten Bestandteile der Liturgie. Uebrigens kehrt auch der in 34 8 gebrachte Spruch in den Gebeten verschiedener altchristlicher Liturgien wieder. Vgl. zu der Stelle noch Drews, Clementinische Liturgie 1906, S. 21 f.

8 Vgl. I Cor 2 9, nur macht I Clem. aus dem Relativsatz einen Hauptsatz und statt ἀγαπῶσιν hat er ὑπομένουσιν, was eine Einwirkung von LXX Js 64 4 ist: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον. Nach der durchaus glaubwürdigen Angabe des Origenes (In Matth 27 9 V 29 Lom.) stammt das Pauluszitat aus der verloren gegangenen Eliasapokalypse (ist also nicht Kombination von Js 64 4 mit 65 16 f.). I Clem. aber übernimmt es aus Paulus oder aus der Gemeindeliturgie, vgl. oben, die es ihrerseits aus Paulus hat. Nachweis von Stellen, wo das Wort noch vorkommt bei Resch, Agrapha<sup>2</sup> S. 111 Anm. XXXV redet etwas ausführlicher von den Gaben Gottes und von dem Verhalten des Menschen, durch das er dieser Gaben teilhaftig wird. 1—3 Der Lohn, die Verheißung, von der schon in 34 die Rede war, ist von zweierlei Art: Gaben, die die Gläubigen schon jetzt besitzen, und Gaben, die ihnen künftig zuteil werden sollen. 2 zählt die gegenwärtigen Gaben auf. Es ist stark vergeistigte, mystisch bestimmte



<sup>3</sup> samkeit in Heiligung. Dies kennen wir schon jetzt. Was aber sind die Gaben, die denen, so ausharren, bereitet werden? Der Schöpfer und Vater der Aeonen, der Allheilige, allein kennt ihre Zahl und Herr-

Frömmigkeit, die hier spricht. Klar ist auch der hellenistische Einschlag, der schon in der Fassung des ersten Gliedes: ζῶν ἐν ἀθανασίᾳ greifbar heraustritt (vgl. auch zu Did. 9<sup>3</sup>). Die Nominative der fünfgliedrigen Reihe geben immer ein Stück inneren Besitzes an, die Näherbestimmungen mit ἐν geben dann die Sphäre, das Mittel, den begleitenden Umstand an, in denen das Gut erfaßt und genossen wird. Die beiden Begriffe, der Nominativ und die ἐν-Bestimmung, sind jeweils eng miteinander verwandt, man könnte sie meistens auch umdrehen z. B. παρρησία ἐν ἀλήθειᾳ, πεποιθήσις ἐν πίστει u. a. Das Leben hier ist das persönliche, innere Heilsgut, das in der Gemeinde bereits gegenwärtig erfaßt und erlebt wird in der Unsterblichkeit, die schon jetzt dem Einzelnen zuteil wird; diese ἀθανασία hängt wohl auch für I Clem. vor allem an der Gnosis, vgl. 36<sup>2</sup> τῆς ἀθανάτου γνώσεως, und dann in unserer Reihe ἀλήθεια. Wir werden an Johanneisches erinnert, vgl. z. B. Joh 5<sup>24</sup>, aber die Verwandtschaft ist natürlich nicht literarisch vermittelt, und von dem gegenwärtigen Leben weiß bereits Paulus zu reden. ζῶν ἐν ἀθανασίᾳ ist aber in I Clem. ein überraschender Klang. Ob in der Ausführung über die Heilsgaben die Liturgie noch weiter nachwirkt? λαμπρότης muß innerhalb der ganzen Reihe betrachtet, auch ein inneres gegenwärtiges Gut, nicht zukünftige Herrlichkeit bedeuten: λαμπρός heißt auch tapfer und fröhlich, heiter vgl. Soph. Oed. Tyr. 80 f.: ὦναξ Ἀπολλων, εἰ γὰρ ἐν τύχῃ γέ τῃ Σωτῆρι βαίῃ, λαμπρός (= heiter) ὥσπερ ὄμματι, Xenoph. Hell. IV 5, 10: οὗτοι δ' ὥσπερ νικηφόροι λαμπροὶ καὶ ἀγαλλόμενοι τῷ οἰκεῖν πάθει περιήσαν, Plutarch Cimon 17: ἐλθόντων δὲ τὴν τόλμαν καὶ τὴν λαμπρότητα (fröhliche, tapfere Zuversicht) δέισαντες ἀπεπέμφαντο. Diodor IV 40 ῥώμῃ σώματος καὶ ψυχῆς λαμπρότητι . . τι πράξει. So gefaßt würde sich λαμπρότης hier mit παρρησία und πεποιθήσις berühren. ἀλήθεια muß die von den Christen besessene, ihnen geoffenbarte Wahrheit sein; sie kommt dann dem Sinne nach stark auf γνώσις hinaus. So gefaßt steht ἀλήθεια sehr gut in einer Reihe mit ζῶν und πίστις. Und auch die Näherbestimmung ἐν παρρησίᾳ paßt wohl dazu. ἐγκράτεια vorab die geschlechtliche Reinheit, vgl. 38<sup>2</sup>; auch ἀγιασμός weist in diese Richtung, vgl. noch 30<sup>1</sup>. Doch haben die Wörter auch noch einen andern nicht so engen Sinn. — Vgl. nun noch zu der ganzen Reihe Did. 10<sup>2</sup> (γνώσις, πίστις, ἀθανασία) II Petr 1<sup>5</sup> f., dann Acta Johannis 109 (Acta apost. apocr. ed. M. Bonnet, II 1, 208): τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν, τὴν ἐλπίδα, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγὴν. σὺ γὰρ εἶ μόνος κύριε ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἔδρα τῶν αἰώνων und Poimandres XIII (XIV) 18 (Reitzenstein, Poimandres 346): αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἡμοῖς ὑμνεῖτε τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν . . γνώσις ἀγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σου διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς . . . καὶ σὺ μοι ἐγκράτεια . . . ὑμνεῖ, δικαιοσύνη μου τὸ δίκαιον ὑμνεῖ δι' ἐμοῦ, κοινωνία ἡ ἐμὴ τὸ πᾶν ὑμνεῖ δι' ἐμοῦ, ὑμνεῖ ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν, τὸ ἀγαθὸν, ἀγαθὸν ὑμνεῖ. ζῶν καὶ φῶς, ἀφ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. Vgl. auch noch Schermann, Griech. Zauberpapyri 43—45. — Im Texte ist ὑποπίπτοντα mit LS gegen ὑπέπιπτεν πάντα A und ὑποπίπτει πάντα H zu lesen. [K hat durch Verlust von 5 Blättern eine Lücke, die von 34<sup>5</sup> bis 42<sup>2</sup> geht.] <sup>3</sup> Gemeint sind die unsagbaren Güter und Herrlichkeiten des zukünftigen Aeon, vgl. 34<sup>8</sup> und schon 23<sup>2</sup>. ὑπομένειν wie 34<sup>8</sup>; δημιουργός wie 20<sup>11</sup> 26<sup>1</sup> 33<sup>2</sup> auch 59<sup>2</sup>, vgl. zu 20<sup>11</sup>. Wie 20<sup>11</sup> und 33<sup>2</sup> tritt auch hier noch eine zweite Bezeichnung neben δημιουρ-

lichkeit. Wir also wollen uns bemühen, in der Zahl derer gefunden zu werden, die ausharren, damit wir der versprochenen Geschenke teilhaftig werden. Wie aber kann dies sein, Geliebte? Wenn unser Sinn gläubig und fest auf Gott hin gerichtet ist; wenn wir nach dem, was ihm wohlgefällig und angenehm ist, streben; wenn wir ausführen, was seinem untadeligen Willen entspricht, und dem Wege der Wahrheit folgen, und dabei alle Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit, Begehrlichkeit, Streitsucht, Bosheit und Hinterlist, Verleumdungen und Verlästerungen, Gotteshaß, Stolz und Hochmut, leere Prahlerei und Ungastlichkeit von uns abwerfen. Denn die diese Dinge tun, sind Gott verhaßt, und zwar nicht nur jene, die sie tun, sondern auch jene, die daran Wohlgefallen haben. Denn es sagt die Schrift: »Aber zum Sün-der spricht Gott: warum zählst du meine Befehle her, und nimmst

γός, das bei Clemens nur hier vorkommende πατήρ τῶν αἰώνων, vgl. ἀβελθὸν τῶν αἰώνων 55<sup>6</sup> und βασιλεὺς τῶν αἰώνων 61<sup>2</sup>, weiter πατήρ . . τοῦ σύμπαντος κόσμου 19<sup>2</sup>. Die Aeonen sind hier wie auch oft anderwärts, in der Kirche und bei den Gnostikern, große Engelwesen. πανάγιος wird auch in dem mit I Clem. etwa gleichzeitigen IV Macc gebraucht: 7<sup>4</sup> 14<sup>7</sup>. Dies sind die drei ältesten Stellen, an denen das Wort vorkommt. Es hat aber dann eine sehr reiche Verwendung im Christentum gefunden und gehört jetzt zu den häufigsten Wörtern der griechischen Kultsprache: die *panaja* ist die Jungfrau Maria, *Panajótis* ist ein sehr häufiger neugriechischer Eigenname. 4 Die Paränese setzt ein. τῶν ὑπομενόντων ist mit HL zu lesen und αὐτόν, das AS haben, ist zu streichen, ὑπομενόντων nimmt das ὑπομένουσιν von 3 wieder auf. 5 Die Paränese sagt in ihrem ersten Gliede: glauben, im zweiten und dritten: tun, und fügt endlich noch einen Lasterkatalog an. Beachte auch die Rhetorik der Stelle, die Frage und die Antwort darauf mit den drei parallelen Gliedern, εὐάρεστα und εὐπρόσδεκτα, den Aufbau des Lasterkataloges. In ἐκζητῶμεν: ἐπιτελέσωμεν liegt ebenfalls eine bewußte Steigerung vor. — ἑδὸς τῆς ἀληθείας wiederholt das Schlagwort des Abschnittes. Der Lasterkatalog lehnt sich aufs deutlichste an Rm 1<sup>29</sup>—31 an. Hinter ἀδικίαν ist mit HLS πονηρίαν zu lesen gegen A ἀνομίαν, obwohl πονηρίαν unter dem Verdachte steht, Harmonisierung nach Rm 1<sup>29</sup> zu sein. Im übrigen ist die ganze Reihe der Laster aus Rm 1<sup>29</sup> f. übernommen mit Ausnahme der an letzter Stelle stehenden zwei Glieder: κenoδοξίαν, ἀφιλοξενίαν. Eine gewisse Ordnung in I Clem. ist leicht zu erkennen, er baut 5 Doppelglieder, die Zusammengehörendes nebeneinander stellen. Als letztes Glied ist ἀφιλοξενίαν zu lesen mit HS; A hat geschrieben: φιλοξενίαν, L hat *inhumilitatem*, was vielleicht φιλοδοξίαν voraussetzt. Die Bedeutung der Gastfreundschaft in der Sittenlehre von I Clem. ist uns schon 1<sup>2</sup> 10<sup>7</sup> 11<sup>1</sup> 12<sup>1</sup> entgegengetreten. Da der Lasterkatalog ganz allgemein gehalten und aus Rm 1 übernommen ist, muß man darauf verzichten, in ihm irgendwelche Anspielung auf die Gemeindeverhältnisse in Korinth zu sehen. ■ vgl. Rm 1<sup>33</sup> Schluß und zu συγγιγῶι τῷ θεῷ vgl. Rm 1<sup>30</sup> θεοσυγγεῖς, I Clem. 35<sup>3</sup> θεοσυγγία, doch an beiden Stellen aktiv nicht passiv wie hier. 7—12 vgl. Ps 49<sup>16</sup>—23. Die Anführung ist fast wörtlich, nur weicht I Clem. an einigen Stellen vom Texte des B ab und folgt der durch S gebotenen Gestalt. Die einzige Abweichung, die in Betracht kommt, ist 11 ὡς λέων: diese Worte fehlen in LXX und MT, sie stammen aus Ps 7<sup>3</sup>: μὴ ποτε ἀρπάσῃ ὡς λέων τὴν ψυχὴν μου. Auf den Inhalt gesehen ist die Anführung ein Wehe über

8 »meinen Bund in deinen Mund? Da du doch meine Zucht haßtest  
 »und meine Worte hinter dich warfest. Wenn du einen Dieb sahest,  
 »so liefst du mit ihm, und mit den Ehebrechern hattest du Gemein-  
 »schaft. Dein Mund floß über von Bosheit und deine Zunge flocht  
 »Falschheit. Du saßest und redetest wider deinen Bruder, und auf  
 9 den Sohn deiner Mutter brachtest du Schimpf. Dies tatest du, und  
 10 ich schwieg. Du meintest, Frevler, ich wäre dir gleich? Ich werde  
 11 dich überführen und will dich dir selber vor Augen stellen. Merket  
 »doch das, die ihr Gottes vergesset, auf daß er nicht einmal hinreiße  
 12 wie ein Löwe, und sei kein Retter da. Ein Dankopfer wird mich  
 »preisen, und das ist der Weg, auf dem ich ihm das Heil Gottes  
 »zeigen werde.«

36 Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil, Jesus Christus, fanden, den Hohepriester unserer Opfer, den Schutzherrn und Helfer

den Sünder und wegen dieses ihres Inhaltes hat sie Clemens übernommen: sie schließt sich gut an 5 f. an: κακία, δολιότης, καταλαλιά werden auch im Zitate bedroht, in 8 Anfang kann man θεοσυγία erkennen. Aber die Anführung paßte auch gut ihres Schlusses wegen, in der der Heilsweg genannt wird: von den Segenswegen aber will Clemens in diesem Abschnitt reden (vgl. zu 31<sub>1</sub>) und 36<sub>1</sub> greift wieder ὁδός und σωτήριον auf. 8 σκάνδαλον, so übersetzt LXX das nur hier im AT vorkommende <sup>27</sup>שָׁנָה, das Kränkung, Spott bedeutet. Darum wird man σκάνδαλον mit diesem Worte übersetzen müssen, das in den Zusammenhang auch besser paßt als Fallstrick. XXXVI bringt die Abhandlung über den Segensweg zum Abschluß. Auf ihm findet man Christus und dies erhabene Ziel wird von Clemens gepriesen, aber nicht mit eigenen Worten, sondern mit Sätzen und Gedanken von Hebr und Sätzen des AT, die bereits Hebr in seiner Christologie verwendet hatte. Das ist bezeichnend für Clemens, er lebt sehr stark in der Ueberlieferung und namentlich in der Theologie ist er der Erbe der Vergangenheit. Auch die Ausführungen in 36, die nicht aus Hebr zu belegen sind, machen den Eindruck übernommen zu sein: vor Hebr und I Clem. liegt, wie Drews, Clementinische Liturgie, S. 23 ff. gezeigt hat, die Liturgie. I Clem. ist wie an andern Stellen (20, 33) so auch hier von ihr abhängig. 36<sub>1</sub> f. macht als Ganzes mit seinen Parallelsätzen und der fünffachen Anaphora sehr stark den Eindruck liturgischer Prägung, und einzelnes darin stammt nachweisbar aus der Liturgie. 1 Die Anknüpfung an 35<sub>12</sub> ist sehr eng. Das Heil Gottes, von dem dort die Rede war, ist Jesus Christus, und der Weg, auf dem man zu ihm kommt, ist 35<sub>5</sub> bereits beschrieben. Zur Bezeichnung Christi als des Hohenpriesters vgl. Heb 2<sub>17</sub> 3<sub>1</sub> 4<sub>14</sub> 5<sub>10</sub> 6<sub>20</sub> 7<sub>26</sub> 8<sub>1</sub> 9<sub>11</sub>; weiter Ign. Philad. 9<sub>1</sub> Polyc. Phil. 12<sub>2</sub> Mart. Polyc. 14<sub>3</sub> Justin Dial. 33<sub>2</sub> 42<sub>1</sub> 116<sub>1</sub>, auch Testam. XII Patr. Ruben 6 Sym 7. I Clem. wird zu der Bezeichnung nicht nur durch Hebr bewogen sein, sondern er fand sie auch in der Liturgie vor, vgl. 61<sub>3</sub> und 64. Christus ist für ihn ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν, er bringt die Gebete der Christen, insbesondere ihre Gemeindegebete vor Gott; über den Gemeindegottesdienst und seine Bedeutung für Clem. vgl. nachher 40—44. Die Vorstellung, daß Christus auch durch seinen Tod das hohenpriesterliche Werk geleistet habe (Hebr), bezeugt I Clem. nicht, kann sie aber sehr wohl geteilt haben. Auch die Ausdrücke προστάτης und βοηθός gehören der Liturgie an, vgl. 61<sub>3</sub> 64 und 59<sub>3</sub> f.; zur ἀσθένεια vgl. Hebr 4<sub>15</sub>. Jesus Christus ist jetzt oben im Himmel und nimmt sich dort



unserer Schwachheit. Durch ihn schauen wir in die Höhen der<sup>2</sup> Himmel. Durch ihn blicken wir wie in einem Spiegel Gottes untadliges und erhabenes Antlitz. Durch ihn wurden die Augen unseres Herzens aufgeschlossen. Durch ihn wächst unser (einst) unverständiger und verdunkelter Sinn ins Licht empor. Durch ihn ließ uns der Herr unsterbliche Erkenntnis kosten: der als der Abglanz seiner Herrlichkeit um so viel größer ist als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, sie überragt. Denn es steht also geschrieben: »Der da macht seine<sup>3</sup> »Engel zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme.« Aber von<sup>4</sup> seinem Sohn hat der Herr also gesprochen: »Du bist mein Sohn, heute

gnadenreich der Seinen vor Gott an. **2** Daß I Clem. auf dem Boden der pneumatischen Christologie steht, zeigt schon 16<sup>1</sup>, sie ist auch Voraussetzung der Ausführungen hier. Christus ist göttlicher Art und trägt die Fülle göttlichen Wesens in sich. Er vermittelt sie an die Gläubigen und offenbart ihnen Gott, spendet ihnen Leben und Licht. Die Christumystik der Gemeinden tritt uns in diesen Sätzen sehr deutlich entgegen, paulinische und johanneische Gedanken klingen an, anderes läßt sich aus den Abendmahlsgebeten der Did. belegen, und ein sehr spürbarer Hauch hellenistischer Frömmigkeit geht durch das Ganze, sehr anderer Art als der Moralismus, den der Brief sonst vertritt. ἀτενίζομεν: Christus, vom Himmel gekommen, hat himmlische Geheimnisse offenbart; in der Gemeinschaft mit ihm werden sie andauernd den Gläubigen kund. ἐνοπτρίζομεθα: Christus ist der Spiegel, in dem das Bild des Höchsten erscheint. Ueber die Anschauung vom Spiegel in ihren verschiedenen Abstufungen hat Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (1916) 242—255 im Anschluß an II Cor 3<sup>18</sup> gehandelt. In Christus, sagt I Clem., spiegelt sich Gottes allerhöchstes Antlitz ab (vgl. ein wenig später ἀπαύγασμα), und so wird durch den Gottessohn der höchste Gott erkannt in der mystischen θέα Christi, vgl. noch Joh 1<sup>18</sup> 6<sup>40</sup> (I Joh 3<sup>2</sup>). αὐτοῦ hinter ὅψις muß auf Gott, nicht auf Christus gehen; zu der Selbstverständlichkeit, mit der αὐτός hier Gott bezeichnet, vgl. 32<sup>1</sup>. — Bei den folgenden Gliedern beachte, daß hier besonders deutlich das Bewußtsein von Bekehrten redet, genauer von bekehrten Heiden; vgl. dann noch als Parallele II Clem. 14—8. Zu ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια vgl. Rm 1<sup>21</sup> Eph. 4<sup>18</sup>. εἰς τὸ φῶς ist mit LS Clem. Al. zu lesen; die Lesarten von A εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς und H εἰς τὸ θαυμαστὸν φῶς sind durch I Petr 2<sup>9</sup> beeinflusst. Zu φῶς vgl. den gehäuften Gebrauch des Wortes im religiösen Sinne bei Joh, dann I Petr 2<sup>9</sup> und G. P. Wetter, *Phos*, eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit 1915. Das Wort hat eine lange Geschichte, die bei den Naturreligionen beginnt und in die höchsten Religionen hinaufführt. ἀθάνατος γνώσις vgl. schon zu 35<sup>2</sup>; γνώσις und ζωή erscheinen in dieser Verknüpfung aufs Engste miteinander verbunden; selbstverständlich empfängt, wer ἀθάνατος γνώσις erhalten hat, auch die ζωή selber. Ob in τῆς ἀθανάτου γνώσεως γεύσασθαι eine Anspielung auf das Abendmahl vorliegt? Did. 9<sup>1</sup> (10<sup>2</sup>) läßt bei der Eucharistie für γνώσις und ζωή danken und I Clem. 36<sup>1</sup> f. macht, wie gezeigt, auch sonst den Eindruck, aus der Liturgie genommen zu sein. Zu ὅς ὢν ἀπαύγασμα κτλ. vgl. Hebr 1<sup>3</sup> f., das von I Clem. stark verkürzt wiedergegeben wird; ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης: 16<sup>2</sup> τὸ σκήπτρον τῆς μεγαλωσύνης. **3** vgl. Hebr 1<sup>7</sup>; Ps 103<sup>4</sup>. I Clem. führt nach Hebr an, der von LXX abweicht. **4** vgl. Ps 2<sup>7</sup> f. und Hebr 1<sup>5</sup>, wo aber nur der erste Teil der An-

- »habe ich dich gezeuget, heische von mir, so will ich dir (die) Heiden  
 5 »zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum.« Und wieder-  
 um sagt er zu ihm: »Setz' dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde  
 6 »als Schemel deiner Füße lege.« Wer sind nun diese Feinde? Die  
 Bösen und die sich seinem Willen widersetzen.  
 37 Laßt uns also, ihr Männer und Brüder, mit aller Anspannung  
 2 unter seinen untadligen Befehlen Felddienst tun. Laßt uns doch auf

führung erscheint. 5 vgl. Hebr 1<sup>13</sup> Ps 109<sup>1</sup>. 6 schließt mit einem nicht undeutlichen Blicke auf die „Ungehorsamen“ zu Korinth; Gehorsam war schon im vorhergehenden ein großes Thema der Ausführungen, vgl. besonders 19—20. — **XXXVII—XXXIX** bringen den ersten Hauptteil zu Ende. Gehorsam gegen Gott und gegenseitige Unterordnung muß in der Gemeinde herrschen. Nur Narren überheben sich selber. **XXXVII** 1 knüpft eng an den letzten Gedanken von 36<sup>a</sup> an und bringt bereits das Bild, das die nächsten Sätze ausfüllt. 2 und 3: Das römische Heer gibt ein Beispiel vollkommenen Gehorsams. Die Bilder von Heer und Soldatenstand gehören seit Paulus zu den festen Bestandteilen altchristlicher Erbauungssprache. Auch hier tritt das Christentum das Erbe vorangegangener hellenistischer Ueberlieferung an: in der Diatribe und überhaupt der Populärphilosophie, weiter dann in Sprache und Brauch der Mysterien treffen wir reichlich auf Bilder und Wendungen, die vom Leben des Soldatenstandes hergenommen sind; vgl. Epikt. Diss. III 26<sup>29</sup> f. τί γὰρ ἄλλο ἢ ὡς ἀγαθὸς στρατηγὸς τὸ ἀνακλητικόν μοι σεσθήμαγκεν; πείθομαι, ἀκολουθῶ, ἐπειρημῶν τὸν ἡγεμόνα, ὑμῶν αὐτοῦ τὰ ἔργα. καὶ γὰρ ἦλθον, ὅτ' ἐκείνῳ ἔδοξεν, καὶ ἄπειμι πάλιν ἐκείνῳ δοκοῦν καὶ ζῶντος μου τοῦτο τὸ ἔργον ἦν ὑμνεῖν τὸν θεόν. Seneca ep. 107<sup>a</sup> *optimum est pati, quod emendare non possis, et deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari: malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur.* (Pseudo-aristoteles) De mundo 6 beschreibt die Ordnung des Kosmos: εἶκοις δὲ κομιδῇ τὸ δρώμενον τοῖς ἐν πολέμου καιροῖς μάλιστα γινομένοις, ἐπειδὴ ἡ σάλπιγξ σημήνη τῇ στρατοπέδῳ. τότε γὰρ τῆς φωνῆς ἕκαστος ἀκούσας ὁ μὲν ἀσπίδα ἀναιρεῖται, ὁ δὲ θώρακα ἐνδύεται, ὁ δὲ κνημίδας ἢ κράνος ἢ ζωστήρα περιτίθεται, καὶ ὁ μὲν ἵππον χαλινοῖ, ὁ δὲ συνωρίδα ἀναβαίνει, ὁ δὲ σύνθημα παρεγγυᾷ· καθίσταται δὲ εὐθὺς ὁ λοχαγὸς εἰς λόχον, ὁ δὲ ταξίαρχος εἰς τάξιν, ὁ δὲ ἱππεὺς ἐπὶ κέρασ, ὁ δὲ φιλὸς εἰς τὴν ἰδίαν ἐκτρέχει χώραν· πάντα δὲ ὑφ' ἑνα σιμάντορα κινεῖται κατὰ πρόσταξιν τοῦ τὸ κράτος ἔχοντος ἡγεμόνος. Im Mithraskulte, der überhaupt den Gedanken der militia dei sehr stark ausgebaut hatte, war der dritte Grad des Mysten der des miles, und Tertullian hat an zwei bekannten Stellen, De corona 15, De praescript. haeret. 40 Züge aus dem militärischen Ritual des Mithraskultes bewahrt. Bei Apuleius Metam. XI 14 kommt *e cohorte religionis unus* als Bezeichnung des Isismysten vor. Vgl. zu der ganzen Frage den Exkurs von Dibelius zu Eph 6<sup>10—17</sup> (Handbuch III 2), dann Harnack, Militia Christi 1905; Cumont, Orient. Rell. im röm. Heidentum <sup>2</sup>1914, XI Anm. 1, und Textes et Monuments I 317 Anm. 1. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienrell. 1910, S. 66 ff.; H. v. Soden, Μυστήριον und sacramentum Zeitschr. f. nt. Wiss. 12, 206 ff.; Eidem, E., Pauli Bildvärld I Athletae et milites Christi, Lund 1913, S. 187 ff. (schwed.). — I Clemens nennt die Obrigkeit mit dem weiten Titel οἱ ἡγούμενοι; daß er ἡμῶν hinzusetzt, ist ein beachtenswerter Zug von Freundlichkeit gegenüber der Ordnung dieser Welt, der Römer ist stolz auf „unser Heer“, vgl. noch 60 4. 3 ἑπαρχος ist ein sehr dehnbarer Begriff, es

jene achten, die für unsere Herren Soldatendienst leisten, wie genau, wie bereitwillig, wie gehorsam sie die Befehle ausführen. Keineswegs<sup>3</sup> sind doch alle Präfecten und Tribunen und Centurionen und Führer von Fünffzigschaften und so weiter, sondern jeder richtet an seinem Orte aus, was ihm vom Könige und den Führern befohlen ist. Die<sup>4</sup> Großen können nicht ohne die Kleinen sein noch auch die Kleinen ohne die Großen. Eine gewisse Mischung gibt es in allem und darin liegt der Nutzen. Nehmen wir als Beispiel unsern Leib: der<sup>5</sup> Kopf ohne die Füße ist nichts, desgleichen sind auch die Füße ohne den Kopf nichts, und auch die geringsten Glieder unseres Leibes sind für den ganzen Leib nötig und nützlich: aber alle Glieder sind einmütig und geben sich einem einträchtigen Gehorsam hin, auf daß der

ist der höchste Beamte der Provinz, also der Legat oder der Prokonsul, in Aegypten der Präfect aus Ritterrang, der auch ἡγεμών genannt wurde; auch der *praefectus praetorio* wird als ἑπαρχος bezeichnet. χιλιάρχος und ἑκατόνταρχος sind die griechischen Bezeichnungen für die in der Uebersetzung gegebenen römischen Titel. πεντηκόνταρχος soll wohl den *optio*, den Leutnant des römischen Heeres bezeichnen. βασιλεύς ist im ganzen Osten die volkstümliche Bezeichnung für den römischen Kaiser. Unsere Stelle zeigt, daß sie auch den griechisch redenden Kreisen der Hauptstadt selber vertraut war. Die amtlichen griechischen Benennungen sind Αὐτοκράτωρ = *imperator*, Καίσαρ = *Caesar*, Σεβαστός = *Augustus*. Die Zusammenstellung βασιλεύς und ἡγούμενοι auch I Petr 2<sup>14</sup>, die weltlichen ἡγούμενοι auch I Clem. 5<sup>7</sup> 60<sup>4</sup> (ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι). 4 soll nicht ein neues Beispiel bringen; der neue Anfang ist λάβωμεν<sup>5</sup>, das dem κατανοήσωμεν<sup>2</sup> entspricht. Es wird vielmehr das Bild vom Heere noch etwas ausgemalt und zwar mit allgemein gültigen Worten, vielleicht mit Erinnerungen an Dichterworte (οἱ μεγάλοι δῖχα τῶν μικρῶν und οὐτ' οἱ μικροὶ δῖχα τῶν μεγάλων hat deutlichen Rhythmus). Vgl. nun Soph. Ajas 158—161: καίτοι σμικροὶ μεγάλων χωρὶς Σφαλερὸν πύργου ῥῦμα πέλονται· Μετὰ γὰρ μεγάλων βαίδς ἄριστ' ἂν καὶ μέγας ὀρθοῖθ' ὑπὸ μικροτέρων. Plato Leges X p. 902 DE: οὐ μὴν οὐδὲ κυβερνήταις οὐδὲ στρατηγοῖς οὐδ' οἰκονόμοις οὐδ' αὖ τισὶ πολιτικοῖς οὐδ' ἄλλῃ τῶν τοιοῦτων οὐδενὶ χωρὶς τῶν ὀλίγων καὶ σμικρῶν πολλὰ ἢ μεγάλα· οὐδὲ γὰρ ἀνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν οἱ λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι. Eurip. fragm. 21 Nauck (aus dem Aeolus): δοκεῖτ' ἂν οἰκεῖν γαῖαν, εἰ πένης ἕπας Λαὸς πολιτεύοιτο πλουσιῶν ἄτερ; Οὐκ ἂν γέναιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακὰ, Ἄλλ' ἔστι τις σύγκρασις, ὥστ' ἔχειν καλῶς. Ἄ μὴ γάρ ἐστι τῇ πένητι πλοῦσιος Δίδωσ'· ἃ δ' οἱ πλουτοῦντες οὐ κεκτῆμεθα, τοῖσιν πένησι χρώμενοι θηρώμεθα vgl. zu den Reichen und Armen gleich nachher 38<sup>2</sup>. 5 Das Bild vom Leibe und den Gliedern gehört gleichfalls zu den gebräuchlichsten Bildern der antiken Literatur, insbesondere des Hellenismus, vgl. die Stellensammlung Lietzmanns im Handbuch zu I Cor 12<sup>12</sup>, auch J. Weiß zu dieser Stelle in Meyers Kommentar Abt. 5<sup>9</sup> 1910. Clemens indes ist hier nicht wie im vorhergehenden unmittelbar von antiker Spruch- und Lehrweisheit abhängig, sondern sein Vorbild ist Paulus I Cor 12<sup>12</sup>—26; das folgt aus den bestimmten Einzelberührungen, vgl. κεφαλὴ und πόδες I Cor 12<sup>21</sup>, die ἀσθενέστερα μέλη, die doch ἀναγκαῖα sind<sup>22</sup>, die χρεῖα<sup>21</sup> (I Clem. 5 εὐχρηστα, 4 χρῆσις), ὅλον τὸ σῶμα<sup>17</sup>, συνπάσχει, συγκαίρει<sup>26</sup> (συνπνέει I Clem.). Paulinisch bestimmt ist dann auch die Anwendung des Bildes in 38<sup>1</sup> f.: die verschiedenen χαρίσματα, vgl. I Cor 12 und auch Rm 12<sup>4</sup> ff. Nur die mystische Wahrheit, die für Paulus in dem Bilde liegt, das



38 ganze Leib erhalten werde. So möge auch unser ganzer Leib in Christus Jesus erhalten werden, und ein jeglicher möge seinem Nächsten sich unterordnen, wie es in dessen Gabe begründet ist. Der Starke soll für den Schwachen sorgen, und der Schwache auf den Starken achten; der Reiche soll dem Armen Hilfe bieten, und der Arme Gott Dank sagen, daß er ihm einen gegeben hat, durch den seinem Mangel geholfen werden kann; der Weise soll seine Weisheit nicht nur durch Worte, sondern auch in guten Werken an den Tag legen; der Demütige soll nicht sich selber loben, sondern sich von einem andern loben lassen; wer rein ist am Fleische, soll nicht prahlen, sondern erkennen, daß es ein anderer ist, der ihm (die Kraft zur) Enthaltbarkeit verleiht. Laßt uns doch bedenken, Brüder, aus was für Stoff wir ge-

ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ fehlt bei Clemens. **XXXVIII** Auf die beiden Bilder folgt die Anwendung, Paränese, die aber dann noch einmal (3) auf ein Motiv zum sittlichen Handeln hinweist. 1 χάρισμα muß hier sehr weit gefaßt werden; wie die folgende Auseinanderfaltung zeigt, sind keineswegs bloß Geistesgaben darunter verstanden, vgl. aber auch die weite Fassung der Charismen Rm 12 6—8. ἐτέθη kann auch persönlich gefaßt werden: so wie er, der Nächste, in seiner Gabe festgesetzt wurde. ■ Zwei Doppelglieder und dann drei einfache geben eine Reihe von Gaben an. ἰσχυρός . . . ἀσθενής vgl. Rm 15 1; aber I Clem. denkt nicht wie Paulus an die geistlich Starken und Schwachen, sondern wie das folgende πλούσιος zeigt, überhaupt an den Starken, vgl. ἰσχυρός und πλούσιος auch 13 1. Zu πλούσιος . . . πτωχός vgl. das eben, 37 4 angeführte Euripidesbruchstück, dann Herm. sim. II, vgl. dort besonders 5 f.: ἐπιχορηγεῖ οὖν ὁ πλούσιος τῷ πέννῃτι πάντα ἀδιστάκτως· ὁ πέννης δὲ ἐπιχορηγούμενος ὑπὸ τοῦ πλουσίου ἐντυγχάνει αὐτῷ, τῷ θεῷ εὐχαριστῶν περὶ τοῦ διδόντος αὐτῷ. Aber die Beurteilung von arm und reich ist bei Hermas ganz anders eingestellt wie bei Clemens. Hinter λόγους wird wohl μόνον mit L Clem. Alex. zu lesen sein. Denn der Weise muß doch auch in Worten zur Erbauung der Gemeinde beitragen. Das ist ein Teil seines Charismas. Nur daß sich dieses nicht in Worten erschöpfen soll. Zur Mahnung vgl. noch 30 3 und dann Jac 3 13. Der ταπεινόφρων muß einer sein, der irgendwie, wohl durch geistliche Gaben, aus der Gemeinde hervorsticht, aber doch ganz besonders sich als Diener der andern, ihnen untergeben fühlt und bezeichnet. Vgl. zu dieser Gabe, die später im Mönchtum zu allen Zeiten besonders hoch geschätzt wurde, den Tugendkatalog Herm. mand. VIII 10: μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι, ἡσύχιον εἶναι, ἐνδεέστερον γίνεσθαι πάντων ἀνθρώπων, weiter mand. XI 8 vom wahren Propheten: πραῦς ἐστὶ καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἐπιθυμίας ματαίας τοῦ αἰῶνος τούτου, καὶ ἑαυτὸν ἐνδεέστερον ποιεῖ πάντων τῶν ἀνθρώπων. Zum ταπεινοφρονεῖν vgl. 16—18 und zum μαρτυρεῖν vgl. zu 17 1 f. ὁ ἀγνός ἐν τῇ σαρκί der Asket in der Gemeinde, der jungfräulich lebt; er besonders soll sich bewußt sein, daß er das donum continentiae von Gott her hat. Zur Mahnung, die in den altchristlichen Schriften öfters wiederkehrt, vgl. Ign. Polyc. 5 2: εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπώλετο: Tert. de virg. vel. 13: *Et si a deo confertur continentiae virtus, quid gloriaris, quasi non acceperis.* Die Frage bei 2 ist: wieweit hat Clem. bei dieser Charakteristik die Gegner zu Korinth im Sinne? 3 Man denkt unwillkürlich wieder an die Liturgie oder doch irgendwie an liturgische Ueberlieferung, wie Gebet und Hymnus. Der Gedanke

worden sind, wer wir waren und was für eine Art wir hatten, als wir in die Welt eintraten, aus welchem Grabe und welcher Finsternis heraus uns unser Schöpfer und Bildner in seine Welt einführte, (in der) er seine Wohltaten (für uns) bereitet hatte, ehe wir geboren waren. Da wir nun dies alles von ihm her haben, müssen wir ihm allenthalben Dank sagen. Ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen!

Unverständige, unvernünftige, törichte und unwissende Leute (sind 30 es, die) uns verspotten und verhöhnen, weil sie sich in ihren Einbildungen aufblähen. Denn was vermag der Sterbliche? Oder was ist 2 die Kraft des Erdgeborenen? Denn es steht geschrieben: »Es war keine 3 »Gestalt vor meinen Augen, nur einen Hauch und eine Stimme hörte »ich: Wie denn? Sollte ein Sterblicher rein sein vorm Herrn, oder ein 4

ist der: von 2, wo am Schluß schon sehr deutlich auf Gott hingewiesen war, wird zu den allgemeinen Wohltaten übergelenkt, die Gott uns allen, d. h. den Menschen insgesamt, zuteil werden läßt. Großes haben wir alle von ihm empfangen, als wir in die Welt eintraten und an ihrer Schönheit und ihren Wohltaten Anteil erhielten. ἐκ ποίας ὕλης, gemeint muß sein: aus verächtlichem, vergänglichem Stoff (ὕλη = Materie, kommt so in LXX nur selten, und zwar bloß in den Apokryphen vor), ποιοὶ καὶ τίνες: schwach und unverständlich; vgl. etwa Justin Apol. I 61<sup>10</sup> ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς . . . . der κόσμος hingegen ist die schöne, wohlgeordnete Welt, wie sie 20 und 33 bereits gepriesen war. Dort waren auch die εὐεργεσίαι Gottes in der Welt schon aufgezählt. Ζα ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους wird Ps 138<sup>15</sup> zu vergleichen sein: οὐκ ἐκρύβη τὸ ὅστούν μου ἀπὸ σοῦ, ὃ ἐποίησας ἐν κρυφῇ, καὶ ἡ ὑπόστασις μου ἐν τοῖς κατωτάτω τῆς γῆς. Es ist ein Nachklang uralten Glaubens an die „Mutter Erde“, der im Ps zu hören ist und der auch in I Clem. noch wahrnehmbar wird; denn τάφος kann Clem. nicht vom Mutterleibe verstehen, wenn schon σκότος möglicherweise darauf zu deuten wäre. τάφος und σκότος sind das große Reich unter der Erde, aus dem die Seelen der Neugeborenen herkommen. Beachte auch hier wieder den Zusammenstoß verschiedener Artanschauungen und den freudigen Optimismus des Weltbildes. 4 Beachte den liturgischen Abschluß: εὐχαριστεῖν und die Doxologie. εὐχαριστεῖν paßt in den Zusammenhang gar nicht hinein, ὑποτάσσεσθαι wäre zu erwarten. **XXXXIX** Die Kraft des Erdgeborenen, die sich selbst überhebt, ist nichts vor Gott; nur Narren blähen sich im Gefühl der eigenen Stärke auf. 1 Die gehäuften Ausdrücke ἄφρονες κτλ. sollen die vollkommene Torheit der Aufgeblasenen malen. Clemens denkt hier stark an die Gegner in Korinth und will sie treffen. 2 γηγενεῖς sind hier einfach die Menschen und das Wort bezeichnet die Nichtigkeit ihres Ursprunges; an die Giganten (γγγενεῖς) und ihren Trotz ist in keiner Weise gedacht. 3—9 Die Anführung ist aus Job 4<sup>16</sup>—5<sup>5</sup>, der ersten Eliphazrede, ziemlich genau wie unser LXX-Text. Der Satz οὐρανὸς δὲ οὐ καθαρὸς ἐνώπιον αὐτοῦ in 5 ist aus Job 15<sup>15</sup>, der zweiten Eliphazrede, genommen: [εἰ κατὰ ἀγίων οὐ πιστεύει] οὐρανὸς δὲ οὐ καθαρὸς ἐναντίον αὐτοῦ. Die gleiche Umgebung hier und dort hat die Uebernahme erleichtert, Job 15<sup>14</sup>—16 wiederholt Job 4<sup>17</sup>—19 sehr stark. Clem. bringt die Anführung, weil sie 1) die Nichtigkeit des Menschen malt, 2) die schwere Drohung gegen die Toren enthält, die sich selbst überheben. 3 Der Redende ist in Job 4 Eliphaz, die Eingangsworte malen sein Traumgesicht. In 4 beginnen die Worte der Nachtoffenbarung. Die παῖδες

- »Mann untadelig wegen seiner Werke? So er doch seinen Knechten  
 5 »nicht traut und in seinen Engeln Torheit merkt. Der Himmel ist  
 »nicht rein vor ihm. Um wie viel mehr dann jene, die Lehmhäuser  
 »bewohnen, zu denen auch wir, (die) aus demselben Lehme (gebildet  
 »sind,) gehören. Er traf sie wie ein Wurmfraß, und vom Morgen bis  
 »zum Abend sind sie nicht mehr. Weil sie sich nicht helfen konnten,  
 6 »gingen sie zu Grunde. Er blies sie an, und sie vergingen, weil sie  
 7 »keine Weisheit hatten. So rufe doch, ob dich einer erhören wird,  
 »oder ob du einen der heiligen Engel sehen wirst. Denn freilich, einen  
 »Toren bringt der Zorn um, und einen Unverständigen tötet der Eifer.  
 8 »Ich sah wohl schon Toren Wurzel schlagen, aber augenblicks ward  
 9 »ihre Wohnstätte zerstört. Ferne mögen ihre Söhne vom Heil sein, sie  
 »mögen verspottet werden an den Türen der Geringen, und es soll  
 »keiner sein, der sie errettet. Denn was ihnen bereitet ist, werden  
 »Gerechte verzehren. Sie selbst aber werden nicht aus den Uebeln  
 »herauskommen.«

- 40 Da uns dies (alles) klar ist und da wir in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis hineingespäht haben, müssen wir in Ordnung alles tun, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat:

Gottes sind die Engel. 7 ὀργή und ζῆλος sind wohl der eigene Zorn und Eifer des Toren, die ihn verderben. Das seltene *κολαβρίζειν* bedeutet nach Suidas, der aber eine falsche Etymologie bringt, verspotten, verhöhnen; das Wort auch bei Hesychius und bei Athenäus VIII p. 364 A in der Form *καλαβρίζειν*.

DER ZWEITE HAUPTTEIL KAPP. XL—LXI. Der Zwist in Korinth ist überaus häßlich und soll möglichst bald abgetan werden. Kapp. 40—50 gehen in der Hauptsache an die Gemeinde als Ganze, 51—58 wenden sich unmittelbar an die Urheber des Streites, 59—61 schließen die Mahnungen in feierlicher Weise mit Gebet ab. **XL—XLIV** Die Ordnung des Amtes ist aus dem Willen Gottes hervorgegangen, der ein Gott der Ordnung ist. Der Anschluß an das Vorangehende ist gut, da dort bereits von Ordnung und gegenseitigem Sichfügen und von Unterordnung unter den Willen Gottes gesprochen war: 37—39. Auf den Inhalt dieser letzten Ausführungen bezieht sich auch **XL 1** zurück: τούτων. Zu ἐγκύπτειν vgl. 45<sup>2</sup> 53<sup>1</sup> 62<sup>3</sup>. An diesen drei Stellen geht das Wort auf die liebe- und verständnisvolle Beschäftigung mit den heiligen Schriften. Das Gleiche ist auch hier gemeint mit dem sehr vollen, sicher nicht erst vom Verf. geprägten Ausdruck: ἐγκύπτειν εἰς τὰ βιβλία τῆς θείας γνώσεως. Denn die Gnosis ist für I Clem. vor allem das richtige Verständnis der heiligen Schriften und des in ihnen niedergelegten Gotteswillens. Er selber lebt im AT, hat eben aus ihm angeführt und wird sogleich wieder aus ihm beweisen, 40 f., um mit dem Hinweis auf die γνώσις abzuschließen, 41 4. Zu βιβλία τῆς γνώσεως = das Letzte, Verborgenste der Erkenntnis, vgl. noch I Cor 2<sup>10</sup> Apoc 2<sup>24</sup>; Dan 2<sup>22</sup> LXX von Gott: ἀνακαλύπτων τὰ βιβλία καὶ σκοτεινὰ καὶ γινώσκων τὰ ἐν τῇ σκότει καὶ τὰ ἐν τῇ φωτί (Theodotion αὐτὸς ἀποκαλύπτει βιβλία καὶ ἀπόκρυφα, γινώσκων τὰ ἐν τῇ σκότει καὶ τὸ φῶς μετ' αὐτοῦ ἐστίν), Plato Theait. p. 183 E wird über Parmenides gesagt: καὶ μοι ἐφάνη βιβλίος τι ἔχειν παντάπασιν γενναίων, vgl. noch Iren. II 22<sup>3</sup> *profunda dei adinvenire*, II 28<sup>9</sup> *allitudines*



die Opfer und den Kultdienst hat er ja nicht aufs Geratewohl und in <sup>2</sup> Unordnung zu verrichten befohlen, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er sie vollbracht haben will, das hat <sup>3</sup> er selbst nach seinem allerhöchsten Rate angeordnet, auf daß alles mit frommer Scheu nach seinem Wohlgefallen geschähe und so seinem Willen genehm wäre. Jene also, die ihre Opfer zu den festgesetzten Zeiten dar- <sup>4</sup> bringen, sind wohlgefällig und selig. Denn da sie den Satzungen des

*dei exquirere.* Die Bezeichnung βάθμῃ τῆς θείας γνώσεως klingt sehr stark mystisch, gnostisch, wird aber von Clem. hier keineswegs so verstanden. κατὰ καιροὺς τεταγμένους: schon hier wird angedeutet, was dann im folgenden aus der Wahl des Beispiels und der Ausdrücke ganz klar wird, nämlich, daß der Kultus das Feld ist, auf dem die Gemeindebeamten ihre Tätigkeit finden, daß sie mit der Ordnung des Gottesdienstes betraut sind und daß ihre Stellung im Kultus von den Gegnern angegriffen worden ist. τάξις im Gottesdienst muß sein, und die ist in Korinth gestört worden. 2—5 bringen den Beleg für das Vorhandensein und die Notwendigkeit der Ordnung aus dem AT. Aber die einzelnen Ausdrücke und die ganze Ausdrucksweise ist so gewählt, daß für jeden Beteiligten die unmittelbare Anwendung auf die Gemeindeverhältnisse leicht und klar ist: wenn <sup>5</sup> fehlte, würden wir gar nicht mit Sicherheit sagen können, ob christliche oder jüdische Verhältnisse gemeint sind, <sup>4</sup> steht die Aussage sogar im Präsens.

Eine eigentümliche hohe WERTUNG DER KULTISCHEN EINRICHTUNGEN DES JUDENTUMS spricht aus den Ausführungen in 40 und 41. Schon 32<sup>2</sup> wird unter den großen Gaben Gottes an Jakob aufgezählt: Priester und Leviten, die am Altare Gottes dienen, dann der Herr Jesus, die Könige und Fürsten aus Judas Stamm und die Ehre der übrigen Stämme. In 40 und 41 wird Priestertum und Opferordnung aus Gottes heiligem Willen hergeleitet. Gott ist ein Gott der Ordnung; wer gegen seinen geoffenbarten Willen verstößt, der soll des Todes sterben. Auch die Kultusvorschriften gehören zu der heiligen geoffenbarten Ordnung, die in den Rollen der Schrift niedergelegt ist, und sie mußten natürlich von Israel sorgfältig und im Wortverstande beachtet werden. Aber nicht nur in der Vergangenheit war das Kultusgesetz eine Norm für Israel, sondern es ist auch jetzt noch ein Typus für Verfassungs- und Kultusverhältnisse in der Gemeinde. So wie damals im alten Bunde Gott eine feste Ordnung über das wie, wo, wann, durch wen der Opfer gegeben hat, so muß auch im neuen Bunde eine Ordnung innerhalb der Gemeinde sein. Man kann hier nicht einfach sagen, daß das AT als prophetische Urkunde oder Sittengesetz gewertet werde, wie so oft im Briefe, sondern der Gebrauch der heiligen Schriften geht hier über in den von dauernd gültigen Verfassungsurkunden, die Kultusgebote beginnen an die Sittengesetzgebung zu rücken. Aber freilich denkt der Verfasser nicht im entferntesten daran, das at. Zeremonialgesetz im Wortverstande auf christliche Gemeindeverhältnisse zu übertragen; doch Entsprechung findet hier und dort statt, und Ein Gotteswille ist es, der sich in den beiden Ordnungen auswirkt. Vgl. noch Wrede, Untersuchungen zum I Clemensbr. 38—50, 91—93.

■ Hinter λειτουργίας lesen AH ἐπιτελεῖσθαι καί, LS lassen die Worte aus, die vermutlich aus <sup>1</sup> ἐπιτελεῖν oder <sup>3</sup> ἐπιτελεῖσθαι eingedrungen sind. <sup>3</sup> ὑπεράνω, der Superlativ ist hier nur mit zwei Endungen gebraucht, wie auch anderwärts gelegentlich, Kühner-Blaß, Grammatik der griechischen Sprache I<sup>3</sup> § 152. <sup>4</sup> Hier und auch im folgenden redet I Clem. vom Tempeldienste im Präsens, woraus aber natürlich nicht geschlossen werden darf, daß der Tempel noch stand, als er schrieb. Für ihn ist das Kultus-

- 5 Herrn folgen, gehen sie nicht fehl. Denn dem Hohepriester sind seine eigenen Kulddienstleistungen vorgeschrieben, und den Priestern ist ihr eigener Ort zugewiesen, und den Leviten liegen ihre eigenen Verrichtungen ob. Der Laienmensch ist den für die Laien geltenden Vorschriften übergeben. Ein jeder von uns, Brüder, möge an seinem Orte Gott wohlgefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und nicht das festgesetzte Maß seines Kulddienstes überschreitet, in ehrfürchtiger Scheu.
- 41 Nicht allenthalben, Brüder, werden Brandopfer und Gelübdeopfer und Sündopfer und Schuldopfer dargebracht, sondern nur in Jerusalem. Und selbst dort wird nicht an jedem Orte geopfert, sondern (nur) vor dem Heiligtume im Altarhofe, durch den Hohepriester und seine vorerwähnten Gehilfen, nachdem zuvor die Opfergabe sorgfältig geprüft worden ist.

wesen in den heiligen Büchern des AT festgesetzt und diese Ordnung Gottes bleibt bestehen, auch wenn der Tempel zerstört ist; vgl. zu dieser ganzen Anschauungsweise Hebr., der fortwährend von Opfer und Kult der Juden redet, ohne mit einem Worte zu sagen, daß der Tempel nicht mehr steht, und der überhaupt viel mehr von der Stiftshütte als vom Tempel redet; vgl. dann weiter Barn. 7 f., Diogn. 3 und Joseph. Antiqu. III 9 f., der in langen Ausführungen den Griechen gewisse Stücke des jüdischen Kultus im Präsens erklärt, endlich den Talmud, der in unzähligen Aussagen von den gesamten Zuständen des jüdischen Gemeinwesens als von gegenwärtigen redet.

5 Die drei Arten von Priesterpersonen sind wohl sicher zu Unrecht als Typen von Christus, Presbytern, Diakonen, oder von Bischof, Presbytern, Diakonen beurteilt worden. Clemens will nur von der Ordnung des alten Bundes reden, und die Opferarten in 41<sub>2</sub> darf man auch nicht auf christliche Kultübungen deuten. λαϊκός steht im Gegensatz zu Priestern und Leviten; es fehlt in LXX, das aber von λαός in diesem Sinne sehr oft redet; in den späteren griechischen Uebersetzungen, soweit sie erhalten sind, kommt λαϊκός spärlich vor: I Reg 21<sub>4</sub> haben es Aqu., Symm., Theod., Ez 48<sub>15</sub> Symm., Theod., 22<sub>26</sub> Symm. Unsere Stelle scheint die älteste zu sein, an der das Wort nachzuweisen ist, vgl. dann noch in den altchristlichen Schriften Clem. ep. ad Jacob. 5 (Lagarde Clementina p. 7<sub>38</sub>), Clem. Alex. Strom. III 90<sub>1</sub> (p. 552) V 33<sub>3</sub> (p. 665), Tert. De bapt. 17, De fuga 11, De praescr. 41, Euseb., K.G. V 28<sub>12</sub>, Constitt. Apost. oft u. a. m. Zu beachten ist, daß I Clem., dies Schreiben der römischen Gemeinde, den Ausdruck λαϊκός im Gegensatz zu Priester gebraucht: wenn auch von jüdischen Dingen geredet wird, so ist die Anwendung 41<sub>1</sub> sehr eng angeschlossen, und in dem ganzen Teile wird von den Amtsträgern im Gegensatz zu der Gemeinde gesprochen. Der christliche ordo kündigt sich in Keimentwicklung an. Statt δέδοται (HSL) liest A δέδεταί. **XLI 1** bringt eine kurze Paränese, um dann sogleich wieder zu den Typen des AT zurückzulenken. Zu ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι vgl. 37<sub>3</sub>. εὐχαριστεῖτω ist zu lesen mit HLS gegen εὐχαριστείτω A; damit fallen die Folgerungen hin, die gelegentlich an diese zweite Lesart geknüpft worden sind. Was die λειτουργία des Laien sein soll, sagt I Clem. leider nicht, es bleibt aber wohl wenig mehr für ihn als zuzuhören und die Eucharistie zu genießen. κανὼν auch 13 7<sub>2</sub>. 2 setzt doch wohl über den allgemeinen Gedanken der gottesdienstlichen Ordnung hinaus dieses voraus: die Gemeindeglieder sollen ohne die Amtsträger keinen Gottesdienst feiern, das Programm von Ign. Smyr. 8<sub>1</sub> f. kündigt sich an: μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πράσσειτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν usw. — Die Opfer-

Jene nun, die wider die Ordnung seines Willens etwas tun, empfangen<sup>3</sup> den Tod als gebührendes Los. Seht, Brüder, je höher die Erkenntnis<sup>4</sup> ist, der wir gewürdigt wurden, desto größer ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind.

Den Aposteln ward für uns vom Herrn das Evangelium verkündet,<sup>42</sup> Jesus Christus ward von Gott ausgesandt. Christus also von Gott 2

arten sind aus der LXX genommen, Clemens zählt die hauptsächlichsten Arten auf, die das AT kennt. An erster Stelle das Brandopfer, ἱερίον, das beständig und täglich darzubringen ist, daher θυσία ἐνδελεχισμοῦ = das Opfer der ununterbrochenen Fortsetzung. (Die Uebersetzung: Brandopfer ist nicht ganz zutreffend, besser wäre: das beständige Brandopfer der Gemeinde.) Das Tamidh-opfer besteht aus einem jährigen Lamm am Morgen und einem am Abend, die zusammen mit Speis- und Trankopfern dargebracht werden; die Vorschriften stehen Ex 29<sup>38—42</sup> Num 28<sup>3—8</sup>. Weiter zählt Clemens die freiwilligen und besonderen Opfer auf, drei Arten: a) das Gelübdeopfer ἑῶτα (Num 6<sup>18 ff.</sup> u. a.); b) das Sündopfer ἁμαρτίας (Lev 4<sup>3 ff.</sup> 9 2 ff. u. a.); endlich c) das mit dem Sündopfer eng zusammenhängende (darum καί, nicht ἤ) Schuldopfer ὀφειλῆς (Lev 14<sup>13—17. 24—28</sup>). — Die Ortsbestimmung ἐμπροσθεν τοῦ ναοῦ bezeichnet den Platz vor dem eigentlichen Tempelgebäude (ναός: die Tempelanlage als Ganzes mit allen Gebäuden, Vorhöfen, Mauern und Toren heißt ἱερόν). Vor dem Tempelgebäude, auf dem Vorhof der Priester steht der große Brandopferaltar, der „Altar“ schlechthin, auf dem alle Opfer dargebracht wurden mit Ausnahme des Räucherns, das auf dem goldenen Räucheraltar im Heiligen des Tempelgebäudes erfolgt. Vgl. über das ganze Opferwesen und den Tempel mit seiner Topographie Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II<sup>3</sup>, 279—305. (§ 24 IV: Der tägliche Cultus). — μωμοσκοπηθέν τὸ προσφερόμενον ist absoluter Nominativ. μῶμος ist LXXÜbersetzung von מום, dem technisch-kultischen Ausdruck für den Fehl am Opfertiere; das griechische Wort ist wegen des Gleichklanges mit dem hebräischen gewählt. μωμοσκοπεῖν und μωμοσκόπος scheinen jüdisch-hellenistische Worte zu sein, die bisher nur bei jüdischen und christlichen Schriftstellern nachgewiesen sind; vgl. Philo de agric. 29, 130 (p. 320) (wo die Erklärung von μωμοσκόπος gegeben wird) πρόνοιαν ἔχειν . . τῶν . . καταθυμένων ζώων ὡς οὐδὲν οὐδεμῶς τὸ παράπαν ἀλλ' οὐδὲ τῇ βραχυτάτῃ χρήσεται λώβῃ, καὶ τινὰς δεῖ ὅσους ἐπ' αὐτὸ τοῦτο χειροτονεῖν τὸ ἔργον, οὓς ἐνίοι μωμοσκόπους ὀνομάζουσιν, ἵνα ἄμωμα καὶ ἀσινῇ προσάγῃται τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα. Clem. Alex. Strom. IV 117 4 (p. 617): ἦσαν δὲ κἄν ταῖς τῶν θυσιῶν προσαγωγαῖς παρὰ τῷ νόμῳ οἱ τῶν ἱερέων μωμοσκόποι: aus beiden Stellen ist zu erkennen, daß die Bezeichnung griechischen Lesern ungewohnt war. — διὰ τοῦ ἀρχιερέως κτλ. kann nach der Wortstellung auch mit προσφερόμενον verbunden werden, aber Clem. will doch wohl die Darbringung des Opfers selber durch den Hohenpriester und seine Gehilfen hervorheben. — 3 παρὰ τὸ καθ' ἑαυτὸν ist stoischer Terminus technicus s. Handb. zu Rm 1 28 2. Aufl. Die Verletzung der Kultusordnung ist im AT mehrfach unter Todesstrafe gestellt, vgl. z. B. Lev 17 Deut 12 f. πρόστιμον ist gut hellenistisches Wort (attisch ἐπιτίμιον). 4 Zur Gnosis vgl. 40 1. **XLII** geht dazu über, die nt. Ordnung zu schildern. Beachte die schroffe, entschlossene Sukzessionstheorie, die in dem Kap. vorgetragen wird: Gott, Christus, die Apostel, die Bischöfe und Diakonen. 1 ἡμῖν ist mit AHS gegen ἡμῶν L zu lesen, was Erleichterung und vielleicht Angleichung an 44 1 ist. 2 Zum Gedanken vgl. noch Joh 17 18, was aber inner-



- her, und die Apostel von Christus her: dies beides ist in schöner  
 3 Ordnung nach dem Willen Gottes geschehen. Als sie nun ihre Auf-  
 träge empfangen hatten, durch die Auferstehung des Herrn Jesus  
 Christus mit Gewißheit erfüllt und im Wort Gottes bestärkt worden  
 waren, zogen sie in der Freudigkeit des heiligen Geistes hinaus,  
 4 um die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches zu verkün-  
 digen. In Dorf und Stadt predigten sie und setzten ihre Erstlinge  
 nach Prüfung durch den Geist zu Bischöfen und Diakonen der zu-  
 5 künftigen Gläubigen ein. Und das war nichts überraschend  
 Neues: denn seit langen Zeiten stand von Bischöfen und Diakonen  
 geschrieben. Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: »Ich will ein-  
 »setzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Glauben.«  
 43 Und was ist denn Verwunderliches dabei, wenn die von Gott  
 in Christus mit einem so großen Werke Betrauten die Vorhererwähnten  
 einsetzten, wo doch der selige in Seinem ganzen Hause treue Diener  
 Moses alles, was ihm aufgetragen ward, in den heiligen Büchern auf-

lich von einem ganz andern Geiste erfüllt ist als die Ausführungen des Clem., vgl. weiter Tert. De praescr. haer. 37 *in ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit.* ■ Beachte die gehäuften Ausdrücke, die die besondere Ausrüstung und Beauftragung der Apostel herausstellen: παραγγελίας, πληροφορηθέντες, πιστωθέντες, μετὰ πληροφορίας. Zur Aussage des Satzes vgl. noch Iren III 11: *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt . . . Postea enim quam surrexit dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt in fines terrae, ea quae a deo nobis bona sunt evangelizantes, et caelestem pacem hominibus annuntiantes.* Zu ἐξήλθον vgl. auch noch das Fragment des Kerygma Petr. bei Clem. Al. VI, 481 p. 765 (Hennecke, Neutest. Apokryphen, 170, Fragm. 1), Aristides Apol. 2, Justin Apol. I 39 3 45 5 49 5 u. a.; überall hier wird die Sendung der Zwölf nach der Auferstehung berichtet. 4 Die Verkündigung der Apostel erging also überall hin: κατὰ χώρας καὶ πόλεις. Zu καθίστανον vgl. Tit 15: ἵνα . . . καταστήσης κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους. Vor καθίστανον liest L: *eos qui obaudiebant voluntati dei baptizantes*, ein Zusatz, der sehr gut in den Zusammenhang paßt, und durch den αὐτῶν hinter ἀπαρχάς eine feste Beziehung bekommt, der aber gegen AHSK nicht zu halten ist. — αὐτῶν kann auf ἀπόστολοι oder auf die χώραι καὶ πόλεις gehen. Zu ἀπαρχαί vgl. Rm 16 5 I Cor 16 15, zwei Stellen, von denen I Clem. wohl sicher abhängig ist. τῷ πνεύματι vgl. eben πνεύματος ἁγίου in 3; die Amtsträger sind also nicht nur Erstlinge, sondern auch vom hl. Geist erwählt. ἐπισκόπους καὶ διακόνους vgl. Phil 11 I Tim 3 1—13 Did. 15 Herm. vis. III 51 (und Ignatius oft, der aber schon den monarchischen Episkopat und das dreifach gestufte Amt kennt). Ueber die Gemeindeverfassung in I Clem. vgl. Knopf, Nachap. Zeitalt. 160, Lietzmann Z. f. wiss. Th. 55, 134 ff. 5 Es folgt nach dem historischen Beweis noch der Schriftbeweis, Js 60 17, aber mit merkwürdig starker Abweichung: LXX καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ. **XLIII** setzt den Schriftbeweis mit einer Beispiels-

zeichnete? Ihm folgten die übrigen Propheten, indem sie Zeugnis für das ablegten, was er im Gesetze verordnet hatte. Als nun einst des Priestertums wegen Eifersucht ausgebrochen war, und die Stämme wider einander haderten, welcher von ihnen mit dem herrlichen Namen zu schmücken wäre, da befahl er den zwölf Stammeshäuptern, sie möchten ihm zwölf Stäbe bringen, auf jedem der Name eines Stammes. Die nahm er, band sie zusammen, versiegelte sie mit den Ringen der

erzählung fort. Zu der hier vorliegenden Verwendung des AT vgl. Kap. 12, wo, wie hier, der at. Bericht vom Verfasser mit seinen eigenen Worten in ziemlicher Ausführlichkeit wiedergegeben wird. Die at. Erzählung ist für I Clem. deswegen sehr wichtig, weil sie von der göttlichen Einsetzung des Priestertums handelt. Sinn des Kapitels im Zusammenhange ist dies: Es ist gar nicht verwunderlich, daß Christi Apostel die Episkopen und Diakonen einsetzten. Schon im AT war doch hinsichtlich des Amtes eine genaue Ordnung gegeben; nur Levis Stamm war mit dem Priesteramte bekleidet, und durch ein Wunder wurde diesem Stamme, als die 12 Stämme untereinander stritten, welcher von ihnen Priesterstamm werden sollte, seine Würde übertragen. Ähnlich haben auch die Apostel, da sie vorher wußten, daß des Amtes wegen Streit entstehen werde, eine feste Ordnung darüber gegeben. 1 Zur persönlichen Konstruktion πιστεύομαι τι vgl. Rm 3 2 I Cor 9 17 u. a., sie ist der hellenistischen Sprache von Xenophon ab ziemlich geläufig. Zu πιστός θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ vgl. Num 12 7 οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν, dann Hebr 3 5; zu θεράπων vgl. schon 4 12, dann 51 3. 5 53 5; zu μακάριος vgl. Justin dial. 56 1 Μωϋσῆς οὖν, ὁ μακάριος καὶ πιστός θεράπων θεοῦ, das Beiwort μακάριος (μακαρίτης) ist schon in klassischer Zeit im Griechischen sehr geläufig und bezeichnet wie unser „selig“ einfachhin den Toten, vgl. Rohde, Psyche I<sup>3</sup> 308<sub>1</sub> (anders aber, einfach im Sinne des Glückwunsches, ist das Wort 40 4 44 5 50 5 gebraucht, vgl. die Seligpreisungen der Bergpredigt). ἐσημειώσατο, der Sinn ist: schon Moses hat von der göttlichen Einsetzung des Priestertums berichtet, das ist ein Beispiel und ein Typus für die Gegenwart. οἱ λοιποὶ προφητῆται, denn auch Moses ist ein Prophet Deut 18 15, vgl. Act 3 21 f. 7 37, und weiter: die Geschichtsbücher sind auch von Propheten verfaßt, David prophezeit im Psalter, und so kann das ganze AT als Werk der Propheten bezeichnet werden, wie das hier zu geschehen scheint. 2 Die Erzählung ist Num 17. Sie wird auch von Philo, Vita Mosis II [III] 21, 175—180 (p. 161 f.) und von Josephus, Antiqu. IV 4 2 gebracht. Zu der haggadischen Ausschmückung des at. Berichtes, deren einzelne Züge in der Erklärung aufgeführt werden, vgl. schon das zu 31 3 Bemerkte. — τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι vgl. 44 1 τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. — ἐκάστης φύλης kann entweder mit κατ' ὄνομα verbunden werden, oder aber die Konstruktion ist ἐπιγράψω τί τινος, pass. ἐπιγράφομαι τινος, die neben der geläufigeren ἐπιγράφομαι τι auch vorkommt, vgl. Plut. de Pythiae oraculis 13 p. 400 E: ἐβούλοντο Κορίνθιοι καὶ τὸν ἐν Πίση χρυσοῦν ἀνδριάντα καὶ τὸν ἐνταῦθα τοῦτον θησαυρὸν ἐπιγράψαι τῆς πόλεως, zur andern Konstruktion vgl. Dionysios Halic., Antiquitates Romanae IV 58: ἀσπίς ἐπιγεγραμμένη τὰς ὁμολογίας. Zu λαβὼν ἔδησεν und überhaupt dem weiteren Fortgang beachte: es ist durchwegs Moses, der bei I Clem. handelt, während die Erzählung in Num viel mehr auf Gottes Tätigkeit eingestellt ist. I Clem. kann aber den Moses viel leichter in Parallele zu den Aposteln bringen, wie 44 1 deutlich geschieht. Philo und Josephus modernisieren genau so wie Clemens. ἔδησεν

Stammeshäupter, und legte sie in die Stiftshütte auf den Tisch Gottes.  
 3 Dann verschloß er die Hütte, versiegelte die Schlüssel in ähnlicher  
 4 Weise wie die Stäbe, und sprach zu ihnen: Ihr Männer und Brüder,  
 der Stamm, dessen Stab ausschlägt, den hat Gott erwählt, ihm Prie-  
 5 ster zu sein und ihm zu dienen. Am andern Morgen nun rief er das  
 gesamte Israel, die sechshunderttausend Mann, zusammen, zeigte den  
 Stammeshäuptern die Siegel, schloß die Stiftshütte auf und holte die  
 Stäbe hervor. Und es zeigte sich, daß der Stab Aarons nicht nur aus-  
 6 geschlagen sondern auch Früchte getragen hatte. Was meint ihr, Ge-  
 liebte? Wußte Moses nicht, daß dies geschehen werde? Natürlich wußte  
 er es. Aber auf daß keine Unordnung in Israel eintrete, tat er also,  
 damit der Name des Wahren und Einen verherrlicht werde. Ihm sei  
 die Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.

44 Und auch unsere Apostel wußten durch unsern Herrn Jesus Chri-  
 stus (im voraus), daß es Streit um den Namen des Bischofsamtes geben

καὶ ἐσφράγισεν τοῖς δακτυλοῖς τῶν φυλάρχων und gleich nachher 3 κλείσας  
 τὴν σκηνὴν ἐσφράγισεν τὰς κλειδας ὡσαύτως ὡς καὶ τὰς ῥάβδους und 5 ἐπε-  
 δείξατο τοῖς φυλάρχοις τὰς σφραγίδας sind Züge, die I Clem. über Num 17  
 hinaus aufweist. Ihr Sinn ist leicht erkennbar: Moses soll dargestellt werden,  
 wie er jedes menschliche Eingreifen, jeden Betrug ausschließt. Auch πρῶτας  
 δὲ γενομένης συνεκάλεσεν πάντα τὸν Ἰσραὴλ ist von der gleichen Absicht ge-  
 tragen, in Num gehen Moses und Aaron ins Zelt und zeigen dann die  
 Stäbe dem Volke, das als draußen wartend vorgestellt wird. Zu I Clem.  
 aber vgl. Philo: τῇ δὲ ὑστεραίᾳ λογίῳ πληχθεῖς, ἅπαντος τοῦ ἔθνους πα-  
 ρεστῶτος εἰσέρχεται, und auch bei Josephus wird Aaron nicht erwähnt.  
 Die 600 000 Mann sind die bekannte Zahl von Num, vgl. dort 1 46 2 32 11 21  
 26 51 31 32. καρπὸν: Mandeln (מַנְדַּלִּים) nach MT Num 17 23 und Josephus  
 (ἀμύγδαλα); κάρυα nach LXX und Philo, aber κάρυον ist ein vieldeutiger  
 Ausdruck und kann ganz allgemein den Kern der Steinfrüchte bezeichnen.  
 ■ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου erinnert ganz auffällig an Joh 17 3 σὲ τὸν μόνον  
 ἀληθινὸν θεόν, gemeint ist: Der Einzige, der wirklich den Namen Gott verd-  
 ient, vgl. noch die schöne Parallele bei Demochares (um 300 v. Chr.) in  
 Athenäus VI 62, p. 253 C: τὸν Δημήτριον (gemeint ist der Poliorketes) οἱ  
 Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο . . . ἐπάρχοντες ὡς εἴη μόνος θεὸς ἀληθινός, οἱ δ' ἄλλοι κα-  
 θεύδουσιν ἢ ἀποδημοῦσιν ἢ οὐκ εἰσιν. Die Beiworte für Gott μόνος und ἀλη-  
 θινός kommen getrennt voneinander noch ziemlich häufig in der altchrist-  
 lichen Literatur vor. Die genaue Lesart steht übrigens nicht ganz fest:  
 A fehlt, H hat τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου, SK τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου  
 θεοῦ (Joh 17 3), L bloß τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου. Man hat die Wahl zwischen  
 L und H. XLIV 1 knüpft an προῆδει 43 6 und an 43 2, Streit über den  
 Namen des Priestertums, an. διὰ τοῦ κυρίου heißt nicht: durch den himm-  
 lischen Christus, sondern I Clem. denkt an Belehrung, die der irdische  
 Christus den Seinen gab. Nachher 46 8 bringt er ein Herrenwort, an das  
 er auch hier denken mag und in dem er den Streit um das Amt geweis-  
 sagt findet. Aber auch andere Worte über Zwist und Kampf finden sich  
 in den Herrenworten und mögen dem Autor im Sinn liegen. ἐπισκοπή =  
 das Amt des Bischofs, vgl. I Tim 3 1. Daß der Ehrgeiz, auf den Bischofs-  
 stuhl zu kommen, oft zu großen Streitigkeiten führte, mußte auch die spätere  
 Kirche genug erfahren, vgl. schon Herm. sim. VIII 7 4. 6, dann den Anti-  
 montanisten bei Euseb. K.G. V 16 7: Μοντανὸν . . . ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέ-



werde. Deswegen setzten sie auch, da sie dies ganz genau vorher<sup>2</sup> wußten, die bereits Erwähnten ein und gaben hernach Befehl, daß wenn diese entschlummerten, andere erprobte Männer ihr Amt übernahmen. Männer also, die von jenen oder späterhin von anderen bewährten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt wurden, und die untadlig, voll Demut, friedsam und bescheiden der Herde Christi gedient haben, denen lange Zeit von allen ein gutes Zeugnis gegeben ward — solche Männer von ihrem Amte abzusetzen, das halten wir für Unrecht. Denn es wird uns als keine leichte Sünde<sup>3</sup> angerechnet werden, wenn wir jene, die untadelig und heilig die Opfer

τῶν φιλοπρωτείας, den Antimodalisten bei Euseb. V 28 8—12 über Natalius: δελεαζόμενος τῇ . . . πρωτοκαθεδρίᾳ, den Cornelius über Novatus: προπάλαι ὁρεγόμενος τῆς ἐπισκοπῆς . . . καὶ κρύπτων ἐν αὐτῷ τὴν προπετὴ ταύτην αὐτοῦ ἐπιθυμίαν (Euseb. VI 43 5), Tert. De bapt. 7: *episcopatus aemulatio schismatum mater est* u. a. m. ■ τοὺς προειρημένους weist auf 42 4 f. zurück. ἐπινομήν ist mit A und L (*legem*) zu lesen; ἐπιδομήν H; ἐπὶ δοκιμήν S; K hat den Ausdruck anscheinend nicht verstanden; ἐπινομή muß mit ἐκπινέω 'zuteilen, zuweisen' zusammengebracht werden, bleibt aber ein merkwürdiges, in dem Sinne von 'Anordnung' nicht zu belegendes Wort. ἔδωκαν sc. die Apostel, κοιμηθῶσιν sc. die Episkopen und die Diakonen, auf die auch αὐτῶν geht. μεταξύ = danach, vgl. 3, Act 13 42, Barn. 13 5. 3 ὅπ' ἐκείνων sc. den Aposteln. Der Stil in dem ganzen Satze erinnert stark an hellenistischen Amtsstil, wie er in den Urkunden über Beamteneinsetzung und Beamtenehrungen zutage tritt; zu κατασταθέντας ὅπ' ἐκείνων κτλ. vgl. z. B. Dittenberger, Sylloge I<sup>2</sup> 297 2 f.: Ἰκείσις Μητροδώρου Ἐφέσιος ὁ κατασταθεὶς ἐπ' Αἰγίνας ὑπὸ τοῦ βασιλέως Εὐμένους, II<sup>2</sup> 737 136 f. in der bekannten vielbehandelten Inschrift, die die Satzungen des Vereins der Iobakchen aufbewahrt hat: εὐκοσμος δὲ κληρούσθω ἢ καθιστάσθω ὑπὸ ἱερέως (der Versammlungsleiter soll ausgelost oder vom Priester eingesetzt werden). II 451 16—18 καὶ λόγον ἐνεργόντω περὶ τῆς γεγενημένης δαπάνας τοὺς ἐπὶ ταῦτα κατασταθέντας, 554 9 καταστήσει δὲ καὶ νεωκόρον u. v. m. Zur Formel συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης vgl. II 514 52 f. ἔδοξε Λατίσιος καὶ Ὀλοντίσις κοινᾷ βουλευσαμένοις, συνευδοκησάντων καὶ Κνωσίων . . . 44—48 ὁ παραγενόμενος πρεσβευτὰς παρὰ τῆς πίλεος τῆς Κνωσίων Ἀγῆσιπολις Ἀγαθάνδρῳ ποτανέγραψε τὸ ὑποτεταγμένον ψάφισμα, συνευδοκούντων καὶ τῶν παραγενομένων πρεσβυτέρων, 854 1—4 ἀπέδοτο Ἀλέξων Χαριζένου συνευδοκεόντων καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ Δίωνος, Χαριζένου τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ σῶμα ἀνδρείον ὡς ὄνομα Θρακιδᾶς und ganz entsprechend 855 6—10 ἀνέθηκε Ἀγῆσιβούλα Φυσκίς, συνευδοκεόντων τοῦ τε πατρὸς αὐτᾶς Λύκωνος καὶ τῆς μητρὸς Ἀρμοξένης, τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ σῶμα γυναικείον, αἰ ὄνομα Μνασῶ. Zu der ehrenvollen Beschreibung der Amtsführung im folgenden vgl. Pap. Amherst 139 (Mitteis = Wilcken, Papyruskunde I 2 n. 406): οὕτως ἐγγνώμεθα καὶ παραστηρόμεθα ἐξ ἀλληλεγγύης ἀμέμπτως <ἀποπληροῦντας> τὴν ἐνχειριστίαν (= ἐγχειρισθείσαν) αὐτοῖς λειτουργίαν ἐν μηδενὶ μεμψθῆναι, Dittenberger Or. inscr. I 339 49—53 ἐν τε ταῖς ἄλλαις ἀρχαῖς καὶ λειτουργίαις, εἰς ἃς ὁ δῆμος αὐτὸν προκεχειρίσται, ἴσον ἑαυτὸν καὶ δίκαιον παρίσχηται βουλόμενος . . . κατὰ μηδὲν ἐνλείπειν τῇ πρὸς τὸ πλῆθος εὐνοίαι, II 566 6—11 Μάρκον Αὐρήλιον Ἀρτέμιωνα . . . ἀρξάντα πᾶσαν ἀρχὴν καὶ λειτουργίαν ἐπιφανῶς καὶ μεγαλοφρόνως. Ueber μεμαρτυρημένους vgl. zu 17 1. Zum Gesamtstil, den ehrenden Partizipien, siehe hinter 57. Zu ἀμέμπτως καὶ ὁσίως vgl. I Thess 2 10 ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως. Das προσφέρειν τὰ δῶρα

5 dargebracht haben, des Bischofsamtes entsetzen. Selig sind die voran-  
 gegangenen Presbyter, die zu einem fruchtreichen und vollkommenen  
 Ende kamen. Denn die brauchen nicht mehr zu fürchten, daß jemand  
 6 sie von dem ihnen angewiesenen Platze vertreibe. Wir sehen näm-  
 lich, daß ihr einige, obwohl sie einen guten Wandel führten, von ihrem  
 untadlig in Ehren verwalteten Amte abgesetzt habt.

45 Seid streitsüchtig und eifrig, Brüder, um das, was zum Heil ge-  
 2 hört! Ihr habt die heiligen Schriften, die wahrhaftigen, durch den  
 3 heiligen Geist gegebenen, durchforscht. Ihr wißt, daß in ihnen nichts  
 Unrechtes und Gefälschtes geschrieben steht. Ihr werdet (in ihnen)  
 nicht finden, daß Gerechte von heiligen Männern vertrieben wurden.  
 4 Gerechte wurden zwar verfolgt, aber von Frevlern; sie wurden ins  
 Gefängnis geworfen, aber von Gottlosen; sie wurden gesteinigt von  
 Gesetzesübertretern; sie wurden getötet von solchen, die abscheulicher  
 5 und ungerechter Eifersucht Raum gegeben hatten. Als sie dies litten,  
 6 hielten sie tapfer aus. Was sollen wir denn (dazu) sagen, Brüder?  
 Ward Daniel von solchen, die Gott fürchteten, in die Löwengrube ge-  
 7 worfen? Oder wurden Ananias und Azarias und Misael von den Die-  
 nern des erhabenen und herrlichen Allerhöchsten in den Feueröfen

besteht in dem Darbringen der Gemeindegebete, besonders derjenigen,  
 die die Eucharistie begleiten, und in der Darbringung der Eucharistie selber,  
 vgl. Knopf a. a. O. 5 ἔγκαρπον καὶ τελείαν vgl. genau so 56.1. Der den  
 verstorbenen Presbytern jetzt angewiesene feste Platz ist der himmlische  
 Ehrenplatz, vgl. 54.7. 6 bringt eine für die Veranlassung des Schreibens  
 sehr wichtige Mitteilung: einige Presbyter sind von der korinthischen  
 Mehrheit abgesetzt worden. Leider erfahren wir nicht warum. ἀμέμπτως  
 wie 3 und 4. τετιμημένης ist schwere Lesart, aber von AHS und wie es  
 scheint, K dargeboten; L hat *facto*, aber damit ist noch nicht entschieden,  
 ob er πεποιημένης gelesen hat. Hilgenfeld schlug τετηρημένης vor. Ueber  
 πολιτεύσθαι vgl. zu 34.

**XLV und XLVI:** Edle Männer werden nur von Böse-  
 wichtern verdrängt, aber nicht an diese, sondern an die  
 Guten sollen wir uns halten. Der Beweis wird durch Beispiele  
 und Zitate geführt. 1 Da das Lob der Korinther, wenn φιλόνοιχοι ἔστε ge-  
 lesen wird, sehr uneingeschränkt ist, so empfiehlt es sich, den imp. φιλό-  
 νοιχοι ἔστε zu schreiben, was HL bieten. Dabei kommt noch eine besondere  
 Feinheit heraus: streiten und eifern sollt ihr, aber um das zum Heil Not-  
 wendige. Die Schwierigkeit ist nur, daß ἔστε als Imperativ überaus selten  
 ist, der Befehl wird mit γίνεσθε und ἔσεσθε gegeben; im NT vgl. indes  
 die Variante ἔστε in Eph 55. Zu ἀνήκοντα εἰς σωτηρίαν vgl. Barn. 17.1.  
 2 Zu ἐνκεχύφατε κτλ. vgl. schon 40.1, dann 53.1 62.3, der Schriftsteller  
 liebt die Wendung. 3b ist das Thema der ganzen Ausführung von 45 f.  
 In 4 beachte die deutliche, sehr beabsichtigte Rhetorik mit kurzen Parallel-  
 gliedern und Gleichklängen, auch Sinnessteigerung. Zu ζῆλος vgl. 4—6;  
 hier wie dort finden wir auch die Mahnung und die Beispiele nach den  
 beiden Seiten hin gedreht: ungerecht sind die Verfolger, edel die um des  
 ζῆλος willen Verfolgten. 6 Vgl. Dan 6 besonders 6.16 f. 7 Vgl. Dan 3  
 besonders 3.19—21 und zu den Namen Dan 17. θρησκεία τοῦ ὑψίστου vgl.  
 unten ὁ ὑψίστος, dann 59.3 und in den Zitaten 29.2 und 52.3; im NT und in LXX

gesperret? Das sei ferne! Wer sind nun, die dies getan haben? Die Verhaßten und aller Schlechtigkeit Vollen fachten ihren Grimm soweit an, daß sie jene, die mit heiligem untadligem Sinne Gott dienten, in Qual stürzten, ohne zu bedenken, daß der Höchste ein Schützer und Schirmer derer ist, die mit reinem Gewissen seinem heiligen Namen dienen. Ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen. Diejenigen 8 aber, die voll Zuversicht duldeten, erbten Herrlichkeit und Ehre, wurden erhöht und von Gott in sein Gedächtnis für alle Ewigkeit eingetragen. Amen.

An solche Vorbilder müssen wir uns halten, Brüder. Denn es 46. 2 steht geschrieben: »Haltet euch an die Heiligen, denn die sich an »diese halten, werden geheiligt werden.« Und wiederum an einem 3 anderen Orte heißt es: »Mit einem unschuldigen Manne wirst du unschuldig sein und mit einem erwählten erwählt, und mit einem verdrehten wirst du verdreht sein.« Halten wir uns an die Unschuldigen 4 und Gerechten, diese sind Gottes Auserwählte. Weswegen ist Streit, 5 Zorn, Zwist, Spaltung und Krieg unter euch? Haben wir denn nicht 6

öfters; vgl. dann weiter Pariser Zauberpapyrus 1068 (ed. Wessely, Denkschriften d. Wiener Akad., phil.-hist. Kl. Bd. 36, 1888): ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ, die beiden jüdischen Rachegebete von Rheneia (Deißmann, Licht vom Osten <sup>2</sup> 315 ff.), die mit den Worten beginnen: ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιώ τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον. Ueber die synkretistischen Gemeinden der σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον vgl. E. Schürer, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1897, 200 bis 225 und auch Geschichte des jüd. Volkes III <sup>3</sup> 124. Der ganz allgemeine, auf polytheistischem Boden gewachsene Name hat im Synkretismus eine bedeutende Stelle gehabt (s. Wendland Kultur <sup>2</sup> 193 f.). ἐξήρισαν, ἐξερίζω = beim Streite beharren, Plutarch Pompej. 56 οὐκ ἐξερίσας ἀλλ' ὅσον ἡττηθεῖς. Appian, Bell. civ. II 151: φιλονεικότατοι δὲ τοῖς ἐξερίζουσιν ὄντες. Zur Konstruktion εἰς τοσοῦτο θυμοῦ vgl. 11 εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν. In ὑψιστος ὑπέρμαχος καὶ ὑπερασπιστής beachte die Gleichklänge. ὑπερασπίζω samt ὑπερασπιστής und ὑπερασπισμός (457) sind Koineworte, die die LXX öfters bringt. 8 Das Lob der Dulder, wie 5 f. — δόξαν καὶ τιμὴν ἐκληρονόμησαν wohl nicht eschatologisch, sondern vom Ruhme unter den Menschen und vom Zeugnis in den Schriften, vgl. 56: τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν. Hingegen ist ἐπὶ ῥῆθσαν wohl von der Erhöhung in den ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης (54 vgl. 57) zu verstehen, denn auch ἐγγραφοὶ ἐγένοντο geht auf den jenseitigen Lohn der Gläubigen. τὸ μνημόσυνον ist ein der LXX sehr geläufiger Ausdruck und bedeutet gewöhnlich, wie auch sonst im Griechischen, die Erinnerung an jem. (A liest deswegen auch αὐτῶν für αὐτοῦ vgl. auch 226), ist also = μνημεῖον. Hier hat es aber eher die Bedeutung von Gedächtnis im subjektiven Sinne = μνημοσύνη. **XLVI 1** Die unschuldig Verfolgten als ὑποδείγματα, vgl. wieder 5 f., besonders 51 61. 2 ist apokryphes Zitat, zum Ausdruck κολλᾶσθαι τοῖς ἀγίοις vgl. aber Herm. vis. III 62, sim. VIII 81, auch Did. 52 u. a. 3 vgl. Ps 17<sup>26</sup> f. wörtlich. 5 Beachte die Rhetorik hier und im folgenden (bis 7), die Fragen, die gleichen Anfänge, die Synonyma in 5, die in aufsteigender Reihe geordnet sind, die Häufung von εἰς in 6, das Bild in 7. 6 Eine trinitarische Formel wie die vorliegende, kehrt auch 582 wieder, vgl. dann noch die bekannten Stellen Mt 28<sup>19</sup> II Cor 13<sup>13</sup> I Petr 12 u. a. Enge Berührung mit unserer



- einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der auf uns  
 7 ausgegossen ist? Und (ist nicht) eine Berufung in Christus? Warum zerfetzen und zerreißen wir die Glieder Christi, sondern uns vom eigenen Leibe ab und treiben die Torheit so weit, bis wir vergessen, daß wir Glieder von einander sind? Erinnert euch der Worte des Herrn Jesus.  
 8 Er hat ja gesagt: »Wehe jenem Menschen. Es wäre ihm besser, »daß er nicht geboren wäre, als daß er einen meiner Auserwählten »ärgerte. Es wäre ihm besser, daß ihm ein Mühlstein umgehängt und er »ins Meer gestürzt würde, als daß er einen meinen Auserwählten ver-  
 9 »kehre.« Eure Spaltung hat viele in Verwirrung gebracht, viele mutlos gemacht, viele zum Zweifeln (veranlaßt), uns alle in Leid (gestürzt). Und euer Zwist ist hartnäckig.

Stelle zeigt weiter Eph 4<sup>1</sup> f., dann I Cor 8<sup>6</sup> 12<sup>12</sup> f., auch Ign. Magn. 7<sup>1</sup> ist zu vergleichen. Die κλήσις hier ist wie bei Paulus die *vocatio efficax*. 7 Ueber das Bild vom Leibe und den Gliedern vgl. zu 37<sup>5</sup>. μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ κτλ. εἶπεν γάρ vgl. zu dieser Einführungsformel 13<sup>1</sup> f. Die beiden Stellen sind die einzigen ausdrücklichen Anführungen von Herrenworten im ganzen Briefe. Zu lesen ist wohl Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν mit A gegen τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ HSK, *domini Jesu* L. 8 Zur Anführung vgl. Mc 14<sup>21</sup> (Mt 26<sup>24</sup>), das Wort über den Verräter: οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν (+ ἦν Mt 26<sup>24</sup>) αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἀνθρώπος ἐκεῖνος, und dann Mc 9<sup>42</sup> (Mt 18<sup>6</sup> f. Lc 17<sup>1</sup> f.) das Wort vom Aergern der Kleinen und dem Mühlstein: καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων, καλὸν ἐστὶν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περικαίεται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν, wo Mt καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγῃ τῆς θαλάσσης liest und Mt und Lc, der eine nachher, der andere vorher, auch ein Wehe haben. Es ist an sich möglich, daß Clemens Herrenworte der synoptischen Ueberlieferung hier frei aneinander fügt, wie er ja ähnlich auch mit den at. Worten frei umgeht, jüdischem und altchristlichem Schriftgebrauch folgend. Aber wahrscheinlicher ist, daß er außerkanonische Ueberlieferung benutzt, vgl. zu 13<sup>2</sup> und dann The New Testament in the Apostolic Fathers (Oxford 1905) S. 61 f. Zu lesen ist ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι mit LSK und Clem. Al. gegen AH, die harmonisieren: ἓνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι. 9 Beachte die Anaphora und die Klimax. Zum seltenen διαταγμός vgl. Herm. sim. IX 28<sup>4</sup>: ὅσοι δὲ δειλοὶ καὶ ἐν διαταγμῷ ἐγένοντο, Plutarch, Laconica 77 p. 214 F: ὑπέβαινε διαταγμὸν καὶ προσποίησιν ἔχειν ἀποροῦντος. **XLVII** bis **L**: Schon Paulus hat die Korinther zur Einigkeit ermahnen müssen: häßlich ist es von der Spaltung in der Gemeinde zu hören: wir wollen sie abtun und die einmütige demütige Liebe hilft uns, Gottes Vergebung zu erlangen. 1 τὴν ἐπιστολὴν: aus dieser Art des Hinweises darf nicht geschlossen werden, daß I Clem. etwa nur I Cor und nicht II Cor kennt, vgl. wie spätere kirchliche Schriftsteller aus dem I oder II Cor, Thess oder Tim anführen: Iren. I 8<sup>2</sup>: τὸν Παῦλον λέγουσιν εἰρηκέναι ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους (*in prima ad Corinthios* verbessert der Lateiner); IV 27<sup>3</sup> *et hoc autem apostolum in epistola, quae est ad Corinthios, manifestissime ostendisse dicentem*; IV 27<sup>4</sup> *et apostolo in ea, quae est ad Thessalonicenses, epistola ita praedicante*; Orig. c. Cels. I 63 ἀλλὰ καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεόν φησι, III 20 φέρ' εἰπεῖν τῇ πρὸς Ἐφεσίους καὶ πρὸς Κολοσσ-

Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand. Was vor 47.2 allem schreibt er euch am Anfange seiner Verkündigung? Wahrhaftig, 3 voll heiligen Geistes hat er betreffs seiner und des Kephas und des Apollos Aufträge gegeben, weil ihr auch damals Spaltungen hattet. Aber jene Spaltung brachte leichtere Sünde über euch. Denn ihr waret 4

σαεῖς καὶ τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Φιλιππησίου καὶ πρὸς Ῥωμαίους u. a. m. Die Schriftsteller können hier und anderwärts voraussetzen, daß die Leser wissen, welcher von den beiden Briefen jeweils gemeint ist. Möglich ist auch noch etwas anderes, nämlich daß für I Clem. die ganze Briefsammlung des Paulus den Titel führt: ἐπιστολὴ Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Diese Auffassung wird mit guten Gründen vorgetragen von W. Hartke, Die Sammlung u. die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe (Bonn 1917). Er stützt die Anschauung mit Iren. III 16, 5 ff., wo die Joh.briefe als *epistola Johannis* bezeichnet werden und möchte *epistola* = ‚schriftliche Anweisung‘ aus der Juristensprache herleiten. I Clem. übrigens benutzt I Cor ausdrücklich und genau, während II Cor gar nicht von ihm berücksichtigt wird, wenn nicht 36.2 ein leiser Anklang vorliegt (II Cor 3.18, vgl. aber zu 36.2). Ueber μακάριος vgl. zu 43.1 und beachte noch Polyc. Phil. 3.2: τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου. ■ τί πρῶτον ist mit allen Zeugen gegen L: *quemadmodum* (τίνα τρόπον) zu lesen. πρῶτον kann auf die Stellung der betreffenden Mahnung am Eingang von I Cor gehen oder es kann die Wichtigkeit der beigebrachten Ausführung unterstreichen; eine viel befriedigendere Deutung hat, Zahn folgend W. Hartke a. a. O. aufgezeigt: in der Sammlung der Paulusbriefe, die I Clem. benutzt, stehen die Kor.briefe an der ersten Stelle; das ist u. a. auch die Ordnung, die das Muratorianum voraussetzt, vgl. Z. 42 *primum omnium Corinthis*, Z. 50 f. *ordine tali: ad Corinthios prima* etc. Unser kanonischer I Cor trägt in den unmöglich von Paulus herrührenden Worten der Eingangs: σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν noch deutlich die Spur dieser Stellung von I Cor am Eingang der paulinischen Sammlung, vgl. J. Weiß, Der Erste Kor.-br. 1910 z. St., und zu dieser ältesten Ordnung der Paulusbriefe vgl. noch Zahn, Gesch. d. nt. Kanons II 344 ff. und zu I Clem. 47.2 ebda. I 811 ff., 835 ff. Dann könnte εὐαγγέλιον auf die Verkündigung des Apostels gehen, wie sie gegenwärtig schriftlich vorliegt in der Sammlung seiner Briefe. Das ist ein Sprachgebrauch, der sich aus bekannten Ausdrücken des Paulus erklärt, die seine Predigt als: Evangelium Gottes oder Christi, oder als: mein Evangelium bezeichnen. Diese Deutung von ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ist aber nicht unbedingt notwendig. Es kann mit dem Ausdruck, der auf Phil 4.15 anspielt, einfach gemeint sein: Paulus hat seinerzeit am Anfang seiner großen Heidenmission euch geschrieben. Daß der I Cor der älteste der Paulusbrieфе sei, war mit seiner Stellung am Anfang der Reihe gesagt, also war er ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Παύλου geschrieben. 3 πνευματικῶς, im I Cor redet Paulus sehr oft vom Geiste und besonders in den Anfangskapiteln 1—4, die gerade von den Parteien in Korinth handeln, beruft er sich auf den Geist, vgl. 2.4. Beachte, daß I Clem. in seiner Wiedergabe von I Cor 1.12 nur drei, nicht vier Parteien aufzählt. Die Christuspartei war ihm entweder so rätselhaft, wie sie es der neueren Auslegung ist, oder aber: er hat in seinem Texte von I Cor ἐγὼ δὲ Χριστοῦ noch nicht gelesen (vgl. J. Weiß, Der Erste Kor.-br. S. XXXVI—XXXIX und 15—18). I Cor 3.22 werden nur die drei aufgezählt. Beachte auch, daß in I Cor an beiden Stellen die Reihenfolge: Paulus, Apollos, Kephas erscheint, I Clem. stellt die Apostel voran. Dem entspricht auch, daß 4

Parteilgänger von Aposteln, denen (von Gott) Zeugnis gegeben war, und  
 5 von einem Manne, der von ihnen bewährt erfunden war. Sehet aber,  
 wer euch jetzt in Unordnung gebracht und den Ruhm eurer weithin  
 6 bekannten Bruderliebe gemindert hat! Häßlich, Geliebte, ja sehr häß-  
 lich und des Wandels in Christo unwürdig ist es, wenn man hört,  
 7 wegen einer oder zweier Personen gegen die Presbyter aufsteht. Und  
 dies Gerücht ist nicht nur zu uns gedrungen, sondern auch zu den  
 Andersgesinnten, so daß ihr durch eure Torheit über den Namen des  
 Herrn sogar Lästerung und über euch selbst Gefahr bringt.

48 Laßt uns dies also rasch abstellen und laßt uns vor dem Herrn  
 niederfallen und ihn mit Tränen bitten, daß er in Gnaden sich wieder  
 mit uns versöhnen möge und uns wieder zu unserm ehrbaren und  
 2 heiligen, von Bruderliebe (erfüllten) Wandel zurückführen möge. Denn  
 dies ist ein Tor der Gerechtigkeit, zum Leben aufgeschlossen, wie ge-  
 schrieben steht: »Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit, ich will da-  
 3 »hineingehen und den Herrn preisen. Dies ist das Tor des Herrn,  
 4 »Gerechte werden dahineingehen.« Da nun viele Tore aufgeschlossen  
 sind, so ist das Gerechtigkeitstor jenes, das in Christus (aufgetan ist).

Apollos ausdrücklich von den Aposteln unterschieden wird. Zu μεμαρτυρη-  
 μένοις vgl. zu 17<sup>1</sup>, zu δεδοκιμασμένοις vgl. 44<sup>2</sup>, auch 42<sup>4</sup> Did. 11<sup>11</sup> 15<sup>1</sup>.  
 τὸ σεμνὸν τῆς περιβολῆς τοῦ φιλαδελφίας vgl. 1<sup>1</sup> τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον . .  
 ὄνομα ὑμῶν, vgl. auch 48<sup>1</sup>. 6 αἰσχρὰ . . καὶ ἀνάξια . . ἀκούεσθαι = αἰσχρὸν  
 . . καὶ ἀνάξιόν (ἐστίν) . . ἀκούεσθαι; Beispiele für diesen Plural statt Singular  
 Kühner, Grammatik der griech. Sprache II<sup>3</sup> § 366, vgl. Thukyd. I 125: ἀδύνατα  
 ἦν ἐπιχειρεῖν ἀπαράσκεύοις οὖσιν, Herod. I 91: τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά  
 ἐστὶν ἀποφυγεῖν καὶ θεῶν, Herod. IX 2 χαλεπὰ εἶναι περιγίνεσθαι καὶ ἅπανιν  
 ἀνθρώποισιν, Eurip. Hek. 1240 ἀχθεῖν μὲν μοι τὰλλότρια κρίνειν κακὰ. Die  
 korinthische Gemeinde als paulinische Gründung ist damals bereits eine alte  
 Gemeinde, vgl. etwa die Wertung apostolischer Gründung Polyc. Phil. 12 11<sup>3</sup>.  
 ἐν ᾗ δύο πρόσωπα vgl. 1<sup>1</sup> ὀλίγα πρόσωπα προπετῇ καὶ αὐθάδῃ, und über προ-  
 βύτεροι vgl. Knopf, Nachap. Zeitalter 161—167. 7 Die ἐτεροκλινεῖς sind die  
 Heiden und Juden. Die Ehre der Gemeinde nach außen hin erscheint bereits in den  
 Synoptikern und bei Paulus als treibender Beweggrund für sittliches Han-  
 deln, vgl. Mt 5<sup>16</sup> und dann I Cor 10<sup>32</sup>: ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε  
 καὶ Ἑλλήσιν, I Thess 4<sup>12</sup> ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω, vgl.  
 dann weiter I Tim 6<sup>1</sup> I Petr 2<sup>15</sup> Ign. Trall. 82, und sehr ausführlich  
 II Clem. 13; dort wird auch die βλασφημία des „Namens“ sehr gut erklärt.  
 κίνδυνος ist die Gefahr der göttlichen Verdammung, nicht eine irdische Gefahr,  
 vgl. 14<sup>2</sup> 41<sup>4</sup> 59<sup>1</sup>. **XLVIII** enthält in der Hauptsache Paränese mit einem  
 Zitate in 2. 1 Zur Bußmahnung vgl. 2<sup>3</sup>. ἐπικαταλλάσσεσθαι ist anderwärts  
 noch nicht nachgewiesen, doch vgl. τοῦ χαλκοῦ τὴν ἐπικαταλλαγὴν = ‘das  
 Aufgeld der Kupfermünzen’ Theophr. Charact. 30<sup>15</sup>. Zu σεμνήν τῆς φιλα-  
 δελφίας κτλ. vgl. eben 47<sup>5</sup>. Vor ἀγνήν lesen LS Clem. Al. καί. 2 f. εἰς  
 ζωὴν ἀνεργυῖα lesen HLS. Die Anführung ist Ps 117<sup>19</sup> f., wörtlich genau.  
 4 πολλῶν οὖν πυλῶν kann zur Not Anspielung auf ein Herrenwort sein:  
 Mt 7<sup>13</sup> f., das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Die πύλαι waren im Zitate  
 gegeben, das Bild von den verschiedenen Toren oder Wegen ist weit ver-



Selig alle, die dahinein gegangen sind, ihren Weg in Heiligkeit und Gerechtigkeit wandeln und unbeirrt alles vollbringen. Mag einer<sup>5</sup> gläubig sein, mag er fähig sein, (tiefe) Erkenntnis auszusprechen, mag er in der Unterscheidung von Reden weise sein, mag er in seinen Werken heilig sein: je größer er zu sein scheint, desto demütiger muß<sup>6</sup> er sein und muß nach dem streben, was allen und nicht ihm allein nützt.

Wer Liebe zu Christus hat, der halte Christi Gebote. Wer kann<sup>49. 2</sup> das Band der göttlichen Liebe beschreiben? Wer ist imstande, die er-<sup>3</sup>

breitet, vgl. auch zu Did. 11. 5 Geistesgaben werden aufgezählt, vgl. zu 381 f. und 131; πίστις, γνῶσις, σοφία, ἀγνεία erscheinen hier, die Reihe ist nicht so weit wie die von 381 f. Es muß angenommen werden, daß die Gegner der Amtsträger in Korinth sich des Besitzes dieser Gaben rühmten. πίστις erscheint auch I Cor 12<sup>9</sup> 13<sup>2</sup> unter den Geistesgaben und ist bei Paulus der wunderwirkende Glauben; hier ist nur ein besonders großes Maß des allgemein christlichen Glaubens gemeint, den Clemens im Vorhergehenden schon oftmals gerühmt hat. γνῶσις vgl. schon 12, dann 401 41<sup>4</sup> auch 362. σοφός wird durch den Zusatz näher bestimmt; es handelt sich nicht darum, daß der Betreffende selber weise rede, sondern daß er die von andern vorgebrachte Rede prüfen und recht einschätzen könne. Die Gabe ist natürlich nicht der paulinischen διακρίσις πνευμάτων gleich. ἀγνεία Keuschheit wie 382. Beachte in der ganzen Reihe die Rhetorik: kurze Parallelglieder, gleiche Anfänge, Reim. 6 ταπεινοφροεῖν vgl. 21 13 16—19 21<sup>8</sup> 30<sup>8</sup> 31<sup>4</sup>. μᾶλλον μείζων, doppelte Komparation wie Phil 1<sup>28</sup> πολλῶ γὰρ μᾶλλον κρείσσον vgl. Blaß-Debrunner Gram. § 246; im Neugriechischen hört man auch πλιὸ καλῖτερος (= πλέον καλλίων). κοινωφελές ist ein gewählteres Wort, aber erst von Philo ab belegt, vgl. Philo, De Josepho 7, 34 p. 47: διὰ τὸ κοινωφελές φθάνοντα τοὺς ἄλλους αὐτουργία, Epict. IV 10<sup>12</sup>: ἀνθρωπικόν, εὐεργητικόν, κοινωφελές, γενναῖον, Marc Aurel, in semet. I 16<sup>4</sup>: καὶ τὸ ἀκουστικὸν τῶν ἐχόντων τι κοινωφελές εἰσφέρειν, III 41: ὁπόταν μὴ τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τι κοινωφελές ποιῇ, IV 12<sup>2</sup> ὡς δικαίου καὶ κοινωφελοῦς u. a. πᾶσιν ist pleonastische Verstärkung. **XLIX** und **L** bringen den Lobpreis der Liebe, vierzehnmahl kommt das Wort ἀγάπη in 49, fünfmal in 50 vor. Schon diese stete Wiederholung wirkt als Rhetorik, besonders in 49; die verschiedenen Kasus, in denen das Wort vorkommt, wirken als Polypoton; beachte dann weiter die Anaphora (z. B. 49<sup>5</sup>), die Steigerungen, die rhetorischen Fragen, Parallelismus und Antithese. Der Verfasser ist sich sicher bewußt, ein Glanzstück seiner erbaulichen Redekunst zu geben. Und wenn er 47<sup>1</sup> die Korinther mahnt, den Brief des Paulus zur Hand zu nehmen, so steht ihm selber sicher das große Vorbild von I Cor 13 vor Augen; auch einzelne wörtliche Anklänge sind vorhanden. 1 Zum Gedanken vgl. Joh 14<sup>15</sup>: ἐὰν ἀγαπάτε με, τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσετε, auch I Joh 5<sup>3</sup> αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν. Zur Konstruktion ἐν Χριστῷ vgl. II Tim 1<sup>13</sup>. 2 δεσμός τῆς ἀγάπης vgl. Col 3<sup>14</sup>: ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Der Genitiv τοῦ θεοῦ ist subjektiv (Eigentum oder Urheberschaft), vgl. die Liebe Gottes und Christi in 6; im übrigen ist die Liebe, von der das Kap. redet, die Liebe, die das fromme Menschenherz erfüllt. Aber 3, das eng an 2 hängt, preist noch die göttliche Liebe, beachte auch den engen Parallelismus der Form, in dem 3 zu 2 steht. αὐτοῦ geht natürlich auf δεσμός. In καλλονή scheint ein griechischer Klang durchzutönen, vgl. schon den Eros in Agathons Rede,

4 habene Art seiner Schönheit auszureden? Die Höhe, zu der die Liebe  
 5 hinaufführt, ist unaussprechlich. Liebe verbindet uns mit Gott, »Liebe  
 »deckt der Sünde Menge«, Liebe hält alles aus, Liebe erträgt alles.  
 Nichts Gemeines ist in der Liebe, nichts Hochmütiges. Liebe kennt  
 keine Spaltung, Liebe richtet keinen Zwist an, Liebe tut alles in Ein-  
 tracht. In der Liebe wurden alle Auserwählten Gottes zur Vollendung  
 6 geführt. Ohne Liebe ist nichts vor Gott wohlgefällig. In Liebe hat  
 uns der Herr angenommen. Wegen der Liebe, die er zu uns hatte,  
 gab unser Herr Jesus Christus nach dem Willen Gottes sein Blut für  
 uns dahin und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere  
 50 Seelen. Ihr seht, Geliebte, eine wie große und wunderbare Sache die  
 2 Liebe ist, und ihre Vollkommenheit kann man nicht ausreden. Wer  
 ist imstande, in ihr erfunden zu werden, außer jenen, die Gott für  
 würdig erachtet. Laßt uns also sein Erbarmen anflehen und bitten,  
 daß wir in Liebe ohne menschliche Parteinéigung untadlig erfunden

Plato, Symposion 19, p. 197 C: Ἐρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄρι-  
 στος und p. 197 E: ξυμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν κάλ-  
 λιστος καὶ ἄριστος. 4 Eine Parallele ist Ign. Eph. 91: ἀναφερόμενοι εἰς τὰ  
 ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ. 5 ἀγάπη καλύπτει πληθὺς ἁμαρτιῶν —  
 dieser Spruch kommt auch I Petr 4 s (Jac 5 20) vor. Daß er eine freie An-  
 führung aus Prov 10 12 ist, scheint sehr zweifelhaft. Eher mag er aus einem  
 verlorenen Apokryphon stammen, und sein ursprünglicher Sinn war, das  
 Almosengeben zu empfehlen (vgl. noch The NT in the apostolic Fathers S. 56 f.).  
 Clemens faßt ἀγάπη aber in viel weiterem Sinne; vgl. noch unten 50 s. πάντα ἀνέ-  
 χεται vgl. I Cor 13 7 πάντα στέγει . . . πάντα ὑπομένει. Zu πάντα μακροθυμεῖ vgl.  
 I Cor 3 4 ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, zu οὐδὲν ὑπερήφανον ebenda οὐ φουσιῶται. Beachte  
 auch die Antithese βάνανσον: ὑπερήφανον. Im folgenden σχίσμα . . . στασιάζει  
 . . . πάντα ἐν ὁμονοίᾳ liegt Steigerung vor, vom Größten zum Feinsten.  
 πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ vgl. zur Erklärung unten 50 s. 6 Gottes und  
 Christi Liebe wird abschließend hervorgehoben. δεσπότης ist hier wie schon  
 öfters im Vorhergehenden Gott. Die Dreiteilung αἷμα, σὰρξ, ψυχὴ scheint  
 in der Wahl und Voranstellung von αἷμα durch die Opfervorstellung, vie-  
 leicht auch durch das Sakrament (αἷμα und σὰρξ) bestimmt zu sein. ψυχὴ  
 ist nicht einfach der Lebenshauch im Menschen, sondern mehr im griechi-  
 schen Sinne die vernünftige Seele, die im Leibe wohnt. Als die höhere  
 Kraft im Menschen erscheint ψυχὴ auch sonst im Briefe, vgl. 19 s 23 s 29 s  
 55 s 64. Zu dem Gedanken, daß Jesus aus Liebe sein Leben dahingegeben  
 habe, vgl. noch Joh 13 1 15 13 Gal 2 20 Eph 5 2 und zur ganzen Fassung  
 Irenäus, der wohl unsere Stelle im Sinne hat, V 1 1: τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρω-  
 σαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ  
 τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν. ■ Hauptsinn der Aus-  
 führungen ist die Anwendung des Lobpreises der Liebe auf das Verhalten  
 der korinthischen Gemeinde: in der wahren echten Liebe erlangen wir Ver-  
 gebung der Sünde. 1 Zu τελειότης der ἀγάπη vgl. 49 s ἐτελειώθησαν und  
 50 s τελειωθέντες, auch 53 s, dann I Joh 2 s ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τε-  
 τελειῶται, 4 12. 18. ■ καταξίωση beachte die Vorbestimmung Gottes, die zum  
 Moralismus des Briefes nicht überall paßt, und vgl. dazu 3 κατὰ τὴν τοῦ  
 θεοῦ χάριν und 7 ἐκλεγεμένους. πρόσκλις geht sehr deutlich auf den  
 korinthischen Streit, vgl. 47 s f. 3 f. handelt von den verstorbenen Ge-

werden möchten. Alle Geschlechter von Adam an bis auf diesen Tag<sup>3</sup> gingen vorüber, aber die durch die göttliche Gnade in Liebe vollendet wurden, wohnen am Orte der Frommen und werden am Tage der Erscheinung des Christusreiches sichtbar werden. Denn es steht geschrieben: »Geht ein in die Kammern einen kleinen Augenblick, bis »mein Zorn und Grimm vorübergehe. Und ich will gedenken eines »guten Tages und euch aus euren Gräbern auferwecken.« Selig wären<sup>5</sup> wir, Geliebte, wenn wir die Befehle Gottes in einträchtiger Liebe ausrichteten, auf daß uns der Liebe wegen die Sünden vergeben würden.

schlechtern. Alle sind in den Tod hingegangen, nicht in Qualen der Hölle auch nicht in die Auflösung, wohl aber in die Bewußtlosigkeit des Schattendaseins. Aber die großen Frommen des AT, auch die Toten der ersten christlichen Generation haben einen herrlichen auserwählten Ruheort bekommen, vgl. den τόπος τῆς δόξης, den ἅγιος τόπος 5 4. 7. κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ist mit τελειωθέντες zu verbinden. χώρος εὐσεβῶν ist festgeprägter Ausdruck der griechischen Mythologie, vgl. als Gegenstück den χώρος ἀσεβῶν Lucian, Vera hist. II 17. 23. 26. Doch braucht I Clem. sich den Ort der Frommen nicht unmittelbar nach griechischem Muster gedacht zu haben, vgl. Henoch 22 und vor allem IV Esra 7 78—80. 88—99. Hier wird erzählt, daß nach dem Tode eines Gerechten seine Seele zu den Kammern der Toten wandere und dort, von Engeln bewacht, in die Ruhe eingehe zu siebenfacher Freude, während die Seelen der Gottlosen unter ständigem Seufzen und Trauern umherschweifen müssen in siebenfältiger Pein. Am jüngsten Tage erfolgt dann das endgültige Urteil: dann empfangen die Gerechten die ihnen bereitete Herrlichkeit und leuchten wie die Sonne, während die Gottlosen in die ewige Pein wandern. — Diese Vorstellung der Hadeskammern liegt auch I Clem. vor, wie besonders aus dem Zitate 4 folgt, wo von Kammern gesprochen wird, und zugleich von der Auferweckung aus den Gräbern die Rede ist. Der Verfasser hat also die Anschauung, daß die Seelen der von Anbeginn an verstorbenen Frommen an einem ihnen angewiesenen Orte aufbewahrt werden. Wenn das Christusreich sichtbar wird, werden auch sie aus ihrem verborgenen Orte hervorgeholt, um die ihnen bereitete Herrlichkeit zu genießen. ἐπισκοπή vgl. Lc 19 44 I Petr 2 12, dann Sap. 37: ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν und weiter den Brief des Polykrates von Ephesus bei Euseb. K. G. V 245: [Melito] ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσιν περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται. Zu lesen ist Χριστοῦ mit LK Clem. Al. gegen θεοῦ HS; A unsicher. 4 Das Zitat ist nach seiner Herkunft nicht genau zu bestimmen. Der Anfang scheint freie Wiedergabe von Js 26 20 zu sein: εἰσελθε εἰς τὰ ταμεῖά σου, ἀπόκλεισον τὴν θύραν σου, ἀποκρύβηθι μικρὸν ὅσον ὅσον, ἕως ἂν παρέλθῃ ἡ ὀργὴ κυρίου. Die folgenden Worte καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς sind nirgends zu belegen, und für den Schluß ist Ez 37 12 ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν nur eine ungenaue Parallele. Enger berührt sich V Esra 2 16 mit unserer Stelle: *et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos*, aber V Esra ist später als I Clem., vgl. über die Abfassungszeit Hennecke Nt. Apokryphen 307. ὅσον ὅσον = eine Kleinigkeit, vgl. noch Hebr 10 37, Lc 5 3 D (BS usw. haben ὀλίγον), dann Aristoph., Wespen 213: τί οὐκ ἀπεκοιμήθημεν ὅσον ὅσον στίλην; s. Blaß-Debrunner Gram., § 304 Anm. Radermacher Gram. 57 Anm. 2. 5 Der Bedingungssatz ist in der Konstruktion merkwürdig. Ist es der Fall der Wirklichkeit, dann ist ἐποιοῦμεν nicht leicht zu erklären, es müßte denn angenommen werden, daß der Verf., in



- 6 Denn es steht geschrieben: »Selig die, denen die Uebertretungen vergeben und denen die Sünden bedeckt sind. Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet und in dessen Mund kein Falsch ist.«  
 7 Diese Seligpreisung ist über alle ergangen, die von Gott durch unsern Herrn Jesus Christus erwählt worden sind. Ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.

- 51 Für das, was wir einiger hinterlistiger Nachstellungen des Widersachers wegen gefehlt und verbrochen haben, wollen wir uns Vergebung erflehen. Und auch jene, die die Anführer in Streit und Spaltung waren, müssen auf den gemeinsamen Grund unserer Hoffnung  
 2 blicken. Denn die in Furcht und Liebe wandeln, wollen lieber selbst Schmerzen leiden als den Nächsten welche leiden sehen. Und sie klagen lieber sich selbst an, als die uns herrlich und gerecht über-

die Zeit der Parusie sich versetzend, rückblickend ἐποιοῦμεν sagt, wozu dann das Präsens ἐσμέν nicht stimmt. Ein Irrealsatz aber würde erstens ἡμῶν verlangen, was HSK auch wirklich lesen; sodann aber wäre die Aussage mittelbar doch die: wir tun die Gebote Gottes in Wahrheit nicht, und das würde der Verf. nicht so einfachhin behaupten wollen. Also muß man Mischkonstruktion annehmen: der Satz beginnt als Wirklichkeitssatz, um dann vorsichtiger das Eintreten der Nichtwirklichkeit ins Auge zu fassen, vgl. Joh 19 11 in der Lesart von SA u. a.: οὐκ ἔχεις ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἣν δεδομένον σοι ἄνωθεν. Das ἄν im Nachsatz der irrealen Periode läßt die Koine oft weg, vgl. Radermacher 127, Blaß-Debrunner § 360. Zu εἰς τὸ ἀφεθῆναι κτλ. vgl. 49 5. ☉ ist Anführung aus Ps 31 1 f. wörtlich genau; aber von Liebe, die 5 so eindringlich gefordert wird, ist an der Stelle keine Rede. 7 Ps 31 1 f. wird auch von Paulus Rm 4 7 f. gebracht, der dann fortfährt 4 9: ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐγένετο ἐπὶ τὴν περιτομήν κτλ.; dies wird von I Clem. nachgeahmt.

In **LI–LVIII** werden die Urheber des Streites unmittelbar angedet (vgl. zur Einteilung oben vor XL) und es wird ihnen in verschiedenen Darlegungen gezeigt, was sie zu tun hätten, um den Streit beizulegen. **LI** und **LII**: Die Anführer der Gegenpartei sollen Buße tun, ihre Sünde eingestehen. Die Anknüpfung, ἀφεθῆναι in 51 1, geht auf 50 5 f. zurück, dann wird das verwandte ἐξομολογεῖσθαι Stichwort, vgl. 51 3 52 1. 2, auch 51 5 σκληρυνθῆναι τὰς καρδίας und 52 4 πνεῦμα συντετριμμένον. Die Paränese, die 51 1–3 a steht, wird in der dem Verf. so überaus geläufigen Weise mit Beispiel (51 3–5) und Zitat (52) gestützt. **LI 1** Die Lesart von AH ist διὰ τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου, was übersetzt werden müßte: durch irgendeinen von den Anschlägen (oder von den Dienern) des Widersachers. Vielleicht ist aber mit Clem. Al. (der Strom. IV 113 1 p. 614 unsere Stelle paraphrasiert) und LK διὰ τινος παρεμπιπτόσεως τοῦ ἀντικειμένου zu lesen. Der ἀντικείμενος ist der Satan: I Tim 5 14 Mart. Polyc. 17 1 (II Thess 2 4 der Antichrist), Justin dial. 116 1. 3, Clem. Al. Strom. IV 113 1 p. 614, Lugdun. Märtyrer bei Euseb. K. G. V 15. 23. 42 u. a., vgl. auch I Petr 5 8 und Barn. 21. — ἀρχηγοί wie 14 1. — τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος: substantiv. Neutr. des Adjekt. anstelle des Abstrakt., also = τὴν κοινωνίαν τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, vgl. 19 1 und 47 5 und zum Gebrauche überhaupt Blaß-Debrunner § 263 2. 2 πολυτεύεσθαι Lieblingswort des Verfassers, vgl. 3 4 6 1 u. ö. Die Eintracht wird „verurteilt“, indem man gegen sie frevelt.  
 3 Zu καλὸν . . . ἢ vgl. Mt 18 8 Mc 9 43. 45, Blaß-Debrunner § 245. Das

lieferte Eintracht. Besser ist es für einen Menschen, seine Sünden zu bekennen als sein Herz zu verhärten, wie das Herz jener verhärtet ward, die wider Moses, den Diener Gottes aufstanden, deren Verdammung auch offenbar geworden ist, denn sie fuhren lebend in die Unterwelt hinunter, und »der Tod soll sie weiden«. Pharao und sein Heer und alle Fürsten Aegyptens, die Wagen und die darauf gestiegen waren, wurden um keiner andern Ursache willen ins rote Meer gestürzt und kamen um, als weil ihre unverständigen Herzen sich verhärteten, nachdem die Wunder und Zeichen in Aegypten durch Moses, den Diener Gottes, geschehen waren. Brüder, der Herr hat überhaupt nichts nötig, er bedarf ganz und gar nichts, außer daß man ihm die Sünden bekenne. Denn es sagt der auserwählte David:

erste Beispiel 3 b und 4 ist aus Num 16: Die Rotte Korahs und Dathan und Abiram, vgl. zu ihrer Bestrafung besonders Num 16 31—33, und vgl. schon I Clem. 4 12, dort auch die Bezeichnung *θεράπων τοῦ θεοῦ* für Moses. *θάνατος ποιμαίνει αὐτούς* ist Anführung aus Ps 48 15. Zu *ὧν τὸ κρίμα κτλ.* vgl. auch Rm 3 8: *ὧν τὸ κρίμα ἐνδοκὸν ἐστὶ*. 5 Das zweite Beispiel ist Ex 14, vgl. besonders 14 23—28. *τά τε ἄρματα καὶ οἱ ἀναβάται αὐτῶν* vgl. weiter Ex 14 23. 26. 28 auch 15 19 Jer 28 21 (= MT 51), Hagg 2 22. **LII** Die Bezeichnung Gottes als *ἀπροσδεής* ist auf griechischem Boden gewachsen, an Stellen wie Ps 49 10—14 Js 1 10—20 Mich 6 8—8 und an Verwandtes im AT ist hier nicht zu erinnern. Schon die Wahl des Wortes *ἀπροσδεής* führt ins Griechentum hinüber, wo der Gedanke ein Gemeinplatz ist: Plato bezeichnet im Timäus die Welt, den gewordenen Gott, den *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός* (p. 92 B) als *αὐταρκες* und nicht *προσδεὲς ἄλλων* (p. 33 D), als *οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον*, vgl. weiter Eurip. Herc. 1345 f. *δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔσθ' ὀρθῶς θεός*, *Οὐδενός*, den Sophisten Antiphon fragm. 10 (Diels Fragmente der Vorsokratiker II 1<sup>3</sup> S. 293) *διὰ τοῦτο οὐδενός δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος*, die Stoiker oft von ihrer Gott-Welt, so Chrysipp bei Plutarch, *de stoic. repugn.* 39, p. 1052 d: *αὐτάρκης δ' εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος*, ähnlich ihr Gegner Plutarch selber, *Compar. Aristid. et Caton.* 4: *ἀπροσδεής ἀπλῶς ὁ θεός*, weiter der Epikuräer Lucret. *De rerum nat.* II 646—650 *omnis enim per se divom natura necessest Immortali aëro summa cum pace fruatur . . . Ipsa suis pollens opibus nil indiga nostri*, endlich die Neuplatoniker, z. B. Plotin Ennead. V 41 p. 516: *δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἑτερον τῶν μετ' αὐτό, . . . αὐταρκέστατόν τε τῷ ἀπλοῦν εἶναι καὶ πρῶτον ἀπάντων*. Aus dem Griechentum drang die Vorstellung ins hellenistische Judentum ein, Philo hebt die Autarkie Gottes öfters hervor, vgl. *Leg. alleg.* II 1, 2 p. 66 *χρήζει γὰρ οὐδενός τὸ παράπαν*, und ganz ähnlich *De mutat. nom.* 4, 28 p. 582 *χρήζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός*, *De fortit.* 2, 9 p. 377 *ἐστὶ γὰρ ὁ μὲν θεός ἀνεπιδεής, οὐδενὸς χρεῖας ὧν, ἀλλ' αὐτὸς αὐταρκέστατος ἑαυτῷ* u. a. m., Josephus *Antiqu.* VIII 4, 111 *ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἀπάντων*, II Macc 14 35 *σύ, κύριε, τῶν ὅλων ἀπροσδεής ὑπάρχων*, III Macc 2 9 *σοὶ τῷ τῶν ἀπάντων ἀπροσδεεῖ*. In der christlichen Ueberlieferung vgl. vor allem Act 17 25, dann Act. Paul. et Theclae 17 *θεὸς ἀπροσδεής*, Clem. Hom. XI 9 *θεὸς . . . ἀνευδεής . . .* und dann die Apologeten: Justin Ap. I 13 1, Dial. 23 2, Athenag. suppl. 13 1 u. 29 2 *de resurr.* 12, Tatian apol. 4 2, Theophil. ad Autol. II 10 ep. ad Diogn. 3 3 f. — Die Worte τῶν ἀπάντων können natürlich auch mit *δεσπότης* verbunden werden, vgl. 20 11 33 2. Zu **■** vgl. für

»Ich will dem Herrn meine Sünden bekennen, und es wird ihm besser  
 »gefallen als ein Farre, dem Hörner und Klauen wachsen. Elende  
 3 »sollen es sehen und sich freuen.« Und an anderer Stelle sagt er:  
 »Opfere Gott ein Dankesopfer und bezahle dem Höchsten deine Gelübde,  
 »und rufe mich an am Tage deiner Bedrängnis, und ich will dich er-  
 4 »retten, und du sollst mich preisen. Denn ein Opfer für Gott ist ein  
 »zerschlagener Geist.«

53 Ihr kennt ja die heiligen Schriften, Geliebte, und zwar recht gut,  
 und ihr habt die Worte Gottes durchforscht. Nur um euch zu er-  
 2 innern, schreiben wir also dies. Als Moses auf den Berg hinaufge-  
 stiegen war und vierzig Tage und vierzig Nächte mit Fasten und Dem-  
 mütigung zugebracht hatte, sprach Gott zu ihm: »Steig' eilends von  
 »hier hinab, denn abgefallen ist dein Volk, die du aus dem Lande  
 »Aegypten geführt hast. Schnell sind sie von dem Wege getreten,  
 3 »den du ihnen geboten hast, Gußbilder haben sie sich gemacht.« Und  
 (weiter) sprach der Herr zu ihm: »Ich habe schon einmal und zwei-  
 »mal zu dir gesprochen, also: Ich habe dies Volk gesehen, und siehe,  
 »es ist halsstarrig. Laß sie mich ausrotten, und ich will ihren Namen  
 »vertilgen unter dem Himmel, und ich will aus dir ein großes und be-  
 »wundernswertes Volk machen, bei weitem mehr, als dieses es ist.«  
 4 Und Moses antwortete: »Nimmermehr, Herr. Vergib diesem Volke  
 »die Sünde, oder tilge auch mich aus dem Buche der Lebendigen.«  
 5 O große Liebe, o unübertreffliche Vollkommenheit! Freimütig spricht  
 der Knecht zum Herrn, er bittet um Vergebung für die Menge, oder

ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ Ps 7 18 117 19 und überhaupt die sehr zahlreichen  
 entsprechenden Aufforderungen des Psalters, zu καὶ ἀρέσει αὐτῷ κτλ. vgl.  
 Ps 68 32 f. (fast wörtlich); zu 3 vgl. Ps 49 14 f. (wörtlich) und zu 4 Ps 50 19.  
**LIII—LV:** Die Führer des Zwistes mögen freiwillig aus  
 Korinth auswandern. Die kurzen Ausführungen, die diesen Rat ent-  
 halten, stehen 54 1 f. Alles Uebrige ist Begründung, und zwar ganz über-  
 wiegend Beispiel (LIII und LV). **LIII** Moses, der Mann Gottes  
 hat mit seinem sündigen Volke den Tod leiden wollen.  
 1 Zur Form des Einganges, der Wiederholung, vgl. 47 6: αἰσχρά, ἀγαπητοί,  
 καὶ λίαν αἰσχυρά. Angeredet ist, wie ἀγαπητοί beweist, die ganze Gemeinde;  
 sie steckt auch in dem ὅποις von 54 1. Die unmittelbare Anrede an die  
 Urheber des Streites folgt erst 57 1. Zum Lob der Gemeinde als einer  
 schriftkundigen und zu ἐγκύπτειν vgl. 45 1 f. 40 1, auch Polyc. Phil. 12 1:  
*confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis et nihil vos latet.*  
 Beachte auch ἱεραὶ γραφαί hier 45 2 und in der Polykarpstelle; ἱεραὶ βιβλοὶ  
 43 1, ἐπὶ γράμματι II Tim 3 15. — Die folgende Erzählung von der Groß-  
 herzigkeit des Moses stammt aus den Parallelberichten Ex 32 und Deut 9;  
 zu 2, den 40 Tagen und Nächten vgl. Deut 9 9 Ex 34 28, zur Rede Gottes  
 in 2 und 3 vgl. Deut 9 12—14 Ex 32 7 f., zu 4 vgl. Ex 32 32. I Clem. über-  
 nimmt in dem, was er bringt, den LXX-text ziemlich genau, aber er kürzt  
 sehr stark. Als Parallele vgl. noch Barn. 4 7 f. 14 2 f. In 5 beachte die  
 Rhetorik. Moses als θεράπων vgl. soeben zu 51 3. Die Nutzenanwendung,  
 die die Führer des Streites dem Beispiel entnehmen sollen, ist klar, der  
 Ratschlag von 54 1 f. ist vorbereitet. — **LIV** 1 f. Beachte wieder die Form.



er will samt ihnen vertilgt werden.

Wer ist nun unter euch tapfer, <sup>54</sup> wer mitteilidig, wer von Liebe erfüllt? Der möge sagen: Wenn um <sup>2</sup> meinetwillen Zwist und Streit und Spaltung ist, dann wandre ich aus, ziehe weg, wohin ihr wollt, und tue, was von der Mehrzahl vorge-schrieben wird, nur möge die Herde Christi samt ihren eingesetzten Presbytern in Frieden leben. Wer dies tut, der wird sich hohen Ruhm <sup>3</sup> in Christus erwerben und jeder Ort wird ihn aufnehmen. Denn »des

Der hier den Gegnern gegebene Rat ist, sie möchten um des Friedens willen freiwillig auswandern und die Gemeinde entscheiden lassen, wohin sie sich wenden sollen. Die Sache liegt für I Clem. so: Die Römer hoffen, daß ihre Mahnungen in Korinth den beabsichtigten Eindruck machen, daß die Gemeindeglieder sich wieder der alten Ordnung zuwenden, und nun möge Einsicht und Edelmuth bei den wenigen Führern unter den Gegnern den Entschluß reifen lassen, freiwillig Korinth zu verlassen und die umgestimmte Gemeinde beschließen lassen, wohin sie sich begeben sollten, ob in die Nähe oder in die Ferne. Sicher soll die Gemeinde den Auswandernden auch Empfehlungen an ihren neuen Aufenthaltsort mitgeben, denn sie werden wohl in andre Gemeinden auswandern. Der merkwürdige Rat versteht sich etwas leichter, wenn die Gegner in Korinth Wandercharismatiker waren von der Art, wie sie etwa gleichzeitig Did. 11 und 13 zeigt. Aber notwendig ist diese Annahme nicht, Did. 12 legt von der großen Freizügigkeit Zeugnis ab, die damals im Imperium herrschte, vgl. die Erklärung der Stelle, und über die stoisch-hellenistischen Parallelen zu I Clem. 54 vgl. unten. Ueber πληροφροεῖν vgl. zu 42.3. προστάσσειν und πλήθος sind technische Ausdrücke des öffentlichen Lebens, wie die Inschriften der hellenistischen und schon der klassischen Zeit an sehr vielen Stellen beweisen, wo sie von Beschlüssen und Versammlungen und der Stadtgemeinde reden, vgl. Dittenberger Sylloge <sup>2</sup> I 8.21 f. βουλευσο ὃς (= βουλευσω ὡς) ἂν δύνομαι ἄριστα καὶ δικαιοτάτα Ἐρυθραίων τῷ πλέθει καὶ Ἀθηναίων καὶ τῶν χυσιμαχῶν, 84.21.32 καθ' ὅτι ἂν τῷ πλήθει τῶν συμμάχων δοκῇ, 552.12 ff. θείας ἐπινοίας καὶ παραστάσεως γενομένης τῷ σύμπαντι πλήθει τοῦ πολιτεύματος 928.14 f. καὶ τὸ πλήθος εὐχάριστον φαίνεσθαι πρὸς τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας 519.38 ὧν αὐτοῖς ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος προστάττει, 187.40 f. ὅσα πῶποτε αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ δήμου προσετάχθη u. a. m. Zu den καθεσταμένοι πρεσβύτεροι vgl. Knopf, Nachap. Zeitalter 161 ff. 3 μέγα κλέος ἐν Χριστῷ, gemeint ist: in den christlichen Gemeinden. πᾶς τόπος δέξεται αὐτόν: an dem Orte, den er aufsucht, ist vermutlich eine christliche Gemeinde, die ihn dann gern aufnimmt, vgl. oben. Der κύριος in dem Zitat (Ps 23.1) kann Christus oder Gott sein. — Um den für unser Empfinden merkwürdigen Ratschlag, der hier gegeben wird, richtig einzuschätzen, kommt noch folgendes in Betracht: es gilt in der ganzen Antike als Zeichen großer Vaterlandsliebe, freiwillig in die Verbannung zu gehen, damit der Staat nicht von den Parteien zerrissen werde, ebenso wie der freiwillige Tod für das Vaterland aufs höchste gepriesen wird; auf die erhabenen Beispiele dieser Art kommt der Text gleich in 55.1, zu sprechen. Wir haben es hier mit einem Gemeinplatz der Rhetorik, auch der Geschichtsschreibung zu tun (vgl. unten). Weiter war das freiwillige Auswandern aus einer Stadt in der Zeit des römischen Reiches und seines Weltbürgertums, seiner Freizügigkeit kein so grimmiges Opfer mehr wie in der Zeit des alten Stadtstaates. Auch kannte das alte Christentum den Wandercharismatiker. Vgl. endlich noch den stoischen Kosmopoliten mit seiner Gleichgültigkeit gegen die Verbannung, die ihn doch nie aus der Welt und der Gemeinschaft mit Gott führen kann, Epict. III 22.22: φυγή; καὶ τοῦ δύναται τις ἐκβαλεῖν

- 4 »Herrn ist die Erde und was darinnen ist«. So haben jene, die als Bürger des göttlichen Reiches leben, was niemals reut, gehandelt, und  
 55 so werden sie handeln. Doch um auch Beispiele von Heiden zu bringen: viele Könige und Fürsten haben sich in Pestzeiten nach empfangenem Orakelspruch in den Tod hingegeben, um durch ihr Blut ihre Bürger zu retten. Viele sind aus ihren Vaterstädten ausgewandert,  
 2 damit diese nicht länger mehr an Unruhen litten. Wir wissen, daß viele unter uns sich freiwillig in Gefangenschaft begeben haben, um andere loszukaufen. Viele haben sich in Knechtschaft verkauft und haben mit dem dafür empfangenen Preise andere gespeist.

ἐξω τοῦ κόσμου; οὐ δύναται. ὅπου δ' ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ ἥλιος, ἐκεῖ σελήνη, ἐκεῖ ἄστρα, ἐνύπνια, οἰωνοί, ἢ πρὸς θεοὺς ὁμιλία (vgl. I Clem. 54 3). 4 Hier beginnen die Beispiele, die das folgende Kapitel ganz ausfüllen. Clemens denkt an Christen und an Männer der heiligen, im AT erzählten Geschichte. Aber was für Beispiele ihm vor Augen stehen, können wir nicht genau sagen. Er meint auch, daß in den Gemeinden seiner Tage derlei heroisches Handeln vorkomme, vgl. noch 55 2. **LV** Beachte den starken weltlichen Einschlag und vgl. 20, 25, 33, 37 2 und die Erklärungen dort. Bei den Königen und Führern, die in den Unglückszeiten sich geopfert haben, denkt der Verf. an Kodros, Sperthias und Bulis (Herod. VII 14 ff.), an Menoikeus, den Sohn des Kreon, an Leonidas und andre Männer der griechischen Geschichte, weiter an P. Decius Mus, Vater und Sohn, an M. Curtius, der in den Erdsplatt sprang und ähnliche Beispiele aus der römischen Geschichte. Wie geläufig der Hinweis auf den Opfertod berühmter Männer ist, mag Cicero, Tusc. I 116 zeigen: *Clarae vero mortes pro patria oppetitae non solum gloriosae rhetoribus sed etiam beatae videri solent. Repetunt ab Erechtheo, cuius etiam filiae cupide mortem expetiverunt pro vita civium; Codrum commemorant . . Menoeceus non praetermittitur . . Iphigenia Aulide duci se immolandam iubet, „ut hostium eliciatur suo“.* Veniunt inde ad propiora. *Harmodius in ore est et Aristogiton, Lacedaemonius Leonidas, Thebanus Epaminondas viget. Nostros non norunt, quos enumerare magnum est; ita sunt multi, quibus videmus optabiles mortes fuisse cum gloria.* Die nostri werden in Auswahl Tusc. I 89 genannt: *quotiens non modo ductores nostri, sed universi etiam exercitus ad non dubium mortem concurrerunt*, wonach aufgezählt werden L. Brutus, die Decier, die Scipionen Paulus und Geminus, Marcellus, Albinus, Gracchus. — ἐξεχώρησαν vgl. 54 2 ἐκχωρῶ. Unter denjenigen, die freiwillig das Vaterland verließen, sind Solon, Lykurg und Scipio Africanus maior die berühmtesten. ■ Die ἡμεῖς, von denen hier geredet wird, sind sicher nicht die Römer als Volk, sondern entweder die Römer als Gemeinde oder die Christen überhaupt. Jenes scheint mit Hinblick auf 61 das Wahrscheinlichere. Zur besonderen Liebestätigkeit der römischen Gemeinde vgl. Ign. Rom. tit., Herm. mand. VIII 10, Dionys. Cor. bei Euseb. K. G. IV 23 10: ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶν τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὧδε μὲν τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχήθεν ἐφοδίων πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι φυλάττοντες. Bestimmte Beispiele von der hier gepriesenen Selbstaufopferung sind uns aus der alten römischen Gemeinde und überhaupt aus dem frühen Christentum nicht bekannt, denn auch Const. Apost. V 13 geht nicht so weit: εἰ δὲ καὶ οἷός τέ ἐστιν ἅπαντα τὸν βίον αὐτοῦ ἀποδόμενος ῥύσασθαι αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀγίους) ἐκ

Viele Frauen, durch die göttliche Gnade stark gemacht, haben viele <sup>3</sup> tapfere Taten vollbracht. Die selige Judith erbat sich, als ihre Vater- <sup>4</sup> stadt belagert wurde, von den Aeltesten die Erlaubnis, ins Lager der Fremden gehen zu dürfen. Freiwillig begab sie sich in die Gefahr, <sup>5</sup> ging hinaus, von Liebe zu ihrer Vaterstadt und ihrem Volke (getrieben), das belagert wurde, und der Herr übergab den Holofernes in die Hand eines Weibes. Nicht minder begab sich auch die im Glauben voll- <sup>6</sup> kommene Esther in Gefahr, um die zwölf Stämme Israels, die in äußerster Not waren, zu retten. Denn durch ihr Fasten und ihre Demütigung erweichte sie den allsehenden Herrn, den Gott der Aeonen. Er sah die Demut ihrer Seele und rettete das Volk, um deswillen sie sich in Gefahr begab.

Deshalb wollen auch wir für die, welche sich eines Vergehens <sup>56</sup> schuldig gemacht haben, beten, es möge ihnen Sanftmut und Demut gegeben werden, auf daß sie nachgeben, nicht uns, sondern dem Willen Gottes. So wird es nämlich für sie fruchtbar und vollkommen sein, wenn wir (ihrer) vor Gott und den Heiligen Erwähnung tun. Laßt <sup>2</sup>

τοῦ δεσμωτηρίου, μακάριος ἔσται καὶ φίλος τοῦ Χριστοῦ. ■ Sogar die schwachen Frauen, vgl. 6 2 und das dort Bemerkte. Beachte auch die Rhetorik: γυναῖκες . . . ἀνδρεία. 4 f. Vgl. Judith 8—13. Unsere Stelle ist die älteste Beziehung auf das wohl in der Makkabäerzeit entstandene Buch, vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III <sup>3</sup> 171. Die Stadt ist Bethulia. ἐν χειρὶ θηλείας ist wörtliche Anspielung, vgl. Judith 13 <sup>15</sup> ἐπάταξεν αὐτὸν ὁ κύριος ἐν χειρὶ θηλείας vgl. auch 16 5 ἡθέτησεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ θηλείας. 6 ἦττον ist mit allen Zeugen gegen A ἦττονι zu lesen. Zur Sache vgl. Esther 7—9, zum Fasten vgl. 4 16. Zu δωδεκάφυλον vgl. Act 26 7, Protev. Jacob. 1, vgl. auch δωδεκάσκηπτρον I Clem. 31 4. παντεπόπτης kehrt 64 1 wieder, vgl. auch 59 3; in LXX und NT fehlt das Wort, vgl. aber Polyc. Phil. 7 2 Clem. Hom. IV 14 und 23, V 27, VIII 19, Sinnparallelen sind im AT nicht selten, vgl. auch Luc 1 48. Das Wort ist aber in den Zauberpapyri mehrfach nachgewiesen, vgl. Schermann, Griech. Zauberpapyri 1909, S. 28 f., und Sinnparallelen sind auch sonst im Hellenismus zahlreich. Zu θεὸς τῶν αἰώνων vgl. 35 3. ὧν χάριν Plural nach dem Sinne, wie auch 53 2 οὕς. — **LVI** Zucht anzunehmen, ist jedem heilsam; fürbittend wollen wir flehen, die Sünder möchten sich unter Gottes Willen beugen. 1 Wie τινι beweist, bezieht sich das Versprechen der Fürbitte nicht auf die korinthischen Sünder im Besonderen, sondern ganz allgemein auf alle Uebertreter. Die μνεία πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀγίους (d. h. die Christen vgl. Exc. zu Rm 15 2; im Handb. III <sup>2</sup>) erfolgt im Gottesdienst vor der versammelten Gemeinde und zwar in der Liturgie der Gemeinde. Dort wird für die Bekehrung des Sünders und für Gottes Gnade gebetet; wie, das zeigt der Brief gleich nachher, vgl. 59 2. 4. In dies Gebet sollen natürlich auch die Gegner in Korinth eingeschlossen sein. Nicht aber scheint nach dem Wortlaute die Art von Fürbitte gemeint, die dem reuigen Sünder nach der Exhomologese zuteil wird (vgl. Tert. de poenit. 9 und Anonymus bei Euseb. V 28 12), denn Buße haben die Gegner noch nicht getan. Daß die Worte des Briefes göttlichen, nicht menschlichen Willen verkünden, sagt auch 59 1. ἔγκαρπος καὶ τελεία vgl. auch 44 5, beachte auch die Rhetorik: ἐπιείκεια . . . εἴξει. 2 παιδεία ist das Stichwort, das bis 57 1 durch-



- uns Züchtigung annehmen, über die niemand unmutig werden darf, Geliebte. Die Ermahnung, die wir einander zuteil werden lassen, ist gut und sehr nützlich. Denn sie verbindet uns mit dem Willen Gottes.
- 3 Denn so spricht das heilige Wort: »Der Herr züchtigte mich wohl, 4 »aber er übergab mich nicht dem Tode. Denn welchen der Herr lieb »hat, den züchtigt er, er straft jedes Kind, an dem er Wohlgefallen 5 »hat«. »Der Gerechte wird mich in Erbarmen züchtigen«, heißt es, »und »wird mich überführen, aber das Oel der Sünder möge nicht mein 6 »Haupt salben«. Und wiederum heißt es: »Selig der Mensch, den der »Herr straft, der Züchtigung des Allmächtigen weigere dich nicht. 7 »Denn er macht Schmerzen und stellt wieder her. Er schlug und 8 »seine Hände heilten. Sechsmal wird er dich aus Trübsal erretten, 9 »und in der siebenten wird dich kein Uebel rühren. Bei Hungersnot »wird er dich vom Tode retten, im Kriege dich aus des Schwertes 10 »Hand lösen. Und vor der Geißel der Zunge wird er dich verbergen, »und nicht sollst du dich fürchten vor den Uebeln, welche kommen. 11 »Ueber Frevler und Sünder wirst du spotten, und vor den wilden 12 »Tieren wirst du dich nicht fürchten, denn die wilden Tiere werden 13 »Frieden mit dir halten. Dann wirst du erfahren, daß dein Haus Frie- »den haben wird, und daß die Behausung deiner Hütte nicht Mangel 14 »haben soll. Und du wirst erfahren, daß dein Same zahlreich wird 15 »und deine Kinder wie das Kraut des Feldes. Du wirst ins Grab »kommen wie reifes Korn, das zu seiner Zeit geschnitten wird oder »wie ein Haufen auf der Tenne, der zur rechten Stunde eingeführt wird.« 16 Ihr seht, Geliebte, ein wie großer Schutz für die vorhanden ist, die vom Herrn gezüchtigt werden. Als guter Vater züchtigt er, damit wir durch seine heilige Züchtigung Erbarmung finden.
- 57 Ihr also, die ihr den Zwist angefangen habt, unterwerft euch den Presbytern, nehmet Züchtigung zur Buße an, und beugt die Knie

geht, vgl. 2. 3. 4. 5. (6.) 16. 57 1; es ist die göttliche Erziehung, zu der die Mahnung der Menschen den Weg bereiten soll; das Ziel der Erziehung ist Beugung unter den Willen Gottes. 3—15 Die Notwendigkeit und Herrlichkeit der göttlichen Erziehung wird mit drei Anführungen belegt, die durch die Anführungsformeln in 3. 5. 6 voneinander getrennt werden. 3 und 4 Die erste Anführung ist zusammengesetzt, zu 3 vgl. Ps 117 18, zu 4 Prov 3 12, beides wörtlich. Zur Anführungsformel vgl. 13 3. 5 vgl. Ps 140 5 wörtlich. 6—15 vgl. Job 5 17—26, auch fast wörtlich mit unserm LXX-texte übereinstimmend. Die Anführung preist die Herrlichkeit und den Nutzen der göttlichen Zucht. Das Wort παιδεία kommt hier nicht vor, aber das sinnverwandte ἐλέγχειν und νοθεύειν. 14 παμβότανον scheint Hapaxlegomenon zu sein. 16 ὑπερασπισμός kommt öfters in LXX vor, vgl. zu 45 7 ὑπερασπιστής. LVIII f.: Tut Buße, ihr Häupter des Streites, und ordnet euch Gott unter; Wehe dem, der Gott ungehorsam ist, Heil dem, der sich ihm unterwirft. Endlich werden die Gegner unmittelbar angeredet, die Anknüpfung an das Vorhergehende ist eng und gut, der Brief erreicht sachlich hier seinen Abschluß. 1 ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις vgl. I Petr 5 5 ὑποτάγητε πρεσβυτέροις. Mit παιδεύ-

eures Herzens. Lernt euch unterordnen, legt ab die prahlerische und stolze Frechheit eurer Zunge. Denn es ist besser für euch, in der Herde Christi gering aber auserwählt gefunden zu werden, als mit übermäßigem Großtun von der Hoffnung, die er gibt, ausgeschlossen zu werden. Denn also spricht die allherrliche Weisheit: »Sieh, ich will euch heraussagen ein Wort meines Hauches, lehren will ich euch meine Rede. Weil ich rief und ihr nicht darauf hörtet, und Worte darbott und ihr nicht darauf achtetet, vielmehr meinen Rat nicht befolgtet und meinen Mahnungen nicht gehorchtet: deswegen will auch ich zu eurem Untergange lachen, mich freuen, wenn auf euch das Verderben kommt, und wenn plötzlich über euch Verwirrung einbricht, und euer Untergang da ist wie ein Ungewitter, oder wenn Not und Belagerung über euch kommt. Dann werdet ihr mich anrufen, und ich werde euch nicht erhören. Frevler werden mich suchen und nicht finden. Denn sie haben Weisheit gehaßt und die Furcht des Herrn nicht angenommen, wollten auch nicht auf meinen Rat achten und verspotteten meine Zurechtweisung. Deswegen sollen sie die Früchte ihres Wandels essen und sollen satt werden von ihrem Frevel. Denn darum weil sie Unmündige vergewaltigt haben, sollen sie erschlagen werden, und das Gericht soll die Gottlosen erwürgen. Wer aber auf mich hört, wird guten Mutes auf Hoffnung zelten und wird ohne

ῥητε knüpft der Verf. an das Vorhergehende an; diese Art der Verklammerung war im Briefe oft zu beobachten. κάμπαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας, das kühne Bild kehrt wieder im Gebet des Manasse (LXX ed. Swete Bd. III 824—826), v. 11: καὶ νῦν κλίνω γόνα καρδίας. I Clem. kann sehr wohl von diesem Apokryphon abhängig sein, das einwandfrei freilich erst Const. Apost. II 22 bezeugt ist. Das Manassegebet ist vielleicht schon in der Makkabäerzeit entstanden, und seinem Inhalte nach ist es ein Bußgebet, so daß seine Verwendung hier sich wohl empfahl. Vgl. aber ähnliche Bilder auch sonst in I Clem.: 28 τὰ πλάτη τῆς καρδίας, 193 τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς, 362 und 593 οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας. 2 Die Gegner sind also wortgewandt und darin offenbar den Presbytern überlegen. Die prahlende Zunge ist Gott verhaßt, sagt das AT oft, vgl. aber auch Soph. Antig. 127 f.: Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους ὑπερεχθαίρει. Zu πρίμνιον τοῦ Χριστοῦ vgl. 161 443 542, zu δοκοῦντες vgl. Gal 22. e. 9. 3—7, eine schwere Drohung gegen die Unbußfertigen, Prov 123—33, fast wörtlich mit unserer LXX übereinstimmend. 3 Das Spruchbuch wird bei den frühchristlichen Schriftstellern gern ἡ πανάρετος σοφία genannt, vgl. das ausdrückliche Zeugnis des Euseb. K.G. IV 229: οὐ μόνος δὲ οὗτος (nämlich Hegesipp) καὶ Εἰρηναῖος δὲ καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον Σοφίαν τὰς Σολομῶνος Παροιμίας ἐκάλουν. Die Bezeichnung kommt wohl aus dem Judentum, wo חכמה als Titel des Buches bei den Rabbinen bezeugt ist, und sie erklärt sich aus der führenden Stelle, die die hypostasierte Weisheit gleich am Eingange des Buches und dann wieder 822 ff. einnimmt, vgl. unmittelbar vor unserer Anführung Prov 120, das Ich in 123—33 ist die Weisheit. Das epitheton ornans πανάρετος ist zuerst an unserer Stelle bezeugt. Am Ende von ε setzt in A durch Ausfall eines Blattes eine größere Lücke ein, die bis 63 Schluß reicht, vgl. oben S. 41. In 7 ist πεπορθῶς hinter ἐλπίδι von LKS bezeugt gegen H.

- 58 »Furcht Ruhe haben vor allem Uebel.« Laßt uns also seinem heiligen und herrlichen Namen gehorsam sein und uns vor den Drohungen hüten, die die Weisheit wider die Ungehorsamen ausgesprochen hat, damit wir voll guter Zuversicht auf seinen heiligen und herrlichen
- 2 Namen zelten. Nehmt unsern Rat an, und es soll euch nicht gereuen. Denn so wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist, der Glaube und die Hoffnung der Erwählten: wer sonder Wanken, demütig, mit ausdauernder Sanftmut die von Gott gegebenen Forderungen und Gebote ausführt, der wird eingeordnet und eingerechnet sein in die Zahl der durch Jesus Christus Geretteten, durch den Ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.
- 59 Wenn aber einige den (Mahnworten), die von Ihm durch uns gesprochen werden, ungehorsam sind, so mögen sie erkennen, daß sie
- 2 sich in Uebertretung und nicht geringe Gefahr stürzen werden. Wir aber werden an dieser Sünde unschuldig sein und werden beten mit anhaltendem Bitten und Flehen, daß der Schöpfer des Alls die gezählte Schar seiner Auserwählten auf der ganzen Welt durch seinen geliebten Knecht Jesus Christus unversehrt erhalten möge, durch den er uns berufen hat von der Finsternis zum Licht, von der Unkenntnis zur Erkenntnis der Herrlichkeit seines Namens,

der es mit LXX ausläßt; daß es hineingehört, beweist auch 581: κατασκηνώσωμεν πεποιθότες. **LVIII** 1 ἀγίῳ mit LS gegen H παναγίῳ; K ist unsicher; die gleiche Gruppierung spricht auch nachher für ὅσιον statt ὁσιώτατον. Zum Eingang ὑπακούσωμεν κτλ. vgl. 91, zu φυγόντες κτλ. vgl. 301. σοφία, ohne πανάρετος, wird das Buch auch öfters genannt, vgl. Justin dial. 129<sub>3</sub>, Melito bei Eus. K.G. IV 26<sub>14</sub> Clem. Al. öfters. κατασκηνώσωμεν πεποιθότες nimmt 577 wieder auf. 2 ἀμεταμέλητα: zum Wort vgl. gleich nachher ἀμεταμέλητος und weiter 27 544, zum Plural oben 476. Das zweite ζῆ ist vielleicht mit L Basil. (der De spiritu sancto 29 die Stelle anführt) und anscheinend K gegen HS zu tilgen. Die Worte ἡ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν sind wohl Apposition zum Vorhergehenden; zur trinitarischen Formel vgl. zu 466. — ταπεινοφροσύνη und ἐπεικεία werden auch 303 561 nebeneinander gestellt, zu ἐκτενοῦς ἐπεικείας vgl. 622, zu δικαιώματα καὶ προστάγματα vgl. 28, zu ἐλλόγιμος 443 572 623, zum ἀριθμὸς τῶν σωζομένων 24 354 592. Zu ἐλλόγιμος εἰς τὸν ἀριθμὸν ist Plato Phileb. 17 E Parallele: οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐν ἀριθμῷ. **LIX—LXI** Das feierliche Schlußgebet. **LIX** 1 f. leiten zum Gebet über. In 1 beachte wieder das starke Selbstbewußtsein der den Brief sendenden Gemeinde, vgl. oben 561 und nachher 62 und 632. ὑπ' αὐτοῦ = von Gott. παράπτωσις ist ein hellenistisches Wort, mehrfach bei Polybios zu belegen, XV 23, 5, XVI 20, 5 u. a., in LXX nur Jer 22<sub>21</sub>, in der frühchristlichen Literatur nur hier und Justin dial. 1413 f. Zu lesen ist ἐνδύσουσιν mit HSK gegen L ἐνδύσουσιν (*se tradent*). 2 Zu ἐκτενῆ vgl. 582 und zu 348. Die Ueberleitung zum Gebete ist wohl gelungen. Soeben war von der gemeinsamen Hoffnung und von der großen Gefahr des Ungehorsams geredet worden, nun schließt sich daran, in der 1. Person Plural, den Schreiber und die sendende Gemeinde einschließend, das Gebet, die Gefahr möge nicht zur Wirklichkeit werden und keiner der Erwählten, weder zu Rom noch zu Korinth noch in der



ganzen Welt möge aus der Zahl der Ausersehenen ausfallen. Aber trotzdem die Ueberleitung so gut hier hineinpaßt, ist sie von Clemens nicht frei entworfen, sondern von ihm übernommen worden: am Eingang des römischen Gemeindegebietes stand eine Aufforderung zur innigen Bitte an den allmächtigen Gott durch Jesus Christus; die Bitte erging für die Gemeinde und für die ganze Christenheit, und ihr Inhalt war, Gott möge die Seinen retten und bewahren. In der großen Liturgie der Apostolischen Constitutionen VIII heißt es 10<sup>19-22</sup> ὑπὲρ ἀλλήλων δεηθῶμεν, ὅπως ὁ κύριος διατηρήσῃ ἡμᾶς καὶ φυλάξῃ τῇ αὐτοῦ χάριτι εἰς τέλος καὶ ῥύσῃται ἡμᾶς τοῦ πονηροῦ . . καὶ σῶσῃ εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον. ὑπὲρ πάσης ψυχῆς Χριστιανῆς δεηθῶμεν. . . δεηθέντες ἐκτενῶς ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραδώμεθα und daran schließt sich ein Gebetsstück (11 f.), das enge Berührung mit I Clem. 59<sup>3</sup> zeigt; vgl. dann noch VIII 22<sup>3</sup> (Weihegebet für den Anagnosten): ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ . . τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν σου διαφυλάττων. Wir haben also eine Ueberlieferung der Gemeindeliturgie zu erkennen, die hier wie dort vorliegt. — Auch die archaische Bezeichnung Jesu als des παῖς θεοῦ zeigt deutlich, daß hier die Liturgie einsetzt, vgl. den wiederholten Gebrauch des Titels unten in 3 und 4, ferner Did. 9<sup>2</sup> f. 10<sup>2</sup> f. in den Abendmahlsgebeten, auch Act 4<sup>27.30</sup> u. a. St. (noch mehr Material bei Bousset, Kyrios Christos 68). Licht und Erkenntnis sind die beiden aufs Engste miteinander verwandten Güter, die Jesus Christus nach des Vaters Willen beschert hat, die ζωή, das andere große Heilsgut, das oft mit der Gnosis verknüpft ist, wird hier nicht genannt, vgl. aber 35<sup>2</sup> und φῶς noch in 36<sup>2</sup>. Den Stimmungswert von Licht und Erkenntnis kann man sich gut an II Clem. 1 klar machen, bekannt ist auch der Gebrauch von Licht (Erkenntnis) und Leben im Johannesevangelium; vgl. noch P. Wetter, Phos 1915. Gegenstand der beseligenden Erkenntnis ist die Herrlichkeit des durch Christus geoffenbarten Namens Gottes, des Einzigen, wie gleich im folgenden gezeigt wird: 3.

Das GEBET, das 59<sup>3</sup>–61<sup>3</sup> geboten wird und schon in 59<sup>2</sup> beginnt, ist einer der wertvollsten Teile des ganzen Briefes, überhaupt ein besonders kostbares Stück der ganzen urchristlichen Literatur. Allgemein zugestanden ist, daß es der römischen Gemeindeliturgie entnommen ist. Das kann man dem Inhalte sowohl wie dem Stile der Ausführungen entnehmen. Dabei liegt die Sache aber nicht so, als ob Clemens nun bis aufs Wort genau das Gebet der römischen Gemeinde, wie es jeweils am Sonntage im Gottesdienste gebetet wurde, seinem Briefe anfügte. Wir wissen nicht einmal, wie weit dieser Text damals, am Ende des 1. Jhrh. bereits feststand. Noch 60 Jahre später zeigen die Worte Justins apol. I 67<sup>5</sup>, daß nicht einmal die Liturgie der eucharistischen Feier wortwörtlich feststand: ὁ προστῶς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ (vgl. Did. 10<sup>6</sup>!) ἀναπέμπει. Aber sicher ist, daß von der Art und dem Stile des vorliegenden Stückes die Gebetsliturgie war, die in Rom im sonntäglichen Gottesdienste ihre feste Stelle hatte, und zwar, wie wieder Justin beweist, nach der Predigt: ἔπειτα (nämlich nach der νοῦθεσία des Vorstehers) ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν (ebda.). So etwa wie es Clemens gewohnt war, im Gottesdienste vor der versammelten Gemeinde zu beten, kommen ihm jetzt die Worte in die Feder, wo er an die korinthische Gemeinde schreibt, ohne daß er wörtlich genau einer Vorlage folgt. Der Grund, warum er in so breiter Ausführung hier mit dem Gebete schließt, ist nicht der, daß er etwa den Korinthern nach all den guten Mahnungen des Voranstehenden nun auch noch ein Beispiel rechten, Gott wohlgefälligen Gebetes geben wollte. Denn man kann doch unmöglich annehmen, daß die Korinther nicht auch ihre eigene liturgische Ueberlieferung hatten, und daß nicht auch bei ihnen Männer waren, dies Gebet richtig vorzubringen. Davon, daß Clemens

das Gebet als eine feste heilige Formel ansah, die wortwörtlich herzusagen war, kann keine Rede sein. Zudem müßte, wenn die Römer den Korinthern ihr Gemeindegebet als Vorlage mitteilten, dies irgendwie im Briefe selber, im Zusammenhange von 59–61, ausgesprochen sein. So wird der Grund für die liturgische Krönung des Briefes wohl in folgenden Ueberlegungen zu finden sein: das Schreiben ist an seinen Schluß gekommen, in langen Ausführungen, von deren Vollständigkeit der Verf. selber ein deutliches Bewußtsein hat (62), ist das Vorbild echten christlichen Wandels gezeichnet worden. Jetzt muß das Ganze einen klingenden, reichen, auch zum Herzen gehenden Abschluß erhalten. Da kommen dem Clemens, der von den Sonntagsfeiern seiner Gemeinde her gewohnt ist, das Gebet an die Ansprache, die Predigt, zu schließen, der schon 56<sup>1</sup> und 59<sup>2</sup> im Geiste beim Fürbittengebet der Gemeinde ist, die Sätze der Liturgie, ihr Lobpreis Gottes und ihr Bittgebet, in den Sinn und in ihren breiten, vertrauten Gang läßt er den Strom seiner Rede ausfließen. Er hat ja in dem Briefe gepredigt und er will und weiß, daß das Schreiben im Gottesdienste vor der versammelten Gemeinde verlesen werden soll. Aus den Worten des Dionysius von Korinth bei Euseb. (Kirchengeschichte IV 23 n) erfahren wir ja auch, daß die Korinther dem römischen Schreiben Aufnahme in den Kreis der kirchlichen Leseschriften gegeben haben, und daß sie sich noch Jahrzehnte lang gelegentlich im Gottesdienste an seiner Vorlesung erbaut haben. — Der Inhalt und Aufbau des Gebetes ist folgender: nach der Ueberleitung (59<sup>2</sup>) kommt eine Ausführung, die den Preis Gottes enthält, eine feierliche Häufung von Prädikationen (59<sup>3</sup>), an die sich das erste Bittgebet (59<sup>4</sup>) anschließt, das für allerlei Nöte und Notleidende um Hilfe fleht; es folgt ein neuer Lobpreis Gottes (60<sup>1</sup>) mit daran angeschlossener Bitte um Sündenvergebung (60<sup>2</sup>); daran fügt sich das Gebet um Frieden und allgemeine Wohlfahrt (60<sup>3</sup> f.) und endlich eine ausgedehnte Fürbitte für die Obrigkeit (61<sup>1</sup> f.). Das Ganze schließt mit feierlicher Preis- und Dankformel (61<sup>3</sup>). — In der Form ist der Parallelismus und die Antithese der kurzen Glieder zu beachten, weiter die vielen gleichen Anfänge der Kola und die Reime und Gleichklänge ihrer Schlüsse. Die Entlehnungen der Gedanken sind zahlreich, die Originalität des Ganzen nicht eben groß, was aber gar nicht verwunderlich ist. Neue Töne im Gebet anzuschlagen, ist nur den Größten gegeben, die übrigen trägt der Strom der Ueberlieferung. Und die Ueberlieferung, aus der unser Gebet, und die Gemeindeliturgie überhaupt gequollen ist, ist reich und alt. Christliche Gebetsüberlieferung, die Sprache der LXX, gelegentlich auch Anklänge an christliche Schriften, weiter zeitgenössische jüdische Liturgie und endlich die religiöse Sprache des Hellenismus lassen sich in den Kapiteln erkennen. Eine saubere Trennung der einzelnen Bestandteile ist nicht möglich, es ist alles zu sehr ineinander geschlungen. Aber der Einschlag der LXX hebt sich stark heraus, und er ist an einer Reihe von Stellen unverkennbar. — Die in I Clem. 59–61 und an andern Stellen des Briefes (20; 33) faßbare Liturgie der altrömischen Gemeinde ist auch in späteren Liturgien der griechischen Kirche zu erkennen, wo verwandte liturgische Tradition vorliegt. Vor allem kommt auch hier wieder die Liturgie im VIII Buche der Apostolischen Constitutionen in Betracht. Grundlegend für die Fragen der clementinischen Liturgie ist die Untersuchung von Drews (vgl. oben S. 76). Die Liturgie des VIII Buches der Apostolischen Constitutionen bei Lietzmann Kl. Texte 61 und der Text des ganzen Buches bei F. X. Funk *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1905; die alten Liturgien der griechischen Kirche bei C. A. Swainson, *The Greek Liturgies*, Cambridge 1884, und F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I* Oxford 1896; eine sehr nützliche Uebersetzung der griechischen Liturgien in der Bibliothek der Kirchenväter Bd. 5: *Griechische Liturgien* übers. von R. Storf, mit Einleitungen versehen von Th. Schermann, Kempten und München 1912, dort auch viele Literaturangaben. Zum Clemensgebete vgl. dann noch E. v. d. Goltz, Das

daß wir auf deinen Namen hoffen, der allem Geschaffenen das Leben gab, der du die Augen unseres Herzens aufgeschlossen hast, daß wir dich erkennen den einzigen Höchsten unter Höchsten, Heiligen unter Heiligen ruhend, der den Stolz der Prahler demütigt, der die Anschläge der Heiden zu Schanden macht, der die Demütigen erhebt und die Erhabenen demütigt, der reich macht und arm macht, der tötet und erhält und Leben schafft, den einzigen Wohltäter der Geister, und den Gott alles Fleisches. Der hineinspäht in die Unterwelt, der die Werke der Menschen erforscht, den Helfer der Gefährdeten, den Retter der Verzweifelten, den Schöpfer und Aufseher jeglichen Geistes; der du viel machst die Völker auf der Erde und aus allen jene auswählt hast, die dich lieben, durch Jesus Christus, deinen geliebten

Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 196—207 und Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I Clemensbriefe (TU 34, 2 b) Leipzig 1909.

3 Der Text des Einganges steht in der Ueberlieferung sicher. Weder ist mit Bryennios oder Lightfoot vor ἐλπίζειν ein δὸς ἡμῖν, κύριε, oder etwas Aehnliches einzuschieben noch ist ἀνοίξας in ἀνοίξον mit Hilgenfeld zu verbessern. Ein Anakoluth liegt freilich vor, wie ἀνοίξας und die 2. Pers. des Pronomens statt αὐτοῦ, αὐτόν beweisen. Grund für den Anakoluth ist, daß in überlieferten Text eingelenkt und nicht frei entworfen wird. ἀρχέγονον muß, weil es deutlich aktiven Sinn hat, Paroxytonon sein, obwohl C, für den ganzen Zusammenhang der einzige griechische Zeuge, ἀρχέγονον liest. Das Wort ist aus der Philosophen- und Theologensprache herübergenommen, vgl. vor allem Pseudoaristoteles de mundo 6 (v. Wilamowitz, Griechisches Lesebuch I 2, S. 195<sup>21</sup>): διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν, Papyrus Paris. 174 (C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London, Denkschr. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl. 36 Bd., 1888, S. 44—126) Z. 1459: ἐπικαλοῦμαι χάος ἀρχέγονον ἑρέβος, Damoxenos bei Athenäus III 102 a ἡ φύσις ἀρχέγονον πάσης τέχνης, Irenäus I 1 (im System der Valentinianer) καὶ εἶναι ταύτην πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν Τετρακτὺν . . . καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδοάδα u. a. m. Gottes „Namen“ hat die ganze Schöpfung werden lassen und die Christen hoffen auf diesen „Namen“, vgl. noch Did. 10<sup>3</sup> σὺ δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός σου. — ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας vgl. oben 36<sup>2</sup>, dann Eph 1<sup>18</sup>. Bild und Wort stammen im letzten Grunde aus der Mysteriensprache, wo des Epopten verhüllte Augen geöffnet werden und das Licht schauen; Dieterich, Mithrasliturgie 10<sup>19</sup>: εἰτα ἀνοίξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψει ἀνεργίας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν . . . ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν. Der Erleuchtung Folge und Ziel ist hier die Gottesschau der Verzückten; in unserem Texte, der auch von geistiger Erleuchtung redet, die Gotteserkenntnis. Zu γινώσκειν κτλ. vgl. vor allem Joh 17<sup>3</sup>, zu ὕψιστον κτλ. ist die unmittelbare Vorlage Js 57<sup>15</sup>: ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος, vgl. weiter Apostol. Constit. VIII 11<sup>2</sup>: κύριε παντοκράτορ, ὕψιστε ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, ἅγιε ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενε. Die Worte ἐν ὕψιστοις und ἐν ἁγίοις können neutral gefaßt werden, wie ἐν ὕψιστοις Luc 21<sup>4</sup>, sie können auch als Maskulina gedeutet werden und gehen dann auf die heiligen und hohen Engel, vgl. 34<sup>6</sup>. Ueber ὕψιστος vgl. zu 45<sup>7</sup>; auch in der ersten Berakha der Schmone-esre, des



Achtzehngebetes (Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II<sup>3</sup> 460—463) wird Gott angeredet: מִלְפָּנֶיךָ. (Text bei Staerk, Altjüdische liturgische Gebete, Kl. Texte 58; Uebersetzung der jüdischen Gottesdienstliturgie in ihren Hauptbestandteilen bei Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart, 1916, Rel.-gesch. Volksbücher II Reihe, H. 21 u. 22; das Achtzehngebet auch bei Schürer a. a. O.). Der nun folgende Teil des Gebetes besteht aus einer Reihe kurzer, streng parallel gebauter Glieder. τὸν ταπεινούντα κτλ. vgl. Js 13<sup>11</sup> καὶ ὕβριν ὑπερηφάνων ταπεινώσω, Lc 1<sup>51</sup>, Berakha 12 im Achtzehngebet: *der da . . demüthigt die Uebermüthigen.* τὸν διαλύοντα κτλ. vgl. Ps 32<sup>10</sup> κύριος διασκεδάξει βουλὰς ἐθνῶν ἀθετεῖ δὲ λογισμοὺς λαῶν καὶ ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων. Zu τὸν ποιοῦντα bis ταπεινούντα vgl. Job 5<sup>11</sup> τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος und Js 10<sup>33</sup> καὶ οἱ ὕψηλοι ταπεινωθήσονται, vgl. weiter Ez 21<sup>26</sup> ἐταπεινώσας τὸ ὕψηλόν καὶ ὕψωσας τὸ ταπεινόν, 17<sup>24</sup> I Reg 27 Lc 1<sup>52</sup> 14<sup>11</sup> 18<sup>14</sup> Mt 23<sup>12</sup>. τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα I Reg 27 κύριος πλουτίζει καὶ πτωχίζει Lc 1<sup>53</sup>. Aber auch schon Hesiod sagt von Zeus: ῥέα μὲν γάρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει, ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἀδελον ἀξέει (Werke u. Tage 5 f.) und im Leidener Zauberpapyrus VII 11 (ed. Dieterich Jahrbücher für klass. Philol. XVI. Supplementband, 1888, 747 ff.) wird von den θεοὶ οὐράνιοι ausgesagt: ὃ τῶν ὑπερεχόντων ὑποτάσσεται, ὃ τῶν ὑποτεταγμένων ὕψωται. Im nächsten Gliede schieben LS (gegen HK) vor ζῆν noch καὶ σώζοντα ein, der gut bezeugte Zusatz zerstört indes die Zweigliedrigkeit, die durch den ganzen Abschnitt geht; zum Wortlaut vgl. Deut 32<sup>39</sup> ἐγὼ ἀποκτείνω καὶ ζῆν ποιήσω, auch I Reg 2<sup>8</sup> κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ und IV Reg 57 ὁ θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατώσαι καὶ ζωοποιήσαι; Achtzehngebet 2: *der Tote lebendig macht, . . . der da erhält Lebendige mit Gnade, der da lebendig macht Tote in großer Barmherzigkeit.* μόνον εὐεργέτην κτλ., dazu ist zu vergleichen Num 16<sup>22</sup> und 27<sup>16</sup> θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, auch Job 12<sup>10</sup>: εἰ μὴ ἐν χειρὶ αὐτοῦ ψυχὴ πάντων ζώντων καὶ πνεῦμα παντὸς ἀνθρώπου und Hebr 12<sup>9</sup> Apoc 22<sup>6</sup>; über εὐεργέτης vgl. oben zu 19<sup>2</sup>, und zum Ganzen auch noch 64 Anfang. Die πνεύματα an dieser und an unsrer Stelle sind natürlich die Engel. τὸν ἐπιβλέποντα κτλ. vgl. Sir 16<sup>18</sup> f. ἄβυσσος καὶ γῆ σαλευθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτοῦ, ἅμα τὰ ὄρη καὶ τὰ θεμέλια τῆς γῆς ἐν τῷ ἐπιβλέψει εἰς αὐτὰ τρόμος συνσειούνται. Ps 32<sup>13</sup> ἐξ οὐρανοῦ ἐπέβλεψεν ὁ κύριος, Lc 1<sup>48</sup>; zur Konstruktion ἐν statt εἰς vgl. Blaß-Debrunner, Gram. § 218, auch Radermacher, Gram. S. 116. τὸν ἐπόπτην κτλ. vgl. Esth D 2 (15<sup>5</sup>) τὸν πάντων ἐπόπτην θεόν, II Macc 7<sup>35</sup> τὸν τοῦ παντοκράτορος ἐπόπτου θεοῦ κρίσιν auch 3<sup>39</sup> und III Macc 2<sup>21</sup>. ἐπόπτης aber auch auf hellenistischem Boden Papyrus Leidensis p. VII 26: τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον und vom Kaiser Augustus Αὐτοκράτορα Καίσαρα θεοῦ υἱὸν θεόν Σεβαστόν, πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐπόπτην (Inschriften von Pergamon, hrsg. v. M. Fränkel, n. 381) vgl. Deißmann, Licht vom Osten S. 261, auch Schermann, Griechische Zauberpapyri S. 28 f. — τὸν τῶν κινδυνευόντων κτλ. vgl. Judith 9<sup>11</sup> ταπεινῶν . . θεός, ἐλαττώνων . . βοηθός, ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστής, ἀπηλπισμένων σωτήρ, Psalm. Salom. 16<sup>4</sup> ὁ σωτήρ καὶ ἀντιλήμπτωρ μου, Achtzehngebet 1 *König, Helfer und Hilfreicher und Schild*, Acta Pauli et Theclae 37 in ganz liturgisch klingender Stelle: ἀπηλπισμένοις σκέπη, Passio S. Theodoti Ancyran 21 (Ruinart Acta Martyrum Regensburg 1859, S. 380) *spes desperatorum*. σωτήρ der bekannte, schon öfters behandelte Ausdruck hellenistischer Frömmigkeit, besonders auch des Kaiserkultes, vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur<sup>2</sup>, griechisches Wortregister unter σωτήρ, und Zeitschr. f. nt. Wiss. 5 (1904) 335 ff., Harnack, Reden und Aufsätze I<sup>2</sup> 307—311, Ders., Mission, <sup>3</sup> 115 ff., Lietzmann, Der Weltheiland

Knecht, durch den du uns erzogen, geheiligt, geehrt hast. Wir <sup>4</sup> bitten dich, Herr, sei unser Helfer und nimm dich unser an. Die unter uns in Bedrängnis sind, rette, der Bedrückten erbarme dich, die Gefallenen richte auf, den Betenden zeige dich, die Kranken heile, die Irrenden in deinem Volke führe wieder auf die rechte Bahn. Speise die Hungernden, löse unsere Gefangenen, mache gesund die Kranken, tröste die Kleinmütigen. Erkennen sollen alle Heiden, daß du alleiniger Gott bist und Jesus Christus dein Knecht und wir dein Volk und die

1909 u. a. Die Bezeichnung σωτήρ kommt nur hier im Briefe vor. τὸν παντὸς πνεύματος κτλ. vgl. Zach 12<sup>1</sup> πλάσσων πνεῦμα ἀνθρώπου ἐν αὐτῷ, Am 4<sup>13</sup> κτίζων πνεῦμα, Js 57<sup>16</sup> πνεῦμα γὰρ παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται, καὶ πνοὴν πᾶσαν ἐγὼ ἐποίησα, Job 10<sup>12</sup> ἡ δὲ ἐπισκοπὴ σου ἐφύλαξέν μου τὸ πνεῦμα, Sap 1<sup>6</sup> (von Gott) τῆς καρδίας αὐτοῦ (des Lästerers) ἐπίσκοπος ἀληθείας vgl. auch Hebr 12<sup>9</sup> und I Petr 2<sup>25</sup>. Beispiele für κτίστης und ἐπίσκοπος aus den Zauberpapyri bei Schermann, Griechische Zauberpapyri 29 und 31 f. τὸν πληθύνοντα κτλ. vgl. Gen 48<sup>16</sup> auch Act 17<sup>26</sup>; die Aussage ist selbstverständlich ein Preis Gottes, ἔθνη also nicht absprechend: *Heiden*, sondern universalistisch. Die Christen fühlen sich hergenommen von der Menge aller Völker, die die Erde bewohnen. Der Gedanke kehrt zum Ausgang zurück, vgl. 59<sup>2</sup> und rundet sich damit ab. Zu ἐπαίδευσας vgl. außer 56<sup>16</sup> und 57<sup>1</sup> noch Tit 2<sup>11</sup> f., zu ἡγίασας Joh 17<sup>17</sup> auch I Cor 12, zu ἐτίμησας Joh 12<sup>26</sup> und I Petr 2<sup>6</sup> f. 4 Auf die feierliche lange Anrufung folgt das feierliche, entsprechend lange und auch entsprechend stilisierte Bittgebet; die Zahl der Glieder in 3 und 4 entspricht einander. Den Inhalt der Einzelbitten faßt das erste Glied, das sich auch in der Form von den nachfolgenden abhebt, zusammen, und es gibt damit den Grundton des ganzen Abschnittes an: Hilfe aus den Nöten. Zum Eingang ἀξιούμεν κτλ. vgl. außer Ps 118<sup>114</sup> Judith 9<sup>11</sup>, woher das βοηθός und ἀντιλήπτωρ stammt, noch Apostolische Constitutionen VIII 12<sup>45</sup>: ἐτι ἀξιούμεν σε ὑπὲρ τῆς πόλεως ταύτης καὶ τῶν ἐνοικούντων ὑπὲρ κτλ. (folgen Kranke, Sklaven, Verbannte, Geächtete, Seefahrer und Wanderer) ὅπως πάντων ἐπικουρὸς γένῃ, πάντων βοηθὸς καὶ ἀντιλήπτωρ. Zum folgenden vgl. zunächst die 2. Berakha im Achtzehngebet, die aber nicht die Form der Bitte, sondern des Preises hat: *Du bist Held für ewig, Herr, der Tote lebendig macht, du, reich zu helfen; der da erhält Lebendige mit Gnade, der da lebendig macht Tote in großer Barmherzigkeit, der da stützt Fallende und heilt Kranke und losmacht Gefesselte und erfüllt seine Treue für die im Staube Schlafenden.* Tertullian schildert de oratione 29 die Kraft des Gebetes und verwendet dabei deutlich Ausdrücke einer Liturgie, die mit unserer verwandt sein muß: *Sola est oratio, quae deum vincit; sed Christus eam nihil mali voluit operari, omnem illi virtutem de bono contulit. Itaque nihil novit, nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere revocare, debiles reformare, aegros remediare, daemoniacos expiare, claustra carceris operire, vincula innocentium solvere. eadem diluit delicta, temptationes repellit, persecutiones extinguit, pusillanimos consolatur, magnanimos oblectat, peregrinantes deducit, fluctus mitigat, latrones obstupescit, alit pauperes, regit divites, lapsos erigit, calentes suspendit, stantes continet.* Weiter hat die alexandrinische Liturgie (Markusliturgie) eine Stelle, die unmittelbar an die clementinische Liturgie erinnert (Brightman I S. 131, Swainson S. 48): Λύτρωσαι δεσμίους, ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον, ὀλιγοψυχῶντας παρακάλεσον, πεπλανημένους ἐπίστρεψον, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, πεπτωκότας ἔγειρον,

σαλευομένους στήριξον, νενοσηκότας ἴασαι, πάντας ἀγαγε εἰς τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας, συναφον καὶ αὐτοὺς τῇ ἀγίᾳ σου ποίμνῃ· ἡμᾶς δὲ ῥύσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν, φρουρὸς ἡμῶν καὶ ἀντιλήπτωρ γενόμενος. Ohne Zweifel hängt die Markusliturgie mit unserer Stelle zusammen, aber wie die Verwandschaft zu erklären ist, ist noch ungewiß. Doch war I Clem. 59<sup>4</sup> nicht die unmittelbare Vorlage für die Markusliturgie, vgl. noch Drews S. 44 f. Die Anklänge an die LXX sind in diesem Teile des Gebetes lang nicht so zahlreich wie im Vorhergehenden, was in der Natur der Sache begründet ist: die feierlichen Gottesprädikate wurden aus dem heiligen Buche genommen, die Gebetsbitten selber stammen aus jüngerer Ueberlieferung. Die zehn Bitten gehen überwiegend auf Rettung aus körperlicher Not, einige freilich berücksichtigen auch geistliche Bedrängnis. τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν ist möglichst weit zu fassen: Arme, Bekümmerte, Witwen, Waisen u. a. m. πεπτωκότας vgl. Ps 144<sup>14</sup> ὑποστηρίξει κύριος πάντας τοὺς καταπίπτοντας καὶ ἀνορθοῖ πάντας τοὺς κατερραγμένους, Ps 146<sup>8</sup> κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους. Die Gefallenen sind nicht die geistlich zu Fall gekommenen Christen, für die nachher gebetet wird, sondern die Niedergeworfenen überhaupt. ἐπιφάνηθι: in den Zauberpapyri ist φαίνε und φάνηθι häufig, Schermann S. 38. Die ἀσθενεῖς (so mit LSK gegen das sicher falsche ἀσεβεῖς in H) sind hier die Kranken, die ἀσθενούντες im folgenden die „Schwachen“ in übertragenem Sinne, zum Sprachgebrauch von ἀσθενεῖς vgl. etwa Act 4<sup>9</sup> 5<sup>15</sup> Lc 10<sup>9</sup> u. a. St. Berakha 8 im Achtzehngebet: *Heile uns, Herr, so werden wir geheilt . . . Gepriesen seist du, Ewiger, der da heilt die Kranken seines Volkes Israel.* τοὺς πλανωμένους κτλ., gemeint sind schwache, zweifelnde Brüder; zum Ausdruck vgl. noch Ez 34<sup>16</sup> τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω, Berakha 5 *Bring uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz und bring uns nahe, unser König, deinem Dienste, und führe uns zurück in vollkommener Buße vor dir.* Apostol. Constitut. VIII 10<sup>17</sup>: ὑπὲρ τῶν ἐξω ὄντων καὶ πεπλανημένων δεηθῶμεν, ὅπως ὁ κύριος αὐτοὺς ἐπιστρέψῃ, *Zu χόρτασον κτλ.* vgl. Berakha 9 *sättige uns mit deiner Güte*, auch Lc 1<sup>53</sup> πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν. Zum folgenden Gliede ist die Lage der Christen unter Domitian zu beachten; in Rom und Asien, vielleicht auch in andern Provinzen haben Verfolgungen stattgefunden, Christen sind ins Gefängnis gesetzt, verbannt und in die Bergwerke geschickt worden; die Gemeinde sorgt für ihre Gefangenen und betet für sie vgl. Hebr 13<sup>3</sup> auch 10<sup>34</sup>, weiter aus etwas späterer Zeit Ign. Smyrn. 62, aus der 2. Hälfte des 2. Jhrh. Dionysius von Korinth bei Euseb. IV 23<sup>10</sup> ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχήθεν ἐφοδίων und viele andere Zeugnisse; vgl. noch Apostol. Constitut. VIII 10<sup>15</sup> ὑπὲρ τῶν ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς ὄντων διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. Auch spätere Liturgien haben die Bitte für die Gefangenen und Verbannten noch beibehalten. ἐξανάστησον κτλ., παρακάλεσον κτλ. vgl. I Thess 5<sup>14</sup>; ἀσθενεῖν in übertragener Bedeutung kommt oft vor, vgl. besonders die Paulusbriefe. Zu γνῶτωσαν κτλ. vgl. III Reg 8<sup>60</sup> ὅπως γνῶσιν πάντες οἱ λαοὶ τῆς γῆς ὅτι κύριος ὁ θεὸς αὐτὸς θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι, IV Reg 19<sup>19</sup> γνῶσονται πάσαι αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς ὅτι σὺ κύριος ὁ θεὸς μόνος, Ez 36<sup>23</sup> καὶ γνῶσονται τὰ ἔθνη ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος, vgl. auch Js 37<sup>20</sup> und Joh 17<sup>3</sup>. Zu Jesus dem παῖς θεοῦ vgl. 59<sup>2.3</sup>, ἡμεῖς λαὸς κτλ. vgl. Ps 99<sup>3</sup> γνῶτε ὅτι κύριος, αὐτὸς ἔστιν ὁ θεός, αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς, [ἡμεῖς δὲ] λαὸς αὐτοῦ καὶ πρόβατα τῆς νομῆς αὐτοῦ, vgl. auch Ps 78<sup>13</sup> und 94<sup>7</sup>, dann I Petr 2<sup>25</sup> und Hirt und Herde in Joh 10. Das Gebet kehrt wieder zu dem Gedanken zurück, mit dem es geschlossen hatte, vgl. zur Stelle. **LX 1** setzt mit neuer Anrufung Gottes ein. Der Lobpreis gilt im Wesentlichen dem Schöpfergotte, doch kommen



Schafe deiner Weide. Du hast ja das ewige Wesen der Welt 60 durch das Walten der Kräfte offenbart. Du, Herr, hast die Erde gegründet, der du treu bist in allen Geschlechtern, gerecht in (deinen) Gerichten, wunderbar in Kraft und Herrlichkeit, weise im Schaffen und verständig, das Geschaffene zu erhalten, gut in dem, was gesehen wird, und mild gegen die, die auf dich vertrauen. Barmherziger und Gnädiger, vergib uns unsere Sünden und Verfehlungen und Ver-

daneben auch andere Gedanken zum Ausdrucke. Die Sprache ist wieder stark durch die LXX bestimmt, doch sind die wörtlichen Anführungen nicht so zahlreich wie 59<sup>3</sup>; es sind mehr Anklänge und Berührungen als Herübernahmen. οὐ (γὰρ LS gegen HK) τὴν ἀέναον κτλ., zum Gedanken des in der Schöpfung sich offenbarenden Gottes vgl. bereits Exkurs und Erklärung von 20; von Einzelstellen Rm 1<sup>20</sup> und Pseudoaristoteles, De mundo 6 [Wilamowitz, Griechisches Lesebuch II 196<sup>11</sup>] πάσῃ θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. An unserer Stelle wird nicht unmittelbar gesagt, daß Gott in der Schöpfung geschaut wird, wohl aber daß der ewige, also der ruhende, göttliche Bestand des Weltalls durch die bunte und wechselnde Vielgestaltigkeit der Einzelercheinungen sichtbar wird. Der ganze Gedanke ist viel mehr platonisch-stoisch als urchristlich empfunden. Zum Einzelnen vgl. noch Sap 7<sup>17</sup> αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γινώσκειν ἀψευδῆ, εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων, Platon Timaeus p. 32 C: ἡ τοῦ κόσμου ἕξτασις, Timaeus Locrus 99 D μετὰ δὲ τῶν τῷ κόσμῳ σύστασιν, Diodor. Sicul. I 71 p. 10: κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τοῦ κόσμου σύστασιν u. u. φανεροποιεῖν ist seltenes und spätes Wort. Der Schöpfergott in der Epiklese auch Berakha 1 des Achtzehngebetes (*Gründer des Alls*) und in den Zauberpapyri (Beispiele bei Schermann S. 31). I Clem. 60<sup>1</sup> wird übernommen von Apostol. Constit. VIII 22<sup>1</sup>: ὁ τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων φανεροποιήσας. Zu σύ, κύριε κτλ. vgl. Ps 88<sup>12</sup> f. τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς σὺ ἐθεμελίωσας, τὴν βορρᾶν καὶ θαλάσσης σὺ ἔκτισας, auch sonst in den Ps wird oft die οἰκουμένη und ihre Schöpfung erwähnt. ὁ πιστὸς κτλ. vgl. Deut 7<sup>9</sup> θεὸς πιστὸς ὁ φυλάσσειν διαθήκην καὶ ἔλεος . . . εἰς χιλιάς γενεάς und Ps 144<sup>14</sup> πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Zu δίκαιος κτλ. vgl. Tob 3<sup>2</sup> δίκαιος εἰ, κύριε, . . . καὶ κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις, Ps 118<sup>187</sup> δίκαιος εἰ, κύριε, καὶ εὐθὺς ἡ κρίσις σου, Ps 144<sup>17</sup> δίκαιος κύριος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ u. a. m. vgl. auch den Leidener Zauberpapyrus V 31 (Jahrbücher für klassische Philologie XVI Supplementband 1888, S. 803, 31) ὁ μέγας καὶ ἀρρητος καὶ ὁσιος καὶ δίκαιος . . . δαίμων. Die Verknüpfung πιστὸς καὶ δίκαιος auch I Joh 1<sup>9</sup>. θαυμαστὸς κτλ. vgl. Sir 43<sup>29</sup> f. φοβερὸς κύριος καὶ σφόδρα μέγας καὶ θαυμαστὴ ἡ δυναστεία αὐτοῦ. Zu ὁ σοφὸς κτλ. vgl. den bekannten Preis der Schöpfung in Ps 103, dann 146<sup>5</sup> μέγας ὁ κύριος ἡμῶν, καὶ μεγάλῃ ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ, καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς, zu συνετός κτλ. vgl. Prov 8<sup>25</sup> πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι (ebenso Ps 89<sup>2</sup> in S): die Verknüpfung von σοφὸς und συνετός, aber nicht von Gott gebraucht, vgl. Js 29<sup>14</sup> Dan 1<sup>4</sup> LXX. Im folgenden steht ὁρωμένοις jetzt nach allen Textzeugen fest, und die Verbesserungen früherer Herausgeber, die gemacht wurden, als H noch der einzige Textzeuge war, sind hinfällig. Der Sinn der Doppelaussage ὁ ἀγαθὸς κτλ. καὶ χρηστὸς κτλ. ist: Gott ist gut in den sichtbaren Gaben seiner Schöpfung und er ist milde und gütig in dem, was noch nicht sichtbar ist, auf das aber seine Gläubigen vertrauen. Zum Gedanken: sichtbare und unsichtbare Gabe vgl. schon 35<sup>1—3</sup>, wo aber die Aussage anders

- 2 gehen und Uebertretungen. Rechne keine Sünde deiner Knechte und Mägde an, sondern reinige uns mit der Reinigung deiner Wahrheit, und mach' gerade unsere Schritte, daß wir in Reinheit des Herzens wandeln und tun, was gut und wohlgefällig vor dir und unsern Fürsten ist. Ja Herr, laß dein Angesicht zum Heile in Frieden über uns leuchten, daß wir durch deine starke Hand geschützt und durch deinen erhabenen Arm vor jeder Sünde bewahrt werden, und rette

gerichtet ist als hier, dann Hebr 11 1. Statt *χρηστός* (LSK) liest H *πιστός*. Zu *ἐρώμενα* vgl. Sap 13 1: *ἐκ τῶν ἐρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν* (sc. οἱ ἄνθρωποι) *εἰδέναι τὸν ὄντα*. Zum „guten“ Gott vgl. Ps 72 1 117 1—3 Mc 10 18, *ἀγαθὸς θεὸς* auf heidnischem Boden in koischer Inschrift von Nero gebraucht (Deißmann, Licht vom Osten 260) und *ἀγαθὸς δαίμων* in den Zauberpapyri (Schermann S. 28); *ἀγαθὸς θεός* und *ἀγαθὸς δαίμων* hat aber auf griechischem Boden eine lange Vorgeschichte, die weit über den Hellenismus hinaufreicht; der „milde“ Gott öfters in LXX, z. B. Ps 24 8 99 5 Sap 15 1, vgl. dann Lc 6 35 Rm 2 4 I Petr 2 3 Eph 2 7 Tit 3 4, die *θεοὶ χρηστοί* schon bei Herodot VIII 111. Zu *χρηστός κτλ.* und dem folgenden *ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων* vgl. noch Sir 210 f. *ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεάς καὶ ἴδετε· τίς ἐνεπίστευσεν κυρίῳ καὶ κατησχύνθη; διότι οἰκτρίμων καὶ ἐλεῆμων ὁ κύριος*. Die Verbindung *ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων* öfters in LXX, Ps 85 15 102 8 110 4 111 4 144 8 Joel 2 13 Jona 4 2. Mit *ἄφεσις κτλ.* setzt das eigentliche Gebet ein, das hier und im folgenden Sündenvergebung erfleht. Der Barmherzige und Gnädige, der Gute und Milde vergibt die Sünde, vgl. in den eben angeführten Stellen Sir 2 11 Ps 102 8 die Verbindung von Barmherzigkeit Gottes mit Sündenvergebung. Die Reihe *ἀνομίας κτλ.* ist fallend, geht von den schweren zu den leichten Sünden; beachte außer der Vollzähligkeit auch die Gleichklänge und die Alliterationen der Stelle. Zu der Bitte um Sündenvergebung in andern altchristlichen Liturgiën vgl. Drews, Clementinische Liturgie S. 45. 2 Die Sprache wird hier wieder stärker biblisch; gewisse Anklänge an unser Gebet weist auch Lc 1 68—79 auf, das im Psalmstil gehalten ist. *δοῦλον καὶ παιδικόν*, die ausführliche und feierliche Umständlichkeit der Liturgie zählt beide Geschlechter auf; wir stehen in den kultisch versammelten Gemeinden. An die negative Bitte um Sündenvergebung schließt sich gleich die positive um Heiligung und Kraft zum Guten. Beides ist eng und wesenhaft mit einander verknüpft, kehrt auch in den Liturgiën zu allen Zeiten wieder; vgl. noch die Anweisung des Origenes de oratione 33 (Lommatzsch 17, 293; Koetschau II 401), wo freilich die Ordnung der beiden Stücke umgekehrt wird: *μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεται μοι πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τῶν ἁμαρτάνων ἐπιφερούσης ἕξως δεύτερον δὲ ἄφεσιν τῶν παρεληλυθότων*. Zu *καθάρισον κτλ.* vgl. Joh 17 17 (15 3); zu lesen ist mit den Uebersetzungen *καθαρίσον* gegen *καθαρεῖς* H. Zu *κατεύθυνον κτλ.* vgl. Ps 118 133 *τὰ διαβήματά μου κατεύθυνον κατὰ τὸ λόγιόν σου* auch Ps 39 3 36 23 Prov 20 18; Lc 1 79. *ἐν ὁσιότητι κτλ.* III Reg 9 4 *καὶ σὺ ἐὰν πορευθῇς ἐνώπιον ἐμοῦ καθὼς ἐπορεύθη Δαυεὶδ ὁ πατὴρ σου ἐν ὁσιότητι καρδίας . . . καὶ τοῦ ποιεῖν κατὰ πάντα ἃ ἐνετειλάμην αὐτῷ*, weiter Lc 1 75. Zu *καλὰ καὶ εὐάρεστα* vgl. schon 21 1 (35 5), dann Deut 13 18 *ποιεῖν τὸ ἀρεστὸν καὶ τὸ καλὸν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου* und ähnlich 12 15. Die *ἄρχοντες* sind keine innergemeindliche Obrigkeit, sondern die Träger der Staatsgewalt, vgl. unten zu 60 4. 3 f. Es folgt das Gebet um die Wohlfahrt und den Frieden, sowohl der Christen als der Allgemeinheit. Eine Bezie-

uns vor denen, die uns ungerecht hassen. Gib Einigkeit und Frieden uns und allen, die auf Erden wohnen, wie du sie unsern Vätern gegeben hast, als sie dich heilig in Glauben und Wahrheit anriefen. Laß uns deinem allmächtigen und herrlichen Namen und

hung auf die korinthischen Wirren war hier wie im Vorangehenden bei der Sündenvergebung leicht herzustellen. ἐπίφανον κτλ. ist eine geläufige LXX-wendung, vgl. Num 6 25 im aaronitischen Segen, Ps 30 17 66 1 80 4. 8. 20 118 135 Dan 9 17 Theod., III Macc 6 18, vgl. auch oben 59 4 ἐπιφανήθη. Zu εἰς ἀγαθὰ vgl. Jer 21 10 ἐσθήρικα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν πόλιν ταύτην εἰς κακὰ καὶ οὐκ εἰς ἀγαθὰ (vgl. auch 24 6 Amos 9 4, dann zu εἰς ἀγαθὰ Gen 50 20 Deut 30 9 u. a.). Zu εἰς τὸ σκεπασθῆναι κτλ. vgl. Js 51 16 ὑπὸ τὴν σκιάν τῆς χειρὸς μου σκεπάσω σε, Sap 5 18 τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτούς, καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν (auch 19 8). Die Verbindung χεῖρ κραταιά und βραχίων ὑψηλός ist ein geläufiger LXX-Ausdruck Ex 6 1 Deut 4 34 5 15 7 19 u. a. Jer 39 21 Ez 20 33 f. u. a. Zu ῥύσαι κτλ. vgl. Ps 105 10 καὶ ἔσωσεν αὐτούς ἐκ χειρῶν μισούντων καὶ ἐλυτρώσατο αὐτούς ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ, Ps 17 18 ῥύσεται με ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν καὶ ἐκ τῶν μισούντων με Lc 1 71. Zu μισούντων ἀδίκως vgl. außer Ps 37 20 οἱ μισούντές με ἀδίκως noch Justin apol. I 14 3 ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισούντας πείθειν πειρώμενοι. Das Gebet hier ist nicht ein Gebet für die Feinde im Sinne von Mt 5 44 (Polykarp. Phil. 12 3 Justin a. a. O., Tertull. apolog. 31 *etiam pro inimicis deum orare et persecutoribus nostris bona precari*), sondern um Schutz vor den Feinden. 4 Das Gebet für alle Menschen, wie es hier geübt wird, wird auch gefordert oder vorausgesetzt in I Tim 2 1 Polykarp Phil. 12 2 f., und sehr deutlich, wie hier im allgemeinen Kirchengebete, Justin apol. I 65 1, womit noch dial. 35 8 96 3 133 6 zu vergleichen ist; doch tritt bei Justin nicht so sehr das Gebet um Frieden und Wohlfahrt der Menschen, wie das um ihre Bekehrung heraus. Die Zusammenstellung ὁμόνοια καὶ εἰρήνη auch 20 10 f. (liturgisch), 61 1 65 1. Die πατέρες sind wohl nicht so sehr die Propheten, deren Kämpfe und Beschwerden grade aus den heiligen Büchern zu erkennen waren, als die Patriarchen und andre große Fromme des alten Bundes, also Noah, Abraham und Lot, Jakob und seine Söhne, David und Salomo; zu πατέρας ἡμῶν vgl. das zu 4 8 Bemerkte, vgl. auch 62 2. Hinter αὐτῶν ist mit LSK ὁσίως zu lesen, was H ausläßt. Die Konstruktion, absoluter Genitiv statt Partizipium conjunctum, ist der Koine geläufig, sie liebt es, den Partizipialbestimmungen dadurch mehr Selbständigkeit zu geben, vgl. Mt 1 18 8 1 9 18 18 25 Mc 13 1 Lc 12 36 Act 22 17 II Cor 4 18 u. a. aus den Papyri, Berl. Gr. Urk. IV 1040 19 χαίρω ὅτι μοι ταῦτα ἐποίησας ἐμοῦ μεταμελομένου περὶ μηδενός (ganz wie unsere Stelle), vgl. noch Radermacher, Gram. 170, Blaß-Debrunner § 423, Moulton, Einleitung in die Sprache des NT 114. Auch die Inkonzinnität ὑπάρχουσιν γινόμενους, was HLS bieten (K unbestimmt), ist aus dem Bestreben zu erklären, den Partizipialsatz möglichst herauszuheben, vgl. Act 26 3; weiter war bei Dativkonstruktion eine falsche Beziehung des Partizipiums auf πατέρας nicht ganz ausgeschlossen, auch folgt gleich wieder ein Dativ. Zu ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ vgl. I Tim 2 7. Statt παναρέτω (H), das freilich ein bei Clemens beliebtes Wort ist, lesen LSK anscheinend ἐνδόξῳ; zur Zusammenstellung und zum adjektivischen Gebrauche von παντοκράτωρ vgl. Hermas vis. III 3 5: τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος. Die Worte τοῖς τε ἀρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς sind, wie es die neueren Herausgeber meist tun, an den Schluß von 60 4 zu ziehen, mit LS gegen HK, die mit ihnen den neuen



61 unsern Herrschern und Fürsten auf Erden gehorsam sein. Du, Herr, hast ihnen kraft deiner erhabenen und unsagbaren Macht die Königsgewalt gegeben, auf daß wir der Herrlichkeit und Ehre, die du ihnen

Satz beginnen lassen. Beachtenswert ist, daß das Gebet den Gehorsam gegen die Obrigkeit unmittelbar mit dem gegen Gott verknüpft vgl. aber schon den Schluß von 2. Die *ἄρχοντες* und *ἡγούμενοι* sind der Kaiser und die unter ihm stehende Obrigkeit, vor allem die Legaten und Prokonsuln, die die Provinzen des Reiches verwalten, vgl. schon die *ἡγούμενοι* in 57, dann 32 2 372 f. 515 551. Nicht ausgeschlossen ist, daß neben den Genannten auch noch der Senat unter den Herrschern und Führern einbegriffen ist, aber sicher nicht, in einem stadtrömischen Schreiben, das römische Volk; Material zur Frage noch unten. **LXI** bringt das Gebet für die Obrigkeit in beachtenswerter Ausführlichkeit.

Der Text ist sehr wertvoll; er zeigt uns, daß und wie im frühchristlichen Gemeindegottesdienste FÜR DIE OBRIGKEIT gebetet wurde. Gefordert wird dies Gebet auch an andern etwa gleichzeitigen Stellen I Tim 21 f. Polykarp Phil. 123; I Clem. 61 sehen wir, wie es aussah. An diese drei Stellen, die für die Sitte verschiedener Gemeinden um die Jahrhundertwende etwa Zeugnis ablegen, schließen sich spätere Zeugnisse an: Justin apol. I 173: βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὁμᾶς εἰρεθεῖναι und dann vor allem Tertullian Apolog. 28–32 und 39, vgl. besonders 30 *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus; vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecumque hominis et Caesaris vota sunt — haec ab alio orare non possum quam a quo me scio consecuturum* und 39 *oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis* vgl. auch ad Scapulam 2. „Wir können vor den Bildern des Kaisers nicht opfern, aber wir beten für sein Wohl“, ist eine Antwort, die in den Akten und Berichten über die Christenprozesse öfters zu lesen ist, vgl. Acta Apollonii 6 Acta Cypriani 12 (die Texte bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten \*1913 und v. Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten 1902) Acta Dionysii bei Euseb. VII 118 u. a. m. Die Christen verwarfen den Kaiserkult in jeder Form, selbst in den Namen und in den alltäglichen Redensarten; sie waren sich klar darüber, daß alles dies Dienst der Götzen war. Auf den selbstverständlich erhobenen Vorwurf, sie seien illoyal, verletzten die Ehrfurcht vor dem Kaiser und vor der Majestät des römischen Staates, antworteten sie mit dem Hinweise darauf, daß sie für den Staat und die Kaiser beteten. Gebet aber ist das Opfer der Christen. Diese Gebete gehen, wie I Clem. 61 und I Tim 21 f. zeigen, bis ins I Jhrh. zurück, wahrscheinlich waren sie schon ein Teil der allerältesten heidenchristlichen Gemeindeliturgieen, über deren Anfänge wir so gut wie nichts wissen; vgl. dann noch Rm 131 ff. Tit 31 und I Petr 213–17. Die Sitte nämlich, für den Kaiser zu beten, ist gar nicht erst bei den Christen aufgekommen, sondern sie herrschte schon zuvor bei den Juden, die den Ausweg zeigten, die Ehre Gottes nicht zu verletzen und doch dem Staate die gebührende religiöse Hochachtung zu erweisen. In ihren Synagogen tat man sicher auch Fürbitte für den Kaiser, und im Tempel zu Jerusalem wurden täglich zwei Lämmer und ein Stier für den Kaiser und das römische Volk geopfert, wie vorher schon für die syrischen Könige geopfert worden war, vgl. Handb. zu Rm 131 2. Aufl., Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II\* 302–304. Daß auch in den Mysterienkulten für Kaiser und Obrigkeit gebetet wurde, zeigt für den Isisdienst Apuleius Metamorphos. XI 17 *tunc ex his unus quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens, coetu pastophorum . . velut in contionem vocato, indidem de sublimi suggestu de libro de litteris* (der Text ist nicht ganz in Ordnung) *sausta*

verliehen hast, inne werden und uns ihnen unterordnen, in nichts deinem Willen zuwider. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Beständigkeit, daß sie die Herrschaft, die du ihnen verliehen hast, ohne Fehl führen. Denn du, himmlischer Herr, König der Aeonen,<sup>2</sup> gibst den Menschensöhnen Herrlichkeit und Ehre und Gewalt über das, was auf Erden ist. Richte du, Herr, ihren Sinn nach dem, was gut und wohlgefällig vor dir ist, damit sie in Frieden und Sanftmut

*vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibusque, quae sub imperio mundi nostralis reguntur, renuntiat sermone rituque Graeciensi τῷ πλουαρχεῖν.* Die Worte der Fürbitte von I Clem. 61, die in ihrer Haltung fein und würdig sind, gliedern sich in zwei Gruppen: 1 und 2. Jede verknüpft in der Anordnung, die uns aus dem Vorhergehenden schon bekannt ist, zwei Stücke, erstens die Anrufung mit dem Preise und Ruhme Gottes, hier des Gottes, der die Herrschaft an Menschen verliehen hat, sodann das eigentliche Bittgebet, das in der ersten Reihe um allerlei große irdische Güter fleht, um Gesundheit, Frieden, Eintracht, Beständigkeit, die den Herrschern zuteil werden möchten, und das dann im zweiten Gedanken darum bittet, die Machthaber möchten ihre Gewalt gut und Gott wohlgefällig brauchen. Beachte dann noch den feinen Untergedanken im ersten Abschnitt, der aufrührische Gesinnung bannen und beiseite schieben will, die den Christen bei Bedrückung und Verfolgung kommen könnten, vgl. die staatsfeindliche Stimmung in der etwa gleichzeitig entstandenen Johannesapokalypse. I Clem. sagt, die Christen möchten erkennen, daß die irdische Gewalt von Gott gesetzt ist und Gott gehorsam sich ihr unterordnen. Es ist deutlich die Linie Rm 13 1 ff. I Petr 2 13 ff. (2 13 διὰ τὸν κύριον 2 15 θέλημα τοῦ θεοῦ!), die hier festgehalten wird. Beachte weiter die Feinheit, die Obrigkeiten möchten gerecht, Gott gehorsam und ihm wohlgefällig wandeln. Wenn sie das tun, werden sie selbstverständlich die Christen nicht verfolgen, und die Gemeinde betet damit zugleich für sich selber und umschreibt nochmals die schon vorgebrachte Bitte: rette uns vor denen, die uns ungerecht hassen. Daß der Blick nicht über das römische Weltreich hinausgeht, — dies ist die βασιλεία — ist selbstverständlich: wie der heidnischen, ist auch der christlichen Betrachtung das Imperium eine Verwirklichung des göttlichen Weltzweckes, und die Barbaren im Süden und Norden kommen daneben so wenig in Betracht wie die Parther im Osten. Beachte endlich noch, daß trotz 59 4 jeder Anklang an eine Bitte fehlt wie diese: gib, Herr, daß die Obrigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit komme und christlich werde. Das ist ein Gedanke, der noch dem ganzen II Jhrh. unerschaffbar blieb. Das irdische Reich und das Reich Gottes stehen einander noch schroff und wesenhaft entgegen, das *saeculum* kann der Kaiser nicht entbehren, und Christen können keine Kaiser sein: *et Caesares credidissent super Christo. si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares* (Tertullian, Apolog. 21). Erst im III Jhrh. kommen im Osten die Erzählungen auf von Kaisern, die im Geheimen Christen waren, wie Alexander Severus und Philippus Arabs.

1 βασιλεία = das irdische Königtum, wie es sich im römischen Reiche darstellt, vgl. oben. διὰ τοῦ κράτους σου, es ist vielleicht bedeutsam, daß nicht gesagt wird διὰ τοῦ ὀνόματος σου: durch die Schöpfung (59 3) wird Gott verherrlicht, aber nicht so sehr durch das Römerreich. εὐσταθεῖς, ein spätes Wort, ist von der Ruhe und der Beständigkeit der Herrschaft zu verstehen. ἀπροσκόπως „ohne Fehl“, vielleicht aber auch einfach: „ohne zu wanken“. ■ Der βασιλεὺς τῶν αἰώνων (I Tim 1 17 Tob 13 6. 10) tritt den irdischen Herrschern entgegen, die nicht etwa selber göttlichen Wesens sind, sondern

die Herrschaft, die du ihnen verliehen hast, fromm führen und deiner Gnade teilhaftig werden.

<sup>3</sup> Der du allein imstande bist, dies und noch viel mehr Gutes an uns zu tun, dich preisen wir durch den Hohepriester und Schutzherrn unserer Seelen Jesus Christus, durch welchen dir die Herrlichkeit und Majestät sei jetzt sowohl als von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!

<sup>62</sup> Ueber das, was sich für unsere Religion geziemt, was zu einem tugendhaften Leben für die, die fromm und gerecht wandeln wollen, unumgänglich nötig ist, haben wir euch zur Genüge ausführlich geschrieben, <sup>2</sup> ihr Männer und Brüder. Denn von Glauben und Buße und echter Liebe und Enthaltbarkeit und Mäßigung und Geduld haben wir das Thema erschöpft und haben euch ermahnt, ihr müßtet ehrbar in Gerechtigkeit und Wahrheit und Langmut dem allmächtigen Gotte gefallen, und ohne einander das Böse zu gedenken, in Liebe und Friedfertigkeit mit ausdauernder Sanftmut Eintracht halten, wie ja auch unsere vorher erwähnten Väter durch ihre Demut gegen den Vater und Schöpfergott <sup>3</sup> und gegen alle Menschen wohlgefällig lebten. Und wir haben euch daran um so lieber erinnert, als wir genau wußten, daß wir an gläubige und hochansehnliche Männer schrieben, und solche, die die Worte der

nur υιοι των ανθρώπων. Am Schlusse ist ἴδω κτλ. nicht etwa von der Gnade im Gerichte zu verstehen, sondern von irdischer Begnadigung. **3** Die Phrase ποιεῖν ἀγαθὰ μετὰ τινος zeigt sicher Einfluß von LXX-griechisch vgl. Lc 172 1037, dann II Reg 26 ποιήσω μεθ' ὑμῶν τὸ ἀγαθὸν τοῦτο, Gen 24 12 ποιήσον ἔλεος μετὰ τοῦ κυρίου μου Ἀβραάμ u. a. Jesus Christus als ἀρχιερεὺς vgl. 361. προστάτης ebendort; an beiden Stellen redet die Liturgie. **LXII** und **LXIII** S c h l u ß m a h n u n g e n. Ihr Inhalt ist, die Korinther möchten den Mahnungen und Beispielen, die der ausführliche Brief gebracht habe, gehorchen und zu Frieden und Eintracht zurückkehren. Auch werden die Ueberbringer des Briefes beglaubigt. **LXII** 1 θρησκεῖα ist eigentlich enger als Religion: es ist der Kult, der Gottesdienst, vgl. 457, auch Act 265 Col 2 18 u. a. Zu lesen ist mit H und K ὠφελιμωτάτων εἰς ἐνάρετον βίον κτλ., L und S glätten und übersetzen so als ob dastünde: τοῖς θέλουσιν ἐνάρετον βίον κτλ. Bei der angenommenen Lesart muß διευθύνειν absolut gefaßt werden, oder es ist τὸν βίον dem Sinne nach zu ergänzen. Die Annahme, es sei hinter διευθύνειν etwas ausgefallen (αὐτόν oder βίον, oder τὴν πορείαν αὐτῶν oder τὴν βουλήν αὐτῶν), ist unnötig. ἐπιστέλλειν = schreiben wie 71. Zu dem Selbstzeugnis ἱκανῶς ἐπεστείλαμεν vgl. noch Irenäus III 33, wo vermutlich auf unsere Stelle angespielt wird: ἐπέστειλεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις. **2** Die sechsgliedrige Reihe, die lauter Feminina auf -ς bringt, wirkt rhetorisch, ebenso wie nachher die dreigliedrige. τόπος ist = *Gegenstand, Thema* der Rede und Abhandlung, wie öfters, nicht aber = *Stelle der hlg. Schrift*, wie freilich schon K und S übersetzen und neuere Ausleger erklären. ἀμνησικακῶς vgl. 25; auch den in Korinth Gekränkten wird Versöhnlichkeit angeraten. Zu ἔκτενους ἐπιεικείας vgl. 582. Die πατέρες ἡμῶν sind die Frommen des AT, wie soeben 604, vgl. zu 48. Als Beispiel von Demut sind sie insonderheit 17—19 hingestellt worden. **3** bringt eine leicht verständliche, geläufige captatio. ἐλλογιμωτάτοις wird



göttlichen Lehre durchforscht hätten. Es geziemt sich also, daß <sup>63</sup> wir den vielen herrlichen Beispielen uns zuwenden, unsern Nacken beugen und gehorsam sind, damit wir von dem nichtigen Streite ablassen und zu dem uns in Wahrheit vorgesetzten Ziele ohne irgend einen Tadel gelangen. Denn ihr werdet bei uns Freude und Jubel <sup>2</sup> hervorrufen, wenn ihr dem Gehorsam leistet, was von uns durch den heiligen Geist geschrieben ist, und euren ungerechten, eifersüchtigen Zorn ablegt, der Mahnung gemäß, die wir über Liebe und Eintracht in diesem Briefe an euch richten. Wir senden auch gläubige und ver- <sup>3</sup> ständige Männer mit, die von Jugend an bis zum Alter untadelhaft unter uns gewandelt sind, und die auch Zeugen zwischen euch und uns sein sollen. Dies (alles) aber tun wir, damit ihr erkennt, wie all <sup>4</sup> unsere Sorge darauf gerichtet war und andauernd gerichtet ist, daß ihr rasch zum Frieden kämet.

Im übrigen möge der allsehende Gott, der Herrscher der Geister <sup>64</sup> und Herr alles Fleisches, der den Herrn Jesus Christus erwählt hat und durch ihn uns zu seinem Eigentumsvolke, jeder Seele, die seinen erhabenen und heiligen Namen anruft, Glauben, Furcht, Frieden, Geduld und Langmut, Enthaltensamkeit, Keuschheit, Mäßigkeit verleihen, daß alle seinem Namen wohlgefällig seien durch unsern Hohepriester und Schutzherrn Jesus Christus, durch den ihm Herrlichkeit und Majestät, Macht, Kraft und Ehre sei jetzt sowohl als in alle Ewigkeit! Amen.

mit H zu lesen sein, K ist zweifelhaft, L hat *probatis*, S *doctis*; zum Worte vgl. 58<sup>2</sup>; die Bedeutung „gelehrt“, die S hineinlegt und die das Wort haben kann, würde hier auch gut passen. Zu ἐνεκευφόσιν vgl. 40<sup>1</sup> 45<sup>2</sup> 53<sup>1</sup>. **LXIII** 1 θεμιτόν ist ein gewähltes Wort der Schriftsprache, das in LXX nur einmal (Tob 2<sup>18</sup>), im NT gar nicht, in der übrigen frühchristlichen Literatur nur noch Justin dial. 134<sup>3</sup> und Diognetbrief 6<sup>10</sup> (wenn dieser zur älteren Schicht der christlichen Literatur gehört) vorkommt. Das Wort wird gewöhnlich mit der Negation verbunden, doch vgl. Sextus Empiricus, Adv. grammaticos 81: εἰ θεμιτόν εἰπεῖν. Vgl. auch gleich nachher, in 2, das ebenfalls seltene ἀθέμιτος. Zu τοιούτοις καὶ τοσούτοις vgl. 19<sup>1</sup>. ὑποθεῖναι τὸν τράχηλον anders als Rm 16<sup>4</sup> gebraucht, vgl. noch Sir 51<sup>26</sup> τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιθεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν, auch κάμπτειν und σκληρύνειν τὸν τράχηλον u. a. m. in LXX; Epiktet dissert. IV 1<sup>77</sup> παρέδωκας σαυτὸν δοῦλον, ὑπέθηκας τὸν τράχηλον. In der Wendung τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι liegt ein gezielter Ausdruck vor. Zu τόπος ὑπακοῆς vgl. 7<sup>5</sup>, zu τόπον ἀναπληρῶσαι vgl. I Cor 14<sup>16</sup>, zu σκοπός 19<sup>2</sup>, auch 6<sup>2</sup>. 2 διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος kann auch mit ἐκκόψετε verbunden werden, 59<sup>1</sup> aber empfiehlt die Verknüpfung mit γεγραμμένοις. 3 Die Abgesandten werden 65<sup>1</sup> mit Namen genannt. Gegen das Jahr 100 besaß die römische Gemeinde bereits Männer, die von Jugend an bis zum Alter ihr angehört hatten. Zur Form γίρους vgl. Blaß-Debrunner, Gram. § 47<sup>1</sup> und vor allem Helbing, Gram. d. Septuaginta, I 42. μάρτυρες: sie sollen entscheiden, ob die Korinther auf die Mahnungen der Römer gehört haben oder nicht, vgl. 65<sup>1</sup>. **LXIV** und **LXV** Zwei Schlußvoten und die Beglaubigung der Abgesandten. **LXIV** Im ersten Worte des Satzes setzt A nach

65 Unsere Abgesandten, Claudius Ephebus und Valerius Biton samt Fortunatus, laßt rasch in Frieden mit Freude zu uns zurückkehren, damit sie uns möglichst schnell von dem erwünschten und ersehnten Frieden und der Eintracht melden, auf daß auch wir so rasch wie möglich uns über die gute Ordnung bei euch freuen.

2 Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch und mit allen allüberall, die von Gott durch ihn berufen sind, durch welchen Ihm sei Herrlichkeit, Ehre, Kraft und Majestät, ewige Herrschaft von Ewigkeit her bis in alle Ewigkeit! Amen.

seiner großen Lücke wieder ein. In dem Votum tönt uns wieder die Sprache der Liturgie entgegen, die wir schon aus dem Vorhergehenden kennen. παντεπόπτης vgl. 55 e. δεσπότης τῶν πνευμάτων κτλ. vgl. zu 59 3 εὐεργέτην πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός (Num 16 22). Zu ἐκλεζόμενον κτλ. vgl. den Abschluß von 59 4, dann Lc 23 35 Henoch 40 5 45 3 f. 51 4 53 6 u. a. (vgl. die Register in der Ausgabe von Flemming und Radermacher) „der Auserwählte“ oder „mein Auserwählter“ = der Messias; der ἐκλεκτός ist also ein alter vom Judentum her übernommener messianischer Titel; er wird in der Liturgie verwendet, auch wenn die Christologie nicht mehr adoptianisch ist, vgl. auch den πᾶσι θεοῦ in der Liturgie. Zu ἡμᾶς δι' αὐτοῦ vgl. noch I Cor 8 6 Eph 1 4. λὸς περιούσιος vgl. 29 1 f., der Ausdruck stammt aus LXX, Ex 19 5 23 22 Deut 7 6 14 2 26 18. Das seltene εὐχρέτησις kommt noch Testam. Issachar 4 vor. ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης vgl. 36 1 61 3. **LXV 1** Die 63 3 bereits erwähnte Gesandtschaft ist also dreigliedrig. Die Namen, zwei Doppelnamen und ein einfacher, drei lateinische und zwei griechische, sind zum Teil sehr häufig, zum Teil (Ephebus und Biton) genügend bezeugt. Zu οὖν καὶ vgl. Phil 4 3 μετὰ καὶ Κλήμεντος und Assumptio Mosis bei Clem. Alex. Strom. VI 132. 3 p. 806 εἶδεν δὲ Ἰησοῦς τὴν θείαν ταύτην . . . οὖν καὶ τῷ Χαλέβ. Daß Fortunatus durch die Form der Aufzählung von den andern beiden grundsätzlich abgehoben werde, daß er kein Römer, sondern ein Korinther (I Cor 16 17!) sei, ist wenig wahrscheinlich bei der Form des Satzes: der Mann ist mit den beiden andern von Rom aus gesandt und soll auch wieder dorthin zurückkehren. Zu beachten sind die griechisch-lateinischen Doppelnamen der beiden zuerst genannten Gesandten. Daß es echte Römer sind, ist durch die Namensform ausgeschlossen. Aber die Namen Claudius und Valerius lassen eine Beziehung zu den berühmten gentes: der kaiserlichen (Claudia) und der Valeria erkennen, die sich mit der Claudia in der Ehe des Claudius und der Messalina verband. Unter den Freigelassenen des Claudius und seiner Nachfolger finden sich die Namen Claudius, Claudia und Valerius, Valeria häufig, öfters auf einem Steine. Die beiden Abgesandten werden kaiserliche Freigelassene gewesen sein, und da sie von Jugend an Christen waren (63 3), mögen sie bereits zu denen vom Hause des Kaisers gehört haben, die Phil 4 22 ihre Grüße schicken; vgl. noch Lightfoot I S. 27 f. und Knopf, Nachapostolisches Zeitalter S. 76 f. Beachte die Häufung ἐν τάχει . . θάπτον . . τάχιον. θάπτον neben dem in der Koine alleinherrschenden τάχιον ist sehr auffällig (vgl. aber Martyr. Polyc. 13 1 f.), ὅπως θάπτον ist gewähltes Literargriechisch, neben dem εἰς τὸ τάχιον der Umgangssprache; auch εὐχταίος ist ein feines Wort der Schriftsprache. 2 Beachte das in den Doxologien ungewöhnliche θρόνος αἰώνιος (nachgeahmt Martyr. Polyc. 21) und die schwere Häufung αἰώνιος . . αἰώνων . . αἰῶνας . . αἰώνων mit den langen Silben.



## DER ZWEITE CLEMENSBRIEF

**DIE UEBERLIEFERUNG.** Das Schriftstück ist nur zusammen mit I Clem. erhalten, und zwar griechisch im Codex Alexandrinus (A), dessen Text aber leider in II Clem. 12<sup>s</sup> abbricht, dann in der Jerusalemener Handschrift (H) und syrisch übersetzt in der Cambridger Handschrift (S); vgl. die Einleitung zu I Clem. Die lateinische und koptische Ueberlieferung von I Clem. bietet II Clem. nicht. Die Bezeichnung des Briefes als des zweiten Briefes des Clemens (an die Korinther) läßt sich weit zurückverfolgen. Sie war sicher schon im II Jhrh., vermutlich um 200 vorhanden. Das beweist die Uebereinstimmung der handschriftlichen Ueberlieferung bezüglich des Titels (vgl. vor 1<sup>i</sup> und hinter 20<sup>s</sup>) und das Zeugnis des Eusebius (Kirchengesch. III 38, 4: ἰστέον δ' ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· ὃ μὲν ἐδ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνῶριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μὴδὲ τοῖς ἀρχαίοις αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν (ältestes Testimonium für II Clem., den Eusebius selber nicht gelesen zu haben scheint). In Wahrheit ist es vollständig ausgeschlossen, daß I und II Clem. von einer Hand geschrieben sind. Die Bezeichnung aber des Schriftstückes als II Clem. und seine Verbindung mit I Clem., der sicher von Rom nach Korinth geht, gibt eine Reihe von Problemen auf.

**LITERARISCHER CHARAKTER UND INHALT.** II Clem. ist kein Brief, auch kein fingierter Brief (Epistel), sondern eine Predigt, wie 17<sup>s</sup> und 19<sup>i</sup> aufs deutlichste beweisen, vgl. auch 15<sup>i</sup>. Es ist die älteste christliche Homilie, die wir besitzen. Ihr Inhalt ist dies: 11—27 die überragende Größe der Wohltat Christi, der die Heiden berufen hat. 31—45 der Gegenlohn, den wir ihm dafür leisten können, ist das Bekenntnis zu ihm, nicht mit den Worten, sondern mit der Tat. 51—69 dies Tatbekenntnis besteht darin, daß wir Gott mehr fürchten als die Menschen, die Welt gering schätzen und selbst das Martyrium nicht scheuen. 71—86 groß ist die Mühe des Kampfes, herrlich aber der Lohn; die Taufgnade, die wir erfahren haben, legt auch eine heilige Verpflichtung auf, nämlich die, Buße zu tun und das Fleisch rein zu halten. 91—126 wendet sich, an das Stichwort σάρξ in 84 anknüpfend, gegen gnostische Leugnung der Auferstehung des Fleisches; die Polemik wird aber mit allerlei Paränese (Buße tun) durchflochten. 131—182 nimmt noch einmal die Bußmahnung auf und hält sie bis zum Ende der Predigt fest. Der Bußruf gilt deutlich auch der schon bekehrten Gemeinde. 191—20<sup>s</sup> bringt den Abschluß: auf die Buße wird erneut hingewiesen, die Notwendigkeit des Leidens, aber auch die Größe der künftigen Herrlichkeit hervorgehoben, eine feierliche Doxologie schließt ab.

**VERFASSER, ORT UND ZEIT DER PREDIGT.** Wer der Verfasser ist, wissen wir nicht und werden wir wohl nie wissen. Aus 17<sup>s</sup> und 19<sup>i</sup>, auch aus der ganzen Homilie ist zu schließen, daß er zu den Führenden in der Gemeinde, also zum Klerus, den Presbytern, gehört, denen die Ermahnung der Gemeinde obliegt. Hin-



sichtlich des Entstehungsortes gibt die frühe Verbindung von II Clem. mit I Clem. einen Fingerzeig. In Rom oder Korinth mag die Gemeinde zu suchen sein, in der die Predigt gehalten wurde. Welcher der beiden Gemeinden der Vorzug zu geben ist, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Für Korinth könnte das 71 gebrauchte Bild von den Wettspielen sprechen, vgl. aber die Erklärung der Stelle. Für Abfassung in Rom kann 112–4 geltend gemacht werden, wo unabhängig von I Clem. 23: f. das nämliche apokryphe Zitat wie in dieser römischen Schrift gebracht wird, vgl. die Erklärung, doch ist Kenntnis des betreffenden Apokryphs auch in Korinth möglich. In der römischen Gemeinde indes, in der der Hermas-hirte mit seiner Bußmahnung und seiner eschatologischen Paränese geschrieben ist, kann sehr wohl auch II Clem., der mit dem Hirten in Stimmung und Gedanken eng verwandt ist, entstanden sein. (Ueber den Versuch, II Clem. aus Alexandria zu datieren, vgl. V. Bartlet, Zeitschr. f. nt. Wissensch. 7, 123–135.) Auch die Zeit der Abfassung muß ungefähr die gleiche wie die des Hermasbuches sein. Die Homilie muß vor 150 etwa entstanden sein. Das beweist die Verwendung von apokryphen Evangelienziten (45 52–4 85' 122), der oft wiederholte Hinweis auf die Nähe des Endes, die unentwickelte, stark mythologisierende Spekulation (14). Auch scheint Justin Apol. I 53: f. Bekanntschaft mit II Clem. 2 zu zeigen. Andererseits muß die Gemeinde vor zu großer Weltförmigkeit gewarnt werden, auch vor Zweifeln an der Auferstehung des Leibes, das Martyrium wird empfohlen (51), gnostische Lehre und Lebenshaltung wird öfters bekämpft (5; 91–126), und (eine wichtige Beobachtung) heilige Schriften christlichen Ursprungs treten neben den Kanon der LXX (vgl. 24 142 und die Erklärungen dazu). Ein Ansatz der Predigt etwa 120–150 entspricht den angeführten Beobachtungen am besten.

AUSGABEN: Die erste vollständige Ausgabe, nach Auffindung von H, durch Ph. Bryennios: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, Konstantinopel 1875. — OVGEBHARDT, AHARNACK, THZAHN, Patrum apostolicorum opera I 1<sup>2</sup> 1876. — DIESELBEN, Patrum apostolicorum opera, Ed. minor, 5. Aufl. 1906. — AHLGENFELD, Novum Testamentum extra canonem receptum Heft 1, 2. Aufl. 1876. — JBLIGHTFOOT, The Apostolic Fathers: S. Clement of Rome 2 Bde. 1890. — DERSELBE, The Apostolic Fathers. Revised Texts with short Introductions and English Translations. Edited and completed by J. R. Harmer 1891. — FRXFUNK, Patres Apostolici Bd. I 1901. — DERSELBE, Die apostolischen Väter (Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften, 2. Reihe, H. 1) 2. Aufl. 1906. — Uebersetzung und kurze Erklärung durch HVSCHUBERT bei HENNECKE, Ntliche Apokryphen 1904, S. 172–179, Handbuch zu den Ntlichen Apokryphen 1904, S. 248–255.

LITERATUR: Die betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der altchristlichen Literatur von AHARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius; Teil I (Die Ueberlieferung und der Bestand) 1893, S. 47–49; Teil II (Die Chronologie) Band I 1897, S. 438–450. — GKÜRGER, Geschichte der altchristlichen Litteratur 2. Aufl. 1898, S. 39 f. — HJORDAN, Geschichte der altchristlichen Litteratur 1911, S. 188 f. — OBARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd. I<sup>2</sup> 1913, S. 487–490.

EINZELUNTERSUCHUNGEN: HHAGEMANN, Ueber den zweiten Brief des Klemens von Rom, Theolog. Quartalschrift 43, 1861, S. 509–531. — AHARNACK, Ueber den sogen. zweiten Brief des Clemens an die Korinther, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1, 1877, S. 264–283, 329–364. — THMWEHOFER, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie (Sitzungsberichte d. Wiener Akademie, Philos.-hist. Kl. 143, Abhandl. 17, S. 102–137) 1901. — CTAYLOR, The Homily of Pseudo-Clement, Journal of Philology 28, 1901, 195–208. — FRXFUNK, Der sog. zweite Clemensbrief

(Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 3, S. 261—275) 1907, vgl. schon Theolog. Quartalschrift 84, 1902, 349—364. — RKNOPF, Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe, Zeitschr. f. d. nt. Wissenschaft 3, 1902, S. 266—279. — AFRH.DIPPAULI, Zum sog. zweiten Korintherbrief des Clemens Romanus, Ebda. 4, 1903, S. 321—329. — AHARNACK, Zum Ursprung des sog. zweiten Clemensbriefes Ebda. 6, 1905, S. 67—71. — VBARTLET, The Origin and Date of 2 Clement, Ebda. 7, 1906, S. 123—135. — WSCHÜSSLER, Ist der zweite Clemensbrief ein einheitliches Ganzes? Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, 1907, S. 1—13. — DVÖLTER, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl. 2, 1: Die älteste Predigt aus Rom (der sog. zweite Clemensbrief) Leiden 1908. — HWINDISCH, Taufe und Sünde im ältesten Christentum 1908, S. 329—340. — WPRÄTORIUS, Die Bedeutung der beiden Clemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis, Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, S. 347—363, 501—528.

Kopfleiste: Römische Campagna mit Aqua Claudia.

Die UEBERSCHRIFTEN. A bringt II Clem. hinter I Clem. ohne eigene Ueberschrift, aber in dem alten Inhaltsverzeichnis am Eingange der Handschrift erscheint er als Κλήμεντος ἐπιστολὴ β'. H hat die Ueberschrift: Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β', S: *desselben* (nämlich Clemens, dessen Namen unmittelbar zuvor in der Unterschrift des I Clem. genannt war) *zweiter Brief an die Korinther*.

■ und ■■ Die Größe der Wohltat Christi. 1 Die Anrede ἀδελφοί, gelegentlich durch μου erweitert, geht durch die Predigt durch, nur 19<sub>1</sub> und 20<sub>2</sub> wird auch der weibliche Teil der Zuhörerschaft berücksichtigt. Zur theologia Christi des Einganges und der ganzen Homilie vgl. Harnack, Dogmengeschichte I<sup>4</sup>, 206—210, auch Bousset, Kyrios Christos 303 f. Aus religiösen und praktisch-kultischen Beweggründen macht die Predigt von Christus unbedenklich die höchsten Aussagen, namentlich in den Eingangskapiteln, Christus gehört für sie ohne Abstrich in die göttliche Sphäre hinein, das religiöse Verhältnis steht auf Christus wie auf Gott. II Clem. 1 zeigt auch sehr deutlich, worauf die theologia Christi für die Gläubigen beruht: Christus ist der Weltrichter und der große König, seine Gnadengaben überragen alle nur denkbaren Wohltaten, sein Lohn an die Treuen beim Weltende, die Rettung, ist sicher und unsagbar hoch; also darf man nicht geringer von ihm denken als von Gott. Zu χριστοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν vgl. Act 10<sup>42</sup> II Tim 4<sup>1</sup>, das Symbolum Apostolicum, I Petr 4<sup>5</sup>, auch Rm 14<sup>9</sup> und I Thess 4<sup>15—17</sup> u. a. m.; die Worte sollen θεοῦ steigern, vgl. auch Barn. 7<sup>2</sup> und beachte außer dieser Klimax noch den vierfachen Gleichklang auf -οῦ, sowie die schweren Silben in ζώντων καὶ νεκρῶν. Die σωτηρία ist nicht nur eschatologisch, vgl. 4 und 27: die Berufung, die Erleuchtung, die Sündenvergebung u. a. gehören dazu; aber die Bewahrung zur künftigen Herrlichkeit ist freilich der krönende Abschluß der σωτηρία. Darum gleich 2 die eschatologische Wendung, die in der Paränese der ganzen Predigt einen so großen Raum einnimmt. Die in der Uebersetzung befolgte Lesart ist die von S: . . μικρῶν ἀμαρτάνουσιν καὶ ἡμεῖς ἀμαρτάνομεν, wo A und H bloß μικρῶν ἀμαρτάνομεν lesen. Timotheos Ailuros und Severus von Antiochia (vgl. unten) scheinen freilich auch wie AH gelesen zu haben, aber die Lesart hat ihre Schwierigkeiten. Bei der Textform von S müssen die ἀκούοντες die Katechumenen und Gäste sein, die den ἡμεῖς, der Gemeinde, entgegenstehen. II Clem. 1<sub>1</sub> f. wird in den christologischen Streitigkeiten des V und VI Jhrh. zweimal in der erhaltenen Ueberlieferung syrisch angeführt, bei Timotheos Ailuros und bei Severus von Antiochia, die Stellen sind Fragmente in zwei syrischen Hschr. des britischen Museums, und sind abgedruckt bei Lightfoot I 180 f. und 182 f. (aus Cureton, Corpus Ignatianum 1849,

- 1 Brüder, wir sollen über Jesus Christus so denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und Toten; und wir sollen nicht  
 2 gering über unser Heil denken. Denn wenn wir gering über ihn denken, dann erwarten wir auch nur Geringes zu empfangen; und die da zuhören, als handele es sich nur um Geringes, sündigen, und wir sündigen, weil wir nicht wissen, woher wir berufen sind und von wem und für welchen Ort und was alles Jesus Christus um unsertwillen zu  
 3 leiden auf sich genommen hat. Welchen Gegenlohn werden wir ihm nun geben? Oder welche Frucht, würdig dessen, was er selbst uns  
 4 gegeben hat? Wieviel heiligen Dank schulden wir ihm? Denn das Licht hat er uns geschenkt; wie ein Vater hat er uns als Söhne angesprochen; als wir zugrunde gingen, hat er uns gerettet. Welchen Preis nun werden wir ihm spenden oder welchen Gegenlohn für das,  
 6 was wir empfangen haben? Blind waren wir an Einsicht, beteten

S. 212, 244 und 215, 246; vgl. auch Pitra, *Analecta Sacra*, IV 276). Ob übrigens die Christologie der Eingangssätze eine Spitze gegen Härese — diese wäre dann „ebjonitischer“ Art — enthält, ist keineswegs sicher auszumachen, doch beachte die Polemik gegen die Juden in Kap. 2. Beachte auch die in 2 hervortretende Anschauung: falsche Christologie führt zur Sünde. 3 ἀντιμισθία, das im folgenden noch mehrfach vorkommt, ist ein Wort der Koine, die die Verstärkung durch ἀντί liebt, vgl. noch Rm 12: II Cor 6 13 Theophilus Ad Autol. II 9. Das Wort schlägt ein Motiv der Paränese an, das dann im folgenden mehrfach wiederkehrt, vgl. 3—4, wo ausgeführt wird, was unser Gegenlohn ist. Den drei Fragen von 3 entsprechen drei Antworten in 4, beachte die Rhetorik. In τίνα καρπὸν ἄξιον steckt ein Anklang an das Täuferwort Mt 3 8. ὅσια: LXX übersetzt das Adjektivum *chasid* gern mit ὅσιος, und einmal Js 55 3 auch das Hauptwort *chšed* mit τὸ ὅσιον. Dieser Beobachtung folgend, fassen die Erklärer von II Clem. ὅσια als: Barmherzigkeiten, Gnadenerweisungen. Da diese Verwendung von ὅσια aber doch nur ganz vereinzelt ist, bleibt man besser bei dem herrschenden griechischen Sprachgebrauche, wonach ὅσιον das ist, was sich auf die Götter bezieht, was man ihnen zu leisten schuldig ist, der Gottesdienst, die religiöse und kultische Pflicht (Gegensatz δίκαιον die Pflicht gegen die Menschen); hier in übertragener Bedeutung von dem Gegenlohn des Gläubigen. Dieser Sinn paßt sehr gut zu ὀφείλομεν und zu dem weiteren Zusammenhang, ὅσια steht parallel zu ἀντιμισθία und καρπός. 4 φῶς kommt nur hier in der Predigt vor. Der Sinn des vieldeutigen Wortes, das eine weite Verbreitung und eine lange Geschichte hat (vgl. P. G. Wetter, Phos 1915) ist hier nach 8 zu bestimmen, wonach es vor allem die wahre Gotteserkenntnis umfaßt. Zu πατὴρ υἱός vgl. 9 10, wo die gleiche Aussage von Gott gemacht wird; vgl. weiter Osee 1 10 und Rm 9 26 II Cor 6 18. 5 δώσωμεν A, δώσομεν H. Zur Vermischung von ο und ω in den Verbalformen und zu dem dadurch entstehenden Scheine eines Conjunkt. Fut. vgl. Blauf-Debrunner § 28. Das gesteigerte μισθὸν ἀντιμισθίας soll rhetorisch wirken, ist aber schon geziert. ■ Die Gemeinde der Zuhörer ist, wenn nicht ausschließlich, so doch ganz überwiegend heidenchristlich, vgl. Kap. 2. Die Reihe λήθους ἔσχα πτλ. ist bekannt, vgl. Apoc 9 20, dann Ps 113 12 134 15 Dan 5 23 Sap Sal 13 10—19 u. a. m. Die Polemik des jüdischen Hellenismus gegen die Bilder, die von den Christen übernommen wird, geht zurück auf die Aufklärungsphilosophie der Griechen, vor allem die Stoa, aber auch



Steine und Holz und Gold und Silber und Erz an, Werke von Menschen, und unser ganzes Leben war nichts anderes als Tod. Da wir nun in Finsternis staken und so gewaltiger Nebel unser Gesicht füllte, wurden wir sehend, weil wir durch seinen Willen die Wolke abstreiften, die uns umgab. Denn er erbarmte sich unser und rettete uns voll<sup>7</sup> Mitleid, weil er in uns viel Irrtum und Verderben sah, und daß wir keine Hoffnung auf Heil hatten, außer wenn sie von ihm kam. Denn er<sup>8</sup> berief uns, als wir nicht waren, und aus dem Nichtsein wollte er uns sein

deren Vorgänger, die Eleaten (Xenophanes, Fragmente 14—16 bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker I<sup>3</sup> S. 60 f.) und schon Heraklit, vgl. in dessen 5. Fragment bei Diels, I<sup>3</sup> S. 78: *.. und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte.* Vgl. noch unten 31 die νεκροὶ θεοί. — βίος... θάνατος Gedanke und rhetorische Figur kommen in vielen Variationen und oft vor. Vgl. 31 II Cor 6<sup>a</sup> I Tim 5<sup>6</sup> Ign. Eph. 72 u. a., aber auch schon Heraklit, Fragm. 62 bei Diels I<sup>3</sup> S. 89: *.. ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες* und das berühmte Euripidesfragment aus Polyeidos (Fragm. 639 ed. Nauck Bibliotheca Teubneriana): *Τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;* vgl. auch Fragm. 930: *Τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέλῃται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἔστι;* Augustin Confess. I 6, 7: *in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem nescio.* Beachte noch βίος nicht ζωή, das für die Bezeichnung des Lebens im höheren Sinne gebraucht wird. Im folgenden, ἀνεβλέψαμεν κτλ., muß der Wortlaut und das Bild von Hebr 12<sup>1</sup> eingewirkt haben, obwohl die Gedanken hier und dort ganz verschieden sind. Zur Konstruktion περικεῖσθαι τι vgl. Act 28<sup>20</sup> Hebr 5<sup>2</sup> und τιάρας περικέμενοι Strabo XV 3, 15 p. 733, στεφάνους περικεῖμενος Plutarch, Arat. 17 u. a. 7 καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα κτλ. kann auch von ἔσσωsen abhängig sein, aber die Annahme empfiehlt sich nicht. 8 Die κλήσις ist bei II Clem. selbstverständlich nicht die prädestinationistische Berufung κατὰ πρόθεσιν Gottes im Sinne von Rm 8<sup>28—30</sup>, sondern die Führung Christi oder Gottes, die den Gläubigen in die Gemeinde gebracht hat; innerhalb der Gemeinde ist er indes des Lebens noch keineswegs sicher, wie die ganze Bußpredigt der Homilie beweist. Die Berufung, von der die Homilie oft redet, erfolgt nach ihr meist durch Christus, 12.8 24.7 51.95, gelegentlich aber auch durch Gott 10<sup>1</sup> 16<sup>1</sup>. οὐκ ὄντας.. ἐκ μὴ ὄντος der Zustand des Unglaubens ist der des Nichtseins, vgl. oben 6 θάνατος, und zur Fassung des ganzen Satzes Rm 4<sup>17</sup> καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα und Philo De special. leg. IV 187 p. 367 τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι. Der Wechsel von οὐκ und μὴ ist nicht ganz leicht zu erklären. τὸ μὴ ὄν ist der geläufige Ausdruck für das „Nichts“ und er ist von den alten ionischen Naturphilosophen an bis zu den Neuplatonikern zu belegen, vgl. Xenophanes bei [Aristoteles] De Melisso, Xenophane, Gorgia 977 b (Diels, Fragmente der Vorsokratiker I<sup>3</sup> S. 46): *ἄπειρον μὲν <γὰρ> τὸ μὴ ὄν εἶναι... , οἶον δὲ τὸ μὴ ὄν, οὐκ ἂν εἶναι τὸ ὄν, Parmenides (Fragment 89 f., bei Diels, I<sup>3</sup> S. 155): Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἑόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς Ἴγνεσθαι τι παρ' αὐτό;* andererseits Plotin Ennead. I 8, 3 μὴ ὄν δὲ οὕτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος, οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὄν, ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. Da nun weiter in der Koine μὴ bei allen Modi außer dem Indikativ angewendet wird, so ist οὐκ ὄντας doppelt auffällig. Der Grund für seine Anwendung ist wohl einmal Rhetorik, die den Wechsel des Ausdruckes liebt, sodann aber hebt das

2 lassen. »Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst, brich aus und  
 »jubele, die du nicht in Wehen liegst; denn zahlreich sind die Kinder  
 2 »der Einsamen, mehr als der, die den Mann hat.« Wenn gesagt wird:  
 »Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst«, so ist das von uns  
 gesagt: denn unfruchtbar war unsere Kirche, ehe ihr Kinder gegeben  
 3 wurden. Wenn gesagt wird: »Jubele, die du nicht in Wehen liegst«,  
 so heißt das, unsere Gebete einfältig zu Gott emportragen, damit wir  
 nicht zaghaft werden wie die Frauen in Wehen. Wenn es heißt: »Denn  
 »zahlreich sind die Kinder der Einsamen, mehr als der, die den Mann  
 »hat« (so ist das gesagt), weil unser Volk von Gott verlassen schien,  
 nun aber, da wir gläubig geworden sind, sind wir zahlreicher geworden  
 4 als die, die Gott zu haben scheinen. Und eine andere Schrift sagt:

οὐκ ὡς τὸν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρώμεντες . . ἀγαλλιᾶσθε. II Die Anführung stammt aus Js 54<sup>1</sup> und ist wörtlich übernommen, Gal 4<sup>27</sup> Justin ap. I 53<sup>5</sup> wird sie in der gleichen Anwendung gebracht. Die Art, wie die Stelle ohne Zitationsformel, gleichsam als selbstverständlich eingeführt, dabei aber doch sorgfältig ausgelegt wird, erklärt sich am besten, wenn die Gemeinde sie soeben in dem Schriftabschnitte gehört hatte, der vor der Predigt verlesen worden war, vgl. zu 19<sup>1</sup>. Die andere Möglichkeit ist die, daß die Stelle als sehr bekannt vorausgesetzt und deshalb ohne Anführungsformel gebracht werden kann. Die Auslegung ist selbstverständlich im Sinne und Geschmack, auch in der Methode der jüdisch-altchristlichen Exegese gehalten und dementsprechend sehr gewaltsam. ἐκκλησία: Voraussetzung hier und im Nächstfolgenden ist, daß die Kirche ein präexistentes, himmlisches Wesen ist, vgl. 14. Die ἐκκλησία ἡμῶν ist die Kirche schlechthin, nicht etwa bloß die heidenchristliche; denn die Kirche ist eine. Tatsächlich freilich ist sie für den Prediger heidenchristlich nach ihrer ganz überwiegenden Mehrheit, vgl. schon 16. Die Kirche als Weib, die Gläubigen ihre Kinder ist wohl eine unmittelbar dem Judentum entnommene Vorstellung, vgl. Gal 4<sup>26</sup> IV Esra 10<sup>7</sup>: Zion, unser aller Mutter, und dann bei den Propheten Israel als Weib und Mutter Os 2<sup>2</sup>—17 Js 50<sup>1</sup> Ez 23 u. a. 2 ist in der Auslegung besonders gewaltsam. βοᾶν vom Gebetsruf Lc 18<sup>7</sup> I Clem. 34<sup>7</sup> und öfters in LXX Os 7<sup>14</sup> Jona 1<sup>5</sup> Js 58<sup>9</sup> Neh 9<sup>4</sup> Tob 6<sup>18</sup> u. a. m. Sophokles Elektra 630 f.: ὅπ' εὐφύμου βοῆς θύσαι u. a. m. Zu ἐγκακῶμεν ergänze ἀναφέροντες κτλ. 3 ἔρημος ἀπό ist Koinegebrauch; der Genitiv in seinen verschiedenen Bedeutungen (partitiver Genitiv, Genitiv bei Verben oder Adjektiven des Berührens, Fassens, Schätzens, der Trennung, Fülle und des Mangels u. a.) wird gern durch Präpositionen ersetzt, besonders ist der Genitiv bei Adjektiven dem Klassischen gegenüber stark eingeschränkt, vgl. Radermacher, Gram. S. 102 f., Blaß-Debrunner im Wortregister unter ἐξ, ἀπό, ἐν, κατά, und über den Genitiv bei Adjektiven § 182. ἔρημος wird als Adjektiv der Trennung empfunden, vgl. Jer 51<sup>2</sup> ἔρημος ἀπὸ ἐνοίκων, 40<sup>10</sup> ἔρημος ἀπὸ ἀνθρώπων u. a. ὁ λαὸς ἡμῶν ist das *tertium genus*, das Christenvolk, aus den Heiden gesammelt; δοκοῦντες ἔχειν θεόν sind die Juden, vgl. Kerygma Petri bei Clemens Alex. Strom. VI 5, 41 (Kl. Texte 3 S. 15 Preuschen, Antilegomena<sup>2</sup> S. 90) μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους, μηνὶ καὶ σελήνῃ, vgl. auch Diognetbr. 32. 4 ἐτέρα γραφή, es folgt ein Herrenwort, Mc 2<sup>17</sup> Mt 9<sup>13</sup>: evangelische Ueberlieferung wird

»Nicht kam ich Gerechte zu berufen, sondern Sünder.« Das heißt: 5 man muß die Untergehenden retten. Denn das ist groß und bewunderns- 6 wert, nicht das Stehende festzustellen, sondern das Fallende. So wollte 7 auch Christus das Untergehende retten, und er rettete viele, da er kam und uns berief, als wir eben untergingen.

Da er nun so großes Erbarmen gegen uns bewiesen hat: zuerst 8 nämlich, daß wir, die Lebendigen, den toten Göttern nicht opfern und sie nicht anbeten, sondern durch ihn den Vater der Wahrheit erkannt haben. Was anders ist denn die Erkenntnis, die auf Ihn gerichtet ist, als dies, den nicht zu verleugnen, durch den wir Ihn erkannt haben. Er sagt doch auch selber: »Wer mich bekennt vor den Menschen, den 2

als γραφή neben und hinter dem at. Gottesworte angeführt, eine für die Kanongeschichte sehr bedeutsame Tatsache, vgl. als Parallelen vor Justin II Clem. 142 Barn. 414 Polyc. Philipp. 121 und für die Einstellung dieser Beobachtungen in die Kanongeschichte Zahn, Grundriß der Geschichte des nt. Kanons § 4, Jülicher, Einleitung 5. 6 § 35, Leipoldt, Geschichte d. nt. Kanons I, 125 f., Knopf, Einführung in das NT, 145 f. 6 Zur Formel μέγα καὶ θαυμαστόν vgl. I Clem. 261 501 533; sie findet sich in LXX, vgl. Deut 2859 Job 423 Tob 1222 Dan (Theod.) 94. 7 Zur Auffassung Jesu als des Retters der Sünder, der Verworfenen, wie sie der Heidenkirche so nahe liegt, vgl. noch Luc 1910 I Tim 115 und besonders deutlich Barn. 59, wo auch das Herrenwort von II Clem. 24 angeführt wird, 145. Die Worte καὶ καλέσας κτλ. bilden übrigens einen Pentameter. III und IV Unsere Vergeltung für die Wohltat Christi ist Bekenntnis zu ihm, nicht mit dem Wort, sondern mit der Tat. In die Reihe der Motive und Quietive, die der Prediger vorbringt, um seine Hörer zum Guten zu bewegen und vor dem Bösen zu warnen, stellt er die Betrachtung der ἀντιμισθία voran. 13—5 klang sie schon deutlich an, hier wird sie ausgeführt. Das Motiv ist schön, obwohl die Frömmigkeit von II Clem. weit absteht von dem johanneischen: Lasset uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt. 1 Zu ἔλεος vgl. 17. Im folgenden ist ein Anakoluth, dem πρώτον μὲν entspricht nichts Weiteres. Der Prediger greift auf schon Gesagtes zurück, vgl. 16. Zu den νεκροῖς θεοῖς vgl. noch Sap Sal 1517 θνητὸς δὲ ὢν νεκρὸν ἐργάζεται χερσὶν ἀνόμοις· κρείττων γὰρ ἐστὶν τῶν σεβασμάτων αὐτοῦ, ὢν αὐτὸς μὲν ἔζησεν, ἐκεῖνα δὲ οὐδέπο ε, dann Acta Carpi 12 (Knopf, Ausgewählte Märtyreracten 2 S. 11, v. Gebhardt, Ausg. Märtyreracten S. 14) οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύουσιν. Zu πατὴρ τῆς ἀληθείας vgl. 191 θεὸς τῆς ἀληθείας, dann Joh 1526 und 844. Johanneisches klingt auch in der ganzen Fassung an, vgl. Joh 173. Aber den johanneischen Begriff der „Erkenntnis“ können wir hier nicht eintragen. Die Gnosis Gottes, die II Clem. meint, ist der Monotheismus. Die Logik von τίς ἡ γνώσις κτλ. ist etwas gewaltsam. Aber der Satz, daß die wahre Gotteserkenntnis im Bekenntnis zu Christus bestehe, hat seinen Sinn darin, daß Christus allein diese Erkenntnis vermittelt. Das ἀρνεῖσθαι Christi auch Mt 1033 Lc 129 Act 313 f. II Tim 212 f. I Joh 222 Jud 4 II Petr 21 und dann sehr oft bei Hermas. 2 Beachte wie hier und im Vorhergehenden αὐτός bald Gott, bald Christus bedeutet. Auch das ist „naiver Modalismus“. In λέγει δὲ καὶ αὐτός klingt ein αὐτὸς ἔφα durch: so konnte man nur reden, wenn man gewohnt war, von Christus schlechtweg als αὐτός zu reden. Zum Zitat vgl. Mt 1032 Lc 128; der Wortlaut liegt näher an Mt als an Lc, scheint aber auch nicht



3 »will ich bekennen vor meinem Vater.« Dies also ist unser Gegenlohn,  
 4 wenn wir den bekennen, durch den wir gerettet sind. Womit aber  
 bekennen wir ihn? Dadurch, daß wir tun, was er sagt, und seinen  
 Geboten nicht ungehorsam sind und nicht nur mit den Lippen ihn  
 5 ehren, sondern von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte. Er sagt  
 doch auch im Jesaias: »Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber  
 »ihr Herz ist ferne von mir.«

4 Wir wollen ihn also nicht nur Herrn nennen; denn dies wird uns  
 2 nicht retten. Denn er sagt: »Nicht jeder, der zu mir sagt: ,Herr, Herr,  
 3 »wird gerettet werden, sondern wer die Gerechtigkeit tut.« Deshalb  
 nun, Brüder, laßt ihn uns mit den Werken bekennen, indem wir ein-  
 ander lieben, indem wir nicht ehebrechen noch einander verleumden  
 noch neidisch sind, sondern enthaltsam sind, barmherzig, gütig. Auch  
 sollen wir miteinander Mitleid haben und nicht geizig sein. Durch diese

unmittelbar aus Mt genommen zu sein, namentlich wenn man mit S die  
 Worte ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων wegläßt. Die Sätze τὸν ὁμολογίσαντα bis  
 πατρός μου und dann im folgenden wieder ἐν τίνι bis τῶν ἐντολῶν werden  
 von einem späten Schriftsteller, Nikon von Rhaithos (XI Jahrh.) angeführt.

3 μισθός: hier also die Antwort auf die Fragen 1 s. 5. Hinter ἐάν liest A  
 οὖν, was aber, namentlich hinter dem unmittelbar vorangehenden οὖν, schwer  
 erträglich ist. 4 ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας, Anspielung auf  
 Deut 6 s ἐξ ὅλης τῆς διανοίας [AF καρδίας] σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου  
 καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. II Clem. hat aber wohl Mc 12<sup>30</sup> (Mt 22<sup>37</sup>  
 Lc 10<sup>27</sup>) mit im Sinn, da dort διάνοια und καρδία nebeneinander, nicht für  
 einander wie in LXX vorkommen. 5 Im Prophetenwort (Js 29<sup>13</sup>) spricht  
 der präexistente himmlische Christus, besonders da der auf Erden erschienene  
 sich auch dieses Wortes bedient hat: Mc 7<sup>6</sup> Mt 15<sup>8</sup>. Wie die Form der  
 Anführung zeigt, zitiert II Clem. aus der evangelischen Ueberlieferung und  
 nicht unmittelbar aus LXX (ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ  
 καὶ ἐν ταῖς χεῖρεσιν τιμῶσιν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ),  
 vgl. auch I Clem. 15<sup>2</sup>, wo auch ἄπεστιν (Synoptiker), nicht ἀπέχει (LXX)  
 steht. IV Der Anschluß an das Vorhergehende ist sehr eng, die Betrachtung  
 geht unmittelbar weiter. 2 Die kurze Anführung weicht sehr deutlich  
 von Mt 7<sup>21</sup> ab, noch mehr freilich von der Parallele Lc 6<sup>46</sup>. Daß der  
 Prediger den Mt-text im Sinne hatte, aber ihn frei umformte, ist kaum an-  
 zunehmen, namentlich da die Beweggründe der Umformung nicht einzusehen  
 sind. Und für einen Gedächtnisfehler ist das Wort zu kurz. So bleibt nur  
 übrig, daß er es aus anderer Ueberlieferung, sei es schriftlich oder münd-  
 lich, kannte. Außerkanonische Ueberlieferung tritt gleich nachher deutlich  
 zutage. 3 Die ἔργα werden auseinandergefaltet in einem kurzen, antithetischen  
 Sittenkatechismus. ἀγαπᾶν steht voran, dann kommen drei negative  
 und drei positive Glieder, die je einander entsprechen, und ein antithetisches  
 Doppelglied schließt ab. Sinnlichkeit und Mangel an Bruderliebe sind die  
 Hauptschäden, gegen die gekämpft wird, vgl. schon Paulus I Thess 4<sup>3-10</sup>.  
 Zu καταλαλεῖν vgl. Jac 4<sup>11</sup> I Clem 30<sup>3</sup> Herm. mand. 2<sup>2</sup> f. sim. IX 23<sup>2</sup> f.  
 und andere Stellen bei Hermas. Das Verlästern und Verleumden war ein  
 großes Laster der Graeculi und Orientalen, aus denen die alten Gemeinden  
 bestanden. Verwandt ist der ζήλος, der Rangstreit und die Eifersucht in  
 der Gemeinde, vgl. vor allem I Clem. 3-6. 14<sup>1</sup> u. a., auch Herm. sim.  
 VIII 74. Zum Ideal der ἐγκράτεια vgl. noch die Ausführungen von 84

Werke wollen wir ihn bekennen und nicht durch die entgegengesetzten. Und nicht dürfen wir die Menschen mehr fürchten, sondern Gott. 4 Darum, wenn ihr das tut, sprach der Herr: »Wenn ihr mit mir an 5 »meinem Busen vereint seid und nicht meine Gebote tut, so werde ich »euch wegstoßen und zu euch sagen: weichet von mir, ich kenne euch »nicht, woher ihr seid, ihr Täter der Gesetzlosigkeit.«

Darum, Brüder, wollen wir den Gastaufenthalt in dieser Welt dar- 5 an geben und den Willen dessen tun, der uns berufen hat, und wir

12<sup>5</sup> u. a. ἀγαθός gütig, wie öfters, Tit 2<sup>5</sup> I Petr 2<sup>18</sup>. 4 Vgl. Act 4<sup>19</sup> 5<sup>29</sup> und zu I Clem. 141. Die Mahnung, an sich sehr allgemein, leitet schon über zu einer bestimmten großen Mahnung des folgenden, nämlich der, das Martyrium nicht zu scheuen: Kap. 5. — μᾶλλον ἀλλά ist lässige Konstruktion, zwei Konstruktionen sind miteinander vermischt: οὐ . . ἀλλά und μᾶλλον . . ἢ. 5 Auch ταῦτα ist lässig und nicht geschickt; es bezieht sich nämlich nicht nur auf das Letzterwähnte, die Menschenfurcht, sondern greift, wie ἐντολὰς im Zitate beweist, darüber hinaus auf all das häßliche Verhalten, das in den voranstehenden Sätzen genannt war. Ebenso ist διὰ τοῦτο unscharf. Das Zitat ist das erste unzweifelhaft apokryphe in der Reihe der nichtkanonischen Herrensprüche, die II Clem. bringt, und für die ihm mindestens eine apokryphe Evangelienschrift vorgelegen haben muß. Anklänge unseres Wortes an synoptische Tradition sind unverkennbar, vgl. Lc 13<sup>27</sup> καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ· ἀπόσπῃτε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας und Mt 7<sup>23</sup> (nicht so nahe, trotz ἀνομίαν) καὶ τότε ἐμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔργων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Aber selbstverständlich kann das Wort nicht aus der synoptischen Ueberlieferung hergeleitet werden, die ihrerseits wiederum an Ps 6<sup>9</sup> anklingt ἀπόσπῃτε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Justin bringt das Drohwort mit der synoptischen Einleitung zweimal, nämlich Apol. I 16<sup>11</sup> ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας und Dial. 76<sup>5</sup> καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ. — In συνηγμένοι ἐν τῇ κόλπῳ μου kann das Bild vom Hirten vorliegen mit Anklang an Js 40<sup>11</sup>: ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ καὶ τῇ βραχίονι αὐτοῦ συναῖξει ἄρ-ας (vgl. zum Bilde von der Herde gleich das Zitat in 5a), es kann aber auch das Bild vom Gastmahle vorschweben, wie Lc 13<sup>26</sup> ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου nahelegt, vgl. dazu den Schoß Abrahams in Lc 16<sup>22</sup> f. Das Zitat schärft noch einmal sehr ernst das Tun der Gebote Christi ein, wovon der ganze Zusammenhang handelt. V und VI Begründung der Forderung, aus der Welt zu gehen, mit der urchristlich-jüdischen Zwei-Aeonen-Lehre und dem Zwei-Herren-Worte Jesu. 1 Die Christen sind Fremdlinge und Gäste, παροικοῦντες und ἐπιδημοῦντες (5<sup>5</sup> ἐπιδημία) in dieser Welt, ihr wahres Bürgerrecht ist in der andern Welt; vgl. über diese bekannte und weitverbreitete frühchristliche Anschauung auch zu I Clem. tit. Zur Begründung der sittlichen Forderung aus der Größe des geschenkten Gutes vgl. Hebr 11<sup>14</sup> ff. 12<sup>21</sup>—28 13<sup>14</sup> Col 3<sup>1</sup> f., sehr deutlich das erste Gleichnis des Hermas u. a. m. Das himmlische Gut, das man empfangen hat, verpflichtet zu heiligem Leben und zu den größten Opfern. Hier ist es, wie schon 4<sup>4</sup> leise angedeutet hatte, das Martyrium, was deutlich gefordert wird, obwohl die Weisung, aus der Welt zu gehen, keineswegs nur auf das Martyrium beschränkt wird, vgl. 5<sup>6</sup> 6<sup>1</sup> ff. Die Aufmunterung zum Martyrium kann mit veranlaßt sein durch die Polemik gegen die Gnosis, die an verschiedenen Stellen der Predigt deutlich ist. Die Gnostiker, die die Auferstehung des Fleisches leugnen,

2. wollen uns nicht fürchten, aus dieser Welt herauszugehen. Denn es sagt der Herr: »Ihr werdet sein wie Schafe inmitten von Wölfen.«  
 3. Petrus gab ihm zur Antwort: »Wenn nun die Wölfe die Schafe zer-  
 4. »reißen?« Jesus sagte zu Petrus: »Nicht mögen die Schafe, wenn sie  
 »tot sind, die Wölfe fürchten; und auch ihr fürchtet nicht die, die euch  
 »töten und euch sonst nichts tun können, sondern fürchtet den, der nach  
 »eurem Tod Gewalt hat über Seele und Leib, sie in die Feuerhölle zu  
 5. »werfen.« Und wisset, Brüder, daß der Reiseaufenthalt dieses Fleisches  
 in dieser Welt klein ist und von kurzer Dauer, die Verheißung des  
 Christus aber groß und bewundernswert, nämlich die Ruhe des künf-  
 6. tigen Reiches und ewigen Lebens. Was müssen wir tun, um solches  
 zu erreichen, wenn nicht heilig und gerecht wandeln, und dies Welt-

verwerfen auch das Martyrium, vgl. Basilides Worte bei Agrippa Castor (Euseb. K.G. IV 77) . . ἀδιαφορεῖν εἰδωλοθύτων ἀπογευσμένους καὶ ἐξομνυμένους ἀπαραφυλάκτως τὴν πίστιν κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιροὺς . . Vgl. auch Iren. III 185 und Tertullians Traktat Scorpiace. Der καλέσας wird wegen des Zusammenhanges wohl Christus sein. 2 f. Es folgt das zweite sicher apokryphe Evangelienzitat. Auch bei ihm ist wieder Berührung mit synoptischer Ueberlieferung festzustellen. Für 2 vgl. Lc 103 Mt 1016 ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας (Mt πρόβατα) ἐν μέσῳ λύκων, für 3 vgl. Lc 124 f. μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσώτερόν τι ποιῆσαι . . φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτείνειν ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν und Mt 1028 καὶ μὴ φοβείσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνειν· φοβείσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ. Die Berührung von II Clem. mit den Lc-formen ist stärker als mit den Mt-formen. Vgl. noch das Zitat Justins Apol. I 197, das wieder andersartig ist als die synoptischen Worte und über sie hinaus Verwandtschaft mit II Clem. zeigt: μὴ φοβείσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, εἶπε, φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθάνειν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν. Vgl. endlich noch die Zitate bei Clem. Al. Excerpta ex Theod. 143 und 513 Iren. III 185. Was aber keiner der synoptischen und der ihnen folgenden Texte zeigt, ist die Form des Zwiegespräches zwischen Jesus und Petrus, und diese Beobachtung ist ausschlaggebend für den Schluß, daß II Clem. einer apokryphen Vorlage folgt, die dann auch das über die Synoptiker hinausgehende aufwies: außer der Petrusfrage noch den auf sie eingehenden Teil der Antwort Jesu: μὴ φοβείσθωσαν . . bis ἀποθάνειν αὐτά. Aus welchem Apokryphon das Zitat stammt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, vgl. noch zu 122. In der Dialogform berührt sich 52—4 ohne Zweifel mit 122; wenn II Clem. 45 und 52—4 wie 122 aus dem Aegypterevangelium stammen, dann muß dieses neben sehr starken Abweichungen vom synoptischen Typus auch sehr starke Berührung mit ihm gehabt haben. 5 vgl. 66, dort auch μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια, weiter I Joh 217 u. a., zu μεγάλη καὶ θαυμαστή vgl. zu 26. καὶ vor ἀνάπαυσις ist erläuternd (epexegetisches καί) wie Joh 116 καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, Gal 616 καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, vgl. Blaß-Debrunner § 442, 9; 471, 3. Zu ἀνάπαυσις vgl. 67 (Mt 1128), dann Apoc. 1418 und vor allem die κατάπαυσις in Hebr 3 f., besonders 48—11. 6 Hier wird nicht mehr Martyrium, sondern wie in 4 gerechter Wandel verlangt. ὁσίως καὶ δικαίως, gerecht vor Gott und den Menschen, vgl. zu 13; die nämliche Verbindung auch nachher 69 I Thess 210 u. a. Zu τὰ κοσ-



liche als fremd ansehen und es nicht begehren. Denn wenn wir be-  
gehren, es zu besitzen, fallen wir vom gerechten Wege herunter.

Es sagt aber der Herr: »Kein Knecht kann zwei Herren dienen.«  
Wenn wir sowohl Gott als dem Mammon dienen wollen, so ist uns  
das ohne Vorteil. »Denn was ist der Nutzen, wenn jemand die ganze  
»Welt gewönne, aber um seine Seele gebracht würde.« Es sind aber  
dieser Aeon und der künftige zwei Feinde. Dieser verkündet Ehebruch  
und Schändung und Habsucht und Betrug, jener dagegen gibt diesen  
Dingen den Abschied. Nicht also können wir Freunde der beiden  
sein; wir müssen vielmehr diesem den Abschied geben und uns an  
jenen halten. Wir glauben, daß es besser ist, die Dinge hier zu hassen,  
weil sie gering und kurzlebig und vergänglich sind, jene aber lieben,  
die unvergänglichen Güter. Denn wenn wir den Willen des Christus  
tun, werden wir Ruhe finden; wenn aber nicht, dann wird nichts uns  
retten vor der ewigen Strafe, wenn wir seinen Geboten ungehorsam  
sind. Denn es sagt auch die Schrift im Hesekiel: »Wenn auferstünde  
»Noah und Hiob und Daniel, werden sie ihre Kinder nicht retten«,

μικὰ ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι vgl. I Cor 7<sup>29-31</sup> und vor allem Herm. sim. 1.  
Die Konstruktion des Satzes im zweiten Teile ist lose; der Akkusativ εἰ μὴ  
τὸ . . . ἀναστρέφεσθαι κτλ. antwortet auf die Frage τί ποιήσαντας, besser  
wäre εἰ μὴ . . . ἀναστρεφόμενους κτλ. Die Korrektur τῷ für τό ist aber ganz  
unnötig. 7 ἀποπίπτειν mit dem gen. ist in übertragener Bedeutung in der  
Koine beliebt. VI 1 In die Paränese, die vorher und nachher mit der  
Zweiäonen-Lehre ihre Wirkung zu erreichen sucht, wird hier die Mahnung  
Jesu von dem Zweiherren-Dienste eingeknüpft. Das Zitat ist Lc 16<sup>13</sup> wört-  
lich genau; Mt 6<sup>24</sup> fehlt οἰκέτης, auch die Anspielung θεῷ μαμωνᾶ stammt  
aus Lc. Zur Warnung vor Mammonsdiens vgl. 4<sup>3</sup> und 6<sup>4</sup> die Warnung  
vor Habsucht. 2 Das Zitat kommt am nächsten an Mt 16<sup>26</sup> τί γὰρ ὠφελή-  
θῆσεται ἄνθρωπος, ἐάν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ,  
entfernter steht Mc 8<sup>36</sup> und Lc 9<sup>25</sup>; vgl. noch Justin Apol. I 15<sup>12</sup> τί γὰρ  
ὠφελῆται ἄνθρωπος ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδή-ῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ.  
3 αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλον nur hier in der Predigt; vorher und nachher  
wird immer von κόσμος, κόσμος οὗτος, der βασιλεία u. a. geredet. Zur Sache  
vgl. Gal 1<sup>4</sup> II Cor 4<sup>4</sup> Jac 4<sup>4</sup> I Joh 5<sup>19</sup> Herm. sim. 1 u. a., IV Esra 7<sup>50</sup>  
*non fecit Altissimus unum saeculum, sed duo*, 81 f. Apoc. Baruch 44<sup>9</sup>. 12  
u. a., Bousset, Religion des Judentums <sup>2</sup> 278—286. 4 Zur Lasterliste: Un-  
zucht, Geiz, Betrug vgl. schon oben 4<sup>3</sup>. φθορά geht wegen des daneben  
stehenden μοιχείας auch auf Sexuelles und hat nicht die allgemeine Bedeutung,  
die es sonst haben kann. 5 Ueber χρᾶσθαι für χρῆσθαι siehe Blaß-Debrunner  
§ 88, Helbing, Grammatik der Septuaginta S. 110, auch Lobeck, Phryni-  
chos S. 61. 6 μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια vgl. 5<sup>5</sup> und ebenda auch 7 ἀνάπανσις.  
Pleonastisch ist der doppelte Bedingungssatz: εἰ δὲ μίγε . . . ἐάν παρακούσωμεν,  
doch erhält er durch εἰ, ἐάν verschiedene Abtönung; vgl. εἰ . . . ἐάν gleich  
nachher 9 und dann Joh 13<sup>17</sup>: εἰ setzt in diesen Fällen die Bedingung als  
wirklich und vorhanden, ἐάν läßt das Tun von den Umständen abhängen.  
Zu αἰώνιος κόλασις vgl. Mt 25<sup>46</sup>. 8 Die Anführung ist zusammengestückt  
aus Ez 14<sup>14</sup> καὶ ἐάν ὧσιν οἱ τρεῖς ἄνδρες οὗτοι ἐν μέσῳ αὐτῆς (sc. τῆς γῆς),  
Νῶε καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰώβ, αὐτοὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτῶν σωθήσονται, 16 καὶ  
οἱ τρεῖς ἄνδρες οὗτοι ἐν μέσῳ αὐτῆς ὧσι, ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, εἰ υἱοὶ ἢ θυ-

9 die in der Gefangenschaft sind. Wenn aber selbst solche Gerechte mit ihren gerechten Taten ihre Kinder nicht retten können, mit welcher Zuversicht werden dann wir, wenn wir die Taufe nicht rein und un-

γατέρες σωθήσονται, ἀλλ' ἢ αὐτοὶ μόνοι σωθήσονται, 18 καὶ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνδρες ἐν μέσῳ αὐτῆς, ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ μὴ ῥύσωνται υἱοὺς οὐδὲ θυγατέρας, αὐτοὶ μόνοι σωθήσονται. Beachte der Vorlage gegenüber die Umstellung Noah, Hiob, Daniel (so auch Constit. Apost. II 144), die wohl chronologisch sein soll, und den Zusatz ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ, ein in LXX oft vorkommendes Wort. 9 δικαιοσύνη = gerechte Taten, wie öfters in LXX, Ez 3 20 33 18 Dan 9 18 (auch Theod.) u. a. Mit τηρήσωμεν κτλ. wird ein neues Motiv in die Paränese eingeführt: die Verpflichtung, das Taufsiegel rein zu bewahren, vgl. die Wiederholung der Mahnung in 76 und 86. Zu τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα vgl. Acta Pauli et Theclae 6: μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρίσαντες.

An unserer und diesen beiden engverwandten Stellen gibt der Homilet einige Andeutungen darüber, was ihm das Sakrament der TAUFEBedeutet. Zweimal nennt er sie Siegel, ein Ausdruck, den auch Hermas sim. VIII 22. 4 63 IX 163—7 174 311. 4 gebraucht, vgl. noch Acta Pauli: Martyrium Pauli (Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I 105—117) 5: ἐκαῖνοι ὑμῖν δώσουσιν τὴν ἐν κυρίῳ σφραγίδα und ebenso 7. Der Name ist der Frömmigkeit des Hellenismus entlehnt und bedeutet ein geheimnisvolles Zeichen, das auf den Eingeweihten gelegt wird. Durch das Siegel werden sie zum Eigentume des Gottes, dem sie sich ergeben haben, erhalten von ihm deshalb, weil er sie als die Seinen anerkennt, Schutz und Kraft gegen die starken, feindlichen Mächte, die die Menschheit umgeben, vor allem dann, wenn sie den Schutz am meisten brauchen, nämlich in der Stunde nach dem Tode, wenn die freigewordene Seele durch die Gebiete der Dämonen hindurchreisen muß, um zu ihrem Gotte in den Lichtbezirk der oberen Welt zu gelangen. Das Siegel selber konnte sehr verschieden sein: ein eingeritzter Buchstabe oder Namen, oder sonst ein eingerissenes oder eingebranntes Zeichen, eine Narbe an einer bestimmten Stelle u. ä. Es konnte weiter aber auch als ein unsichtbares Zeichen aufgefaßt werden, das in einer Waschung oder Salbung oder Ueberrieselung, oder auch nur in der Nennung besonderer geheimnisvoller Namen, vor allem dem des Gottes selber, und in der Aussprechung mysteriöser Formeln bestand und so mitgeteilt wurde. Auch die Beschneidung wurde als Siegel empfunden, vgl. Rm 4 11, vgl. weiter das wohl mit glühendem Eisen aufgebrannte Zeichen, mit dem „Mithras seine Soldaten auf die Stirn zeichnete“ (Tertullian, De praescr. haeret. 40), den Naassenerhymnus (Hippolyt, Refutatio V 10), wo Jesus sagt: σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι u. a. m.; Bousset, Kyrios Christos 278 ff.; Dölger, Sphragis, besonders S. 39 ff. — Die Christen scheinen schon sehr früh entweder in übertragener Redeweise oder aber in ganz realer Vorstellung von Siegeln geredet zu haben. II Cor 1 22 spricht Paulus bereits von der Versiegelung der Christen, vgl. dann die Paulusschüler Eph 1 13 4 30 und endlich Apoc. 7 2 f. 3 12 14 1 13 16 f. 22 4 (auch Gal 6 17). Paulus II Cor 1 22 versteht unter dem den Christen aufgelegten Siegel den Geist, die große Versicherung, das Angeld der Gläubigen. Von da ab war es nur ein kleiner Schritt, die Taufe als Siegel aufzufassen, weil das Pneuma bei der Taufe herabkam, weil bei ihr der kräftige und geheimnisvolle Name Jesu genannt wurde und weil sie den Vorzug besaß, eine äußere Handlung mit Namensnennung und Eintauchen zu sein, was sehr leicht mit den heidnischen Versiegelungen in Parallele zu bringen war; vgl. über die ganze Frage Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 120—125, Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien z. Frage d. Beeinflussg. d. Urchristent. durch d. antike Mysterienwesen, S. 144—154, Heitmüller, Im Namen Jesu 333 f., Bousset, Kyrios Christos S. 278—281, Gruppe Grie-

befleckt erhalten, in das Reich Gottes eingehen? Oder wer wird unser Anwalt sein, wenn wir nicht im Besitz heiliger und gerechter Werke gefunden werden. So nun, meine Brüder, laßt uns kämpfen, im Bewußtsein, daß der Wettkampf bereit ist und daß zu den vergänglichen Kämpfen viele fahren, aber nicht alle bekränzt werden, sondern

chische Mythologie und Religionsgeschichte S. 1616 f., Heitmüller in neust. Studien f. Heinrici 40 ff. und vor allem Dölger, Sphragis 1911. — Für II Clem wird man wohl sicher annehmen können, daß er sich vorstellt, bei der Taufe erhalte der Neubekehrte ein unsichtbares glänzendes Zeichen als Siegel, wohl auf das Haupt. Durch Sünden, vorab durch Fleischessünden verliert es seinen Glanz; nach dem Zustand seines Siegels empfängt der Mensch sein Urteil. — Die Anschauungen von der Taufe und ihrer Verpflichtung sind hier merkwürdig streng und altertümlich. Die Sünden des Unbekehrten sind abgetan, nun gilt es treu und rein zu bleiben, bis der neue Aeon kommt, Christen dürfen nicht mehr sündigen. Die Ausführungen von 69–76, auch von 86 sind klar, ernst und nachdrücklich; daß der Prediger in seiner Zeit und seiner Gemeinde diese Vorstellungen aber nicht mehr festhalten kann, zeigen spätere Ausführungen sehr deutlich, vgl. schon 8, die Aufforderung zur Buße, 16 f., vor allem 18 2. Vgl. noch Windisch, Taufe und Sünde S. 331 ff.

βασιλειον eigentlich Königspalast, und diese Bedeutung würde hier ganz gut passen, vielleicht könnte dann auch eine Anspielung auf Mt 22<sup>11</sup> f. angenommen werden; aber 17<sup>5</sup> ist βασιλειον deutlich = βασιλεία und in diesem Sinne wird das Wort auch anderwärts gebraucht, Testam. d. 12 Patr. Jud 17. 22 f., Gaius bei Euseb KG. III 28<sup>2</sup> Euseb KG. VII 17<sup>2</sup> u. a. m. Der Gebrauch des schlichten, auch dem alltäglichen Leben angehörenden Wortes παράκλητος (vgl. Did. 5<sup>2</sup> und über die Bedeutung des Wortes die Erklärung zu Joh 14<sup>16</sup>) genügt nicht, um eine Berührung mit johanneischem Sprachgebrauch und Gedankengute festzustellen. Zu der Personifizierung der guten Werke und zu ihrer Rolle beim Gerichte vgl. auch I Tim 5<sup>24</sup> f., wo die Werke vorangehen oder hinterdreinziehen, und Apoc 14<sup>13</sup>; mehr über diese ursprünglich wohl persische Vorstellung bei J. Weiß, Der Erste Kor.-brief (Meyers Kommentar) S. 83 zu I Cor 3<sup>14</sup> f. **VIII f.** Die Taufparänese. Die Mahnungen der beiden Kapp. werden durch den Hinweis auf die Taufgnade und Taufverpflichtung zusammengehalten, vgl. 69 mit 76 und 86; τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἄγνόν ist das Stichwort. **VIII** Das Bild des Kampfs ist in der zeitgenössischen philosophisch-ethischen Popularliteratur außerordentlich beliebt. „Unendlich oft setzt die Diatribe die Tugendübung mit der Athletik in Parallele“ vgl. Wendland, Literaturformen S. 357 Anm. und die dort angegebene Literatur. Auch Paulus gebraucht in I Cor 9<sup>24–27</sup> einer Stelle, die II Clem. vorzuschweben scheint, ein allgemein beliebtes Bild, nicht aber eines, das ihm gerade durch die korinthischen (isthmischen) Spiele nahegelegt wurde. ἐν χειρὶν = πρόχειρος. Das Wort καταπλεῖν bedeutet einfach: von der hohen See zum Lande hinab- oder herabfahren, nicht aber: über See zu uns herfahren, und die Worte müssen nicht für eine Hörerschaft bestimmt sein, die an einem Orte wohnt, wo berühmte Wettspiele stattfinden und zu dem man über See fährt. Die großen Agone der Zeit sind die vier alten zu Olympia, Korinth, Delphi und Nemea, aber hohen Ruf hatten auch neuere Spiele gewonnen, die Euryklen in Sparta, die athenischen Panhellenien und Panathenäen, die kapitolinischen Spiele zu Rom; vgl. über das Spielwesen und die ganz überragende Wertschätzung der Sportsiege im griechischen Stadium zur Kaiserzeit, auch das römische Wider-



2 nur die, die viel sich gemüht und schön gekämpft haben. Wir nun  
 ■ wollen kämpfen, damit wir alle bekränzt werden. So wollen wir nun  
 die grade Bahn laufen, den unvergänglichen Wettkampf, und wir wollen  
 zahlreich zu ihm fahren und wollen kämpfen, damit wir auch bekränzt  
 werden; und wenn wir nicht alle bekränzt werden können, so doch  
 4 möglichst nahe an den Kranz kommen. Wir müssen aber wissen, daß  
 der, der im vergänglichen Kampfe kämpft, wenn er als Vergeher ge-  
 5 funden wird, Peitschenhiebe bekommt, weggeschafft und aus dem  
 Stadion hinausgeworfen wird. Was meint ihr: wer im Kampfe der  
 6 Unvergänglichkeit sich vergeht, was wird der erleiden? Denn bei  
 denen, heißt es, die das Siegel nicht bewahren, »wird ihr Wurm nicht  
 »sterben und ihr Feuer nicht verlöschen und sie werden zum Schauspiel  
 8 »sein allem Fleisch.« Solange wir nun auf der Erde sind, wollen

streben dagegen Mommsen, Röm. Geschichte V 264—266, Friedländer, Röm. Sittengesch. II<sup>8</sup> 483—504. κοπιᾶσαντες καὶ ἀγωνισάμενοι vgl. I Tim 4<sup>10</sup>. κοπιᾶν kann auf die Anstrengung des Kampftages, aber auch auf die der Vorbereitung (I Cor 9<sup>25</sup>) gehen. καλῶς vgl. 4 φθέρων. ■ f. Das Bild vom Siegeskranze verbindet sich für die Christen natürlich mit der Vorstellung des himmlischen Strahlenkranzes, des Lebenskranzes, vgl. Apoc 2<sup>10</sup> 4<sup>4</sup> u. a. Jac 1<sup>12</sup> I Petr 5<sup>4</sup> II Tim 4<sup>8</sup> Herm. sim. VIII 21 3<sup>6</sup> u. a. ■ θέωμεν ist sicher mit S gegen AH (θῶμεν) zu lesen. εὐθεῖα οὐδὸς von der Rennbahn, es klingt aber bewußt auch der „grade Pfad (des Herrn)“ an vgl. Act 13<sup>10</sup> II Petr 2<sup>15</sup>. θέω mit Akkusativ wie Herod VIII 74 δρόμον θεῖν. — καὶ ἐγγὺς τοῦ στεφάνου: auch zweite und dritte Sieger können Ehrenpreise bekommen, Josephus. Jüd. Krieg I 21<sup>8</sup>, 415: Herodes stiftet pentaëterische Kampfspiele zu Ehren des Kaisers πρῶτος αὐτῷ ἀθλα μέγιστα προθεῖς: . ἐν οἷς οὐ μόνον οἱ νικῶντες ἀλλὰ καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ καὶ οἱ τρίτοι τοῦ βασιλικοῦ πλούτου μετελάμβανον, vgl. aber schon die Preisverteilung in den Kampfspielen zu Ehren des gefallenen Patroklos, II 23. Anspielung auf unsere Stelle bei Dorotheus Archimandrita (um 600): ὡς λέγει καὶ ὁ ἅγιος Κλήμης· καὶ μὴ στεφάνου: τις, ἀλλὰ σπουδᾷ μὴ μακρὰν εὐρεθῆναι τῶν στεφανουμένων (Doctrina 23, Migne, Patrologia Graeca Bd. 88, S. 1836). 4 f. φθαρτόν . . φθέρων . . ἀφθαρτίας . . φθέρων ist Wortspiel. ἀγῶνα φθεῖρειν ist technischer Ausdruck für hinterlistiges Verletzen der Kampfregeln beim Wettspiel; die Strafe dafür ist Auspeitschung durch μαστιγοφόροι (oder βαβούχοι) und Ausschluß von der Bahn, vgl. Epiphanius, Haer. 61, 7 παρὰ φθείρας ἀγῶνα ὁ ἀθλητὴς μαστοχθεῖς ἐκβάλλεται τοῦ ἀγῶνος, vgl. zum Bilde auch noch II Tim 2<sup>5</sup>. Das Fut. παθεῖται ist Vulgärbildung und wohl nach Analogie von ἐβλκον βαλῶ entstanden, vgl. εἶλον εἶλῶ, Blaf-Debrunner § 74, 3. ■ Zur Taufparänese vgl. oben zu 6<sup>9</sup>. Das Zitat ist der letzte Js-vers 66<sup>24</sup> wörtlich, vgl. noch Mc 9<sup>44</sup>. 46. 48. VIII In die Taufparänese wird eine Bußmahnung eingeknüpft, der Schluß des Kap. kehrt wieder zur Taufpredigt zurück. 1 Es ist die erste Aufforderung zur Buße, die die Predigt bringt. Wie das gleich Folgende zeigt, ist Zeit zur Buße, solange der Mensch lebendig ist. Daß diese Annahme der Taufverpflichtung, wie sie 6<sup>9</sup> 7<sup>6</sup> 8<sup>6</sup> formuliert ist, widerspricht, ist auf den ersten Blick klar; der Christ hat Sündenvergebung erlangt und er hat von der Taufe ab sein Siegel rein zu bewahren. Da man nicht gern annehmen möchte, daß die beiden so stark widersprechenden Anschauungen unmittelbar nebeneinanderstehen, 8<sup>1</sup> f. hinter 7<sup>6</sup>, so empfiehlt sich, μετανοήσωμεν (und entsprechend

wir Buße tun. Denn wir sind Ton in der Hand des Werkmeisters.<sup>2</sup> Wie nämlich der Töpfer, wenn er ein Gefäß macht und es unter seinen Händen mißraten oder zerbrochen ist, es wiederum neu bildet, wenn er es aber in den Feuerofen geschoben hat, nicht mehr an ihm bessern wird, — so wollen auch wir, solange wir in dieser Welt sind, aus vollem Herzen Buße tun für das Böse, was wir im Fleische getan haben, damit wir vom Herrn gerettet werden, solange wir Zeit zur Buße haben. Denn wenn wir aus der Welt herausgegangen sind,<sup>3</sup> können wir dort nicht mehr Sündenbekenntnis ablegen oder Buße tun. Also nun, Brüder, wenn wir den Willen des Vaters getan und das<sup>4</sup>, Fleisch rein gehalten und die Gebote Gottes beachtet haben, werden

97 f.) möglichst weit zu fassen, so daß es auf alle Menschen und nicht auf die Christen geht: daß Ungetaufte, Katechumenen und Gäste, unter den Hörern angenommen werden dürfen, ist sicher, vgl. schon zu 12. Aber man kann die Trennung nicht durch den Brief durchführen: von 131 ab geht die Bußmahnung ganz deutlich an alle Christen, vgl. 151 161. 4 171 f. 191 und besonders noch 182. II Clem. verknüpft also zwei Mahnungen miteinander, die altchristliche Taufparänese und den kirchlichen Bußruf. — ὥς = solange, wie auch 97 Gal 610 u. a. 2 Es wird ein Gleichnis gebracht, das aber leise allegorische Züge aufweist. Das Bild vom Töpfer und seinen Gefäßen bei Jer 184—6 (vgl. Rm 921) mag vorschweben, die Anwendung deckt sich aber nicht; vgl. zu dem geläufigen Bilde auch Testam. d. 12 Patr. Naphth. 2, Athenag. 15 und besonders Theophil. Ad Autol. II 26: τὸ μὲν ἄλλὰ καὶ καθάπερ σκευὸς τι, ἐπὶ πλάσθην αἰτιαν τινὰ σχῆλιν ἀναχωνέβεται ἢ ἀναπλάσσεται εἰς τὸ γενέσθαι καινὸν καὶ ὁλόκληρον, οὕτως γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου, vgl. auch die Anmerkung dazu bei Otto, Corpus Apologetarum Bd. VIII. εἰς τὴν χεῖρα = ἐν τῇ χειρὶ Radermacher S. 10 und 116, Blaß-Debrunner § 205. καὶ ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ διαστραφῇ ist mit A gegen HS zu lesen, die ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ καὶ διαστραφῇ bieten. κείμενον τοῦ πυρὸς . . . βοηθήσει ist leise Allegorisierung; hinter dem Töpfer blickt der Weltrichter heraus, der den Sünder ins höllische Feuer steckt, ganz Aehnliches Mc 429 vgl. auch Mt 312. Im übrigen Bilde darf man den Töpfer nicht gleich Gott setzen, sonst bekommt man den vom Autor sicher nicht gewollten Sinn heraus: Gott hat die Verantwortung, weil nur er die Buße schafft, vgl. Rm 919. ἐν τῇ σαρκὶ kann zur Not auch mit μετανοήσωμεν verbunden werden; vor 2 ergänze ἀπὸ (oder ἐκ) τούτων. 3 Die Exhomologese wird nur hier im Briefe erwähnt; gemeint ist wohl sicher das öffentliche Bekenntnis, das einmal vor der Taufe und dann ständig von den Gläubigen im Gemeindegottesdienst abgelegt wird vgl. zu Did. 141. 4 ἀδελφοί redet deutlich die Gläubigen, nicht die Gäste an. Zwischen den allgemeinen Forderungen ποιήσαντες κτλ. und φυλάξαντες κτλ., die auf die beiden überragenden Instanzen, den Vater und den Herrn hinweisen, steht die bestimmte Einzelmahnung τὴν σάρκα ἀγνὴν τηρήσαντες; τηρεῖν nimmt das Stichwort der Taufparänese auf, vgl. 69 76 und der ganze Ausdruck, der 86 wiederkehrt, kann kaum anders gedeutet werden als auf die Forderung der vollkommenen Askese, die auch den ehelichen Verkehr ausschließt, vgl. noch zu 126 148 151, und zum Ausdruck Acta Pauli et Theclae 5 μακάριοι οἱ ἀγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενίσκονται (und die dort folgenden Makarismen, z. B. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὥς μὴ ἔχοντες . . .) und 12 ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοί μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μο-

- 5 wir ewiges Leben empfangen. Denn der Herr sagt im Evangelium:  
 »Wenn ihr das Kleine nicht bewahrt habt, wer wird euch das Große  
 »geben?« Denn ich sage euch, daß der im Kleinsten treu ist, auch im  
 6 Vielen treu ist. So sagt er nun dies: bewahrt das Fleisch rein und  
 das Siegel unbefleckt, damit wir das ewige Leben empfangen.  
 9 Und keiner von uns soll sagen, daß dies Fleisch nicht gerichtet  
 2 wird und nicht aufsteht. Wisset: worin wurdet ihr gerettet, worin  
 3 wurdet ihr sehend, wenn nicht in diesem Fleische weilend. Wir  
 4 müssen also das Fleisch wie einen Tempel Gottes bewahren. Denn  
 wie ihr im Fleische berufen wurdet, so werdet ihr auch im Fleische

λύητε ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνίην. Ganz enthaltsam zu leben, ist in II Clem. wie anderwärts das Ideal. Sicher ist hier, wie schon früher und wie sogleich im folgenden, Polemik gegen gewisse gnostische Richtungen zu erkennen, die das παραχρησθαι τῇ σαρκί lehren, vgl. Hermas sim. V 7, 1 f., dann die Nikolaiten in Apoc 2 f. und die Ketzer des Jud., auch das gnostische Wort vom Golde, das seine Schönheit und seine Eigennatur nicht verliert, selbst wenn es in den Schmutz geworfen wird, bei Iren. I 6, 2 u. v. a. 5 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nach dem bekannten, alten Sprachgebrauche: das Evangelium ist eines. Das Wort selber stammt aus einer apokryphen Ueberlieferung; Lc 16<sup>10</sup> f. berührt sich eng mit unserer Stelle, kann aber nicht die unmittelbare Vorlage sein. Irenäus scheint noch die Umrahmung des Logions zu kennen, II 343: *Et ideo dominus dicebat ingratis existentibus in eum: si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? significans quoniam qui in modica temporali vita ingrati exstiterunt ei qui eam praestitit, iuste non percipient ab eo in sarculum saeculi longitudinem dierum*, vgl. dann noch Hippolyt, Refutatio X 337 ὑπάκουε τῷ πεποικηκότι καὶ μὴ ἀντίβαινε νῦν, ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὐρεθῇς καὶ τὸ μέγα πιστευθῇναι δυναθῇς. Für II Clem. ist τὸ μικρὸν τηρεῖν = τὴν σάρκα ἀγνίην τηρεῖν und das μέγα ist die ζωὴ αἰώνιος. 6 Vgl. zu 69. ἀσπίλον τηρεῖν auch I Tim 6<sup>14</sup> Jac 127. Zum imper. aor. τηρήσατε vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik § 337.1.

**IX—XII** Gegen die Zweifler. Die Polemik ist gelegentlich von Paränese durchflochten, ist aber im übrigen deutlich und zusammenhängend. Gnostische Leugnung der Eschatologie wird bekämpft, zunächst 91—5 Leugnung der Auferstehung des Fleisches. Das Stichwort, das zu **IX** 1 überleitet, ist σάρξ. Zweifel an der Auferstehung des Fleisches sind in der Heidenkirche so alt wie diese selber, vgl. schon I Cor 15. Sie wurden vertieft in der gnostischen Bewegung. Wie schon an früheren Stellen des Briefes haben wir also auch hier Polemik gegen die Gnosis zu erkennen. Zur Verwerfung der Auferstehung durch die Gnosis vgl. II Tim 2<sup>18</sup> und Polyc Phil 7, dann Justin Dial. 80<sup>4</sup> (λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν) Iren I 23<sup>3</sup>, II 312 (*esse resurrectionem a mortuis agnitionem eius, quae ab iis dicitur, veritatis*), V 311 Tertull. de resurr. carnis 19 u. a. m. — Das ganze Stück 91—5 ist auch in einem anonymen syrischen Fragment erhalten, Lightfoot I 184—186, und den christologischen Satz: εἰ Χριστὸς . . ἐκάλεσεν in 5 bringt ein syrisches Fragment des Timotheus von Alexandrien hinter der Anführung von 11 f., vgl. oben zu 12 und Lightfoot I 181 f. 2 ἀνεβλέψατε vgl. oben τοιαύτης ἀχλύος γέμοντες ἐν τῇ ὁράσει ἀνεβλέψαμεν κτλ. 3 ναὸν θεοῦ vgl. Ign. Philad. 72 τὴν σάρκα ὁμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, Eph. 153 ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί, I Cor 6<sup>19</sup> und etwas anders gewandt I Cor 3<sup>16</sup> f. II Cor 6<sup>16</sup>. 4 ἐλεύσεσθε nämlich ins Gericht, wie das Vorangehende und



hinkommen. Wenn Christus, der Herr, der uns gerettet hat, zuerst <sup>5</sup> Geist war, dann Fleisch wurde und so uns berief, dann werden auch wir ebenso in diesem Fleische den Lohn empfangen. Laßt uns also <sup>6</sup> einander lieben, damit wir alle in das Reich Gottes gelangen. Solange <sup>7</sup> wir Zeit haben geheilt zu werden, wollen wir uns dem Gotte hingeben, der uns heilen kann, wobei wir ihm Gegenlohn zahlen. Welchen <sup>8</sup> denn? Buße zu tun aus lauterem Herzen. Denn er kennt alles voraus <sup>9</sup> und weiß, was in unserem Herzen ist. So wollen wir ihm denn Lob <sup>10</sup> spenden, nicht mit dem Munde allein, sondern auch von Herzen, damit er uns als Söhne annehme. Denn der Herr hat gesagt: »Meine <sup>11</sup>

gleich Folgende zeigt; möglich aber ist auch im Hinblick auf <sup>6</sup> die Ergänzung εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 5 AHS und Timotheus (vgl. 1) lesen εἰς Χριστός, die richtige Lesart ist in dem syrischen Fragmente erhalten. Zur Christologie vgl. 14<sup>2-4</sup>, dann Hermas sim. IX 11 ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν und sim. V 6<sup>5-7</sup> Theophilus Ad Autol. II 10 οὗτος οὖν (sc. ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ . . κατήρχετο εἰς τοὺς προφῆτας, Tertull Adv. Marc. III 16 *spiritus creatoris qui est Christus*. Zur „pneumatischen“ Christologie vgl. noch Harnack, Dogmengeschichte I<sup>4</sup> 211—220; Seeberg, Dogmengeschichte I<sup>2</sup> 95 f., Loofs, Dogmengeschichte<sup>4</sup> 93—98. — In 6 setzt die Paränese wieder ein. Sie bewegt sich in den allgemeinen Mahnungen, die bereits vorher erklangen: Buße tun; den Willen Gottes erfüllen, Gutes tun, der Tugend nachjagen. Bestimmte Einzelforderung wird nur 9<sup>6</sup> aufgestellt: lieben wir einander, vgl. dazu schon 4<sup>3</sup>, dann wieder 13<sup>4</sup>, auch 12<sup>1</sup> und 15<sup>2</sup>. Die Paränese läuft in 10<sup>4</sup> wieder in deutliche Polemik gegen die Irrlehrer und ihre Verführung aus. 7 f. Die zweite Bußmahnung ist auch noch ziemlich unbestimmt gehalten, vgl. zu 8<sup>1</sup>. ἀντιμισθία vgl. 13<sup>5</sup> 3<sup>3</sup> 15<sup>2</sup>. Hier ist die Buße die ἀντιμισθία. 9 προγνώστης fehlt im NT; in den apostolischen Vätern kommt es nur hier vor; vgl. dann aber Justin Apol. I 44<sup>11</sup> προγνώστου τοῦ θεοῦ ὄντος ähnlich Dial. 16<sup>3</sup>; Dial. 23<sup>2</sup> φιλάνθρωπον καὶ προγνώστην καὶ ἀνευδῆ καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν, vgl. auch 92<sup>2</sup> Tatian 19<sup>3</sup> Theophil. Ad Autol. II 15 ὁ θεὸς προγνώστης ὢν. Das Wort gehört wesentlich dem christlichen Sprachgebrauch an. τὰ ἐνκαρδία H (A ταενκαρδία; Jota adscriptum fehlt immer, wie in den andern Majuskeln) ist ein sehr seltenes Wort, besser ist es vielleicht, τὰ ἐν καρδίᾳ zu lesen, eine in LXX öfters wiederkehrende Wendung, z. B. Deut 8<sup>2</sup>. 10 ἀπὸ καρδίας nimmt ἐξ εἰλικρινὸς καρδίας wieder auf; das Herzenslob besteht im Tun. υἱοῦς wie oben 1<sup>4</sup>. 11 Da Christus der Sohn Gottes ist, sind die Gotteskinder seine Brüder. Die Anführung stimmt im Wortlaut und in der Anordnung weder mit Mt 12<sup>50</sup> (ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτὸς μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελ. ἢ καὶ μήτηρ ἐστὶν) noch mit Lc 8<sup>21</sup> (μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες); Mc 3<sup>35</sup> steht noch ferner, Clem. Al. Eclog. proph. 20 hat ἀδελφοί μου γάρ, φησὶν ὁ κύριος, καὶ συνκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου. Dies ist, wenn man καὶ συνκληρονόμοι wegläßt (das Clem. Al. aber, wie der Zusammenhang beweist, in seiner Vorlage gehabt haben muß) ziemlich genau der Wortlaut von II Clem. Epiphanius Haer. 30, 14 hat οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἀδελφαί οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρὸς μου: wie der Zusammenhang nahelegt, führt er vielleicht aus einem judenchristlichen Evangelium an. II Clem. dürfte demnach weder Mt noch Lc frei anführen, sondern auch hier wieder einer außerkanonischen Quelle folgen. Vgl. noch Resch, Agrapha<sup>2</sup> Nr. 89, S. 129 f. und Ropes, Sprüche Jesu S. 27 ff.

- 10 »Brüder sind die, die den Willen meines Vaters tun.« Darum, meine Brüder, laßt uns den Willen des Vaters tun, der uns berufen hat, damit wir leben, und laßt uns mehr der Tugend nachjagen, die Bosheit aber lassen als Vorläuferin unserer Sünden, und laßt uns die  
 2 Gottlosigkeit fliehen, damit uns nicht Schlimmes erfaßt. Denn wenn  
 3 wir uns beeifern, Gutes zu tun, wird Frieden uns erreichen. Aus diesem Grunde kann er einen Mensch nicht finden, sie alle nämlich, die Menschenfurcht einflößen, weil sie den Genuß hier der künftigen Ver-  
 4 heißung vorziehen. Denn sie wissen nicht, welche Qual der Genuß  
 5 hier bringt und welche Wonne die künftige Verheißung bringt. Und wenn sie nur allein das trieben, dann wäre es erträglich; so aber verharren sie dabei, unschuldigen Seelen schlechte Lehren zu bringen, ohne zu bedenken, daß sie doppeltes Gericht empfangen werden, sie

**X** 1 knüpft eng an das eben gebrachte Zitat an, vgl. auch schon 84 51 u. a. Die Berufung erfolgt hier durch Gott, vgl. zu 18. ἵνα ζήσωμεν ist von ποιήσωμεν, nicht von καλέσαντος abhängig und καὶ διώξωμεν gehört in den Hauptsatz, nicht in den Absichtssatz. ἀρετὴ ist ein in der altchristlichen Ethik seltenes Wort, doch vgl. Phil 48 II Petr 13—5, und Hermas mand. I 2. VI 23 XII 31 sim. VI 14 VIII 103; in LXX erscheint bezeichnenderweise die ἀρετὴ in der Sap Sal, und dann in den Macc-bücher, vor allem IV Macc. *κακία* ganz allgemein = schlechte Sinnesart; aus dieser gehen dann die einzelnen Todsünden hervor Jac 114 f. *προοδοιπόρος* ist seltenes und spätes Wort, vgl. Hesychius (ed M. Schmidt 1861) s. v. ὁδοῦρος, der dies Wort u. a. mit ὁδοῦ *κατάρχων*, *προοδοιπόρος* erklärt, auch das Verbum *προοδοιπορεῖν* ist spät, vgl. Josephus Alert. III 1, 1, § 2 τῆς προωδοιπορημένης und Lucian Hermotimus 27 τοῖς προωδοιπορηκόσιν . . . πιστεύσας οὐκ ἂν σφαλεῖς. Zu *καταλάβῃ* vgl. Barn. 41. 2 ἀγαθοποιεῖν wieder ganz allgemein; zu διώζεται ἡμᾶς εἰρήνη vgl. Ps 33 15 ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν. 3 διὰ ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν nämlich weil nur die Guttäter vom Frieden erreicht werden. εὖρεῖν ἄνθρωπον, ὅτινες ist nicht gerade glatt und einfach; da im Vorhergehenden von dem nachjagenden, einholenden Frieden die Rede war — im Bilde des Vor- und Nachgehens, Einholens, Erreichens steht die ganze Paränese 101—3 — faßt man am besten ein zu ergänzendes αὐτήν (sc. εἰρήνην) als Subjekt, ἄνθρωπον als Objekt; man kann aber die Konstruktion auch umkehren und ἄνθρωπον zum Subjekt, εἰρήνην zum Objekt machen. Vielleicht liegt aber ein Textfehler in εὖρεῖν vor, das zu verbessern wäre, nicht grade in das von Lightfoot bevorzugte εὐήμερεῖν, sondern in εἰρηνεύειν oder εἰρηνεῖν. Die Konstruktion ἄνθρωπον ὅτινες ist erträglich, ὅτινες ist erklärend *quippe qui*. παράγειν hineinbringen, einflößen, lehren, vgl. 3 κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναιτίους ψυχὰς, und zum Gedanken vgl. oben 44. προαιρούμενοι oder προηρημένοι ist Verbesserung auf Grund von S; AH lesen προαιρούμεθα. Die Häretiker lehren Menschenfurcht und den gegenwärtigen Genuß, indem sie weltförmiges Leben und die Flucht vor dem Martyrium predigen, vgl. oben 44—67. ἐπαγγελία hier und 4 der Gegenstand der Verheißung vgl. Gal 314 Act 14. Die eschatologische Begründung der Paränese, die in der Predigt einen so breiten Raum einnimmt, tritt auch hier wieder stark hervor. 4 τρυφή ist ein starkes, sinnlich malendes Wort, vgl. über dies Erbe jüdischer Zukunftshoffnung die vielen Belegstellen bei Bousset, Religion des Judentums<sup>2</sup> S. 275. 5 Vgl. Ign. Eph. 162 über die Irrlehrer: ὁ τοιοῦτος, ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως

selber und ihre Hörer.

Wir nun wollen mit reinem Herzen Gott <sup>11</sup> dienen, und wir werden gerecht sein. Wenn wir aber nicht ihm dienen, weil wir der Verheißung Gottes nicht glauben, werden wir unglücklich sein. Denn es sagt auch das prophetische Wort: »Unglücklich sind <sup>2</sup> »die Zweifler, die in ihrem Herzen zwiespältig sind, die da sprechen: »Dies haben wir längst gehört auch schon zur Zeit unserer Väter, wir »aber warteten von Tag zu Tag und haben nichts von dem geschaut. »Ihr Toren, vergleicht euch mit einem Baume, nehmt einen Weinstock; <sup>3</sup> »erst läßt er die Blätter fallen, dann entsteht ein Schößling, danach ein »Herling, danach ist eine reife Traube da. So auch hatte mein Volk <sup>4</sup> »Unruhen und Drangsale, danach aber wird es das Gute empfangen.« Also, meine Brüder, laßt uns nicht zweifeln, sondern voll guter Zuver- <sup>5</sup> sicht standhalten, damit wir auch den Lohn davon tragen. Denn zu- <sup>6</sup>

καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. — ἀνεκτὸν ἦν = ἀνεκτὸν ἢ ἢν, das ἢν im Nachsatz der irrealen hypothetischen Periode wird in der Koine nicht immer gesetzt, Blaß-Debrunner § 360, vgl. Joh 15 <sup>22</sup> εἰ μὴ ἦλθον . . . , ἀμαρτίαν οὐκ εἴχουσιν (ähnlich <sup>24</sup>), Oxyrhynchus Papyri Bd. III Nr. 530 (II Jhrh. n. Chr.) εἰ πλείον δέ μοι παρέκειτο, πάλιν σοι ἀπεσταλκεῖν. — Zu κακοδιδοασκαλεῖν vgl. Ign. Philad. 21 κακοδιδοασκαλία, vgl. auch Tit 2s I Tim 1s 6s Ign. Polyc. 31 und zur δισσή κρίσις Constit. Apost. V 6s καὶ ἑτέροις αἰτίοι ἀπωλείας γενησόμεθα καὶ διπλοτέραν ὑποίσουμεν τὴν κρίσιν. Die ἀνάιτιοι ψυχαί sind selbstverständlich in den Kreisen zu suchen, die der Gemeinde nahestehen: schlichte Gläubige und Katechumenen. **XI** Der Anschluß an das Vorhergehende ist eng und gut, die Bekämpfung der Zweifler geht weiter. Die Frömmigkeit, die hier zu Worte kommt, ist stark rationalistisch und moralistisch; sie bewegt sich auf der Höhe gewisser jüdischer Schichten. Gott hat eine herrliche große Verheißung gegeben. An diese muß man glauben, und im Hinblick auf sie gerecht wandeln. Der Gerechte, der den Willen Gottes erfüllt hat, trägt dann seinen Lohn in der künftigen Anteilnahme an der Verheißung davon. **1** δίκαιοι gilt, wie das Futurum ἐσόμεθα und die Antithese ταλαίπωροι ἐσόμεθα beweist, für den Tag des Gerichtes. ἐπαγγελία vgl. 10s f. 11s f. **2** προφητικὸς λόγος vgl. II Petr 1 <sup>19</sup>. Das folgende Zitat **2—4** stammt aus einem jüdischen Apokryphon, wie schon die Anführungsformel beweist. Das Buch selber ist uns unbekannt und die Vermutungen über seinen Titel (Eldad- und Modadbuch?) sind ganz ungewiß. Die Anführung wird auch I Clem. 23s f. gebracht, vgl. die Erklärung dort; II Clem. weicht von der dort gebrachten Form an mehreren Stellen ab, fügt auch in <sup>4</sup> einen ganzen Satz hinzu, also hat er das betreffende Apokryphon noch selber gekannt, wenn er auch in seiner Wahl durch I Clem. bestimmt sein mag. Gleich nachher <sup>7</sup> bringt er eine Anspielung, die I Clem. 34s als ausdrückliches Zitat gebracht wird. Die Abweichungen in II Clem. von I Clem. sind: τῇ καρδίᾳ statt τῇ ψυχῇ; πάλαι fehlt in I Clem.; statt ἡμεῖς . . . bis ἐωράκαμεν hat I Clem. καὶ ἰδοὺ γεγηράκαμεν καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συνβέβηκεν; vor ἀνόητοι hat I Clem. ὧ; hinter γίνεται: liest er εἶτα φύλλον, εἶτα ἄνθος καὶ; II Clem. <sup>4</sup> fehlt in I Clem. Zu ἡμέραν ἐξ ἡμέρας vgl. Gen 39 <sup>10</sup> Num 30 <sup>15</sup> Ps 95 <sup>2</sup> Jer 52 <sup>34</sup> II Petr 2s; die Phrase ist gut griechisch (Hebraismus ist II Cor 4 <sup>16</sup> ἡμέρα καὶ ἡμέρα), vgl. Euripides Rhesus 445 f. ἡμέραν δ' ἐξ ἡμέρας Πίπταις κυβέων τὸν πρὸς Ἀργείους Ἀργὴν und Heniochus (Komödiendichter des IV Jhrh.) in Comico-rum Atticorum Fragm. ed. Kock II S. 434 ἡδιέφθορεν αὐτὰς . . . ξενίζουσι ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ἀβουλία . . . **6** Vgl. Hebr 10 <sup>23</sup> πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελία-



verlässig ist der, der verheißen hat, jedem den Gegenlohn seiner Werke zu geben. Wenn wir nun vor Gott die Gerechtigkeit tun, werden wir in sein Reich hineinkommen und die Verheißungen empfangen, die »Ohr nicht gehört noch Auge geschaut hat noch ist es in eines Menschen Herz gekommen«. Laßt uns also stündlich in Liebe und Gerechtigkeit das Reich Gottes erwarten, da wir den Tag der Erscheinung Gottes nicht kennen. Denn als der Herr selber von jemandem gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er: »Wenn die »Zwei eins sein werden, und das Äußere wie das Innere, und das »Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches.«  
 3 »Die Zwei« aber sind »eins«, wenn wir zu einander die Wahrheit redeten, und in zwei Leibern ohne Heuchelei nur eine Seele wäre.

μενος. Der Prediger kennt wohl den Brief, vgl. zu 1 6. ἀποδιδόναι ἐκάστῳ κτλ., zu dieser gut jüdischen Norm der Gerichtsvergeltung vgl. Mt 16 27 Rm 2 6 II Tim 4 14 Apoc 22 12 I Clem. 34 3, auch Rm 14 12 II Cor 5 10 Hebr 9 27 I Petr 1 17 u. a. 7 Zur Anspielung am Schlusse vgl. I Cor 2 9 und die Bemerkung zu I Clem. 34 8; vgl. auch noch unten 14 5. — **XII** handelt vom Wann des Gottesreiches. 1 καὶ ὅρῳ kann auch anders als oben in der Uebersetzung gedeutet werden, nämlich = zu seiner festgesetzten wichtigen Stunde. Aber die Begründung ἐπειδὴ κτλ. paßt besser zu der vorgeschlagenen Auffassung. Aus den gleich danach folgenden Ausführungen freilich geht hervor, daß die Ankunft des Herrn nicht als unmittelbar nahe empfunden wird: erst muß das Ideal der Askese verwirklicht sein. Als ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ wird hier die Parusie bezeichnet; nicht nur Christus, sondern auch Gott erscheint mit seinem Reiche. Der Ausdruck selber ist rein hellenistisch, und mit vielen Wendungen zu belegen vgl. noch Dibelius zu II Tim 1 10 Tit 2 13. Für II Clem. vgl. noch 17 4. 2 In der einführenden Formel wird das Reich als die βασιλεία des κύριος bezeichnet; so selten die Bezeichnung Christi als des Königs im Gottesreiche ist, so vgl. doch zu βασιλεία τοῦ Χριστοῦ in der nachapostolischen Literatur Col 1 13 Eph 5 5 Hebr 1 8 II Tim 4 1. 18 II Petr 1 11. Die Anführung selber stammt aus dem Aegypterevangelium, und die fragende Person war dort die Salome, vgl. das Zitat bei Clem. Alex. Strom. III 13, 92 (p. 553 P) ... διὰ τοῦτο τοι ὁ Κασσιανός φησι· πυνθανομένης τῆς Σαλώμης πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ (Abdruck der wenigen erhaltenen Bruchstücke des Aegypterevangeliums bei Klostermann, Apocrypha II, Kl. Texte 8; Preuschen, Antilegomena<sup>2</sup> Nr. II, dort auch Uebersetzung; Uebersetzung und Erklärung, auch Behandlung der einschlagenden Fragen, Literaturnachweise bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 21—23 und Handbuch 38—42). Da das Evangelienzitat II Clem. 12 2 sicher aus dem Aegypterevangelium stammt, darf man annehmen, daß auch andre Evangelienzitate der Predigt von dorthier genommen sind, vor allem die in 4 5 und 5 2—4 gebrachten, vielleicht aber auch andre, die sich mit synoptischen Formen eng berühren, aber doch nicht genau mit ihnen zusammenfallen. Die Haltung des Aegypterevangeliums in seinen erhaltenen Stücken ist streng enkratitisch. Auch unser Prediger liest aus dem Schlusse der Anführung die Askese heraus. 3—5 Zur exegetischen Methode, auch den dabei verwendeten Formeln vgl. 2 1—3. 3 ἐαυτοῖς = ἀλλήλοις Blaf-Debrunner § 287. Merkwürdig ist der Opt. εἴη hinter dem Conj. λαλῶμεν.

»Und das Aeußere wie das Innere« besagt dies: die Seele benennt er <sup>4</sup> das Innere, das Aeußere aber nennt er den Leib. Wie nun dein Leib sichtbar wird, so soll auch deine Seele in den guten Werken sichtbar werden. »Und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches <sup>5</sup> »noch Weibliches«, das besagt dies: daß ein Bruder beim Anblick einer Schwester keinen Gedanken von ihr als einem Weibe hat, noch auch sie von ihm als einem Manne. »Wenn ihr dies tut«, sagt er, »wird <sup>6</sup> »das Reich meines Vaters kommen.« Darum, Brüder, laßt uns <sup>13</sup> endlich einmal Buße tun, laßt uns nüchtern werden zum Guten, denn

<sup>4</sup> Wenn die moralisierende Auslegung, die der Homilet hier vorträgt, richtig wäre, dann müßte im Texte mindestens καὶ τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔξω stehen. <sup>5</sup> τοῦτο ist das letzte Wort, das in A noch erhalten ist, das Uebrige fehlt; von hier ab sind nur H und S die Textzeugen. οὐδέν statt μηδέν ist auffällig. μηδὲ φρονῆ̃ liest C, „wenn eine Schwester einen Bruder sieht“ fügt S ergänzend ein. Die fast unerträgliche Breviloquenz von C haben Gerhard-Harnack durch Einfügung von ἥδε hinter μηδ’ erleichtert. Auch dann noch ist die Ellipse dem Sinne nach mit ἀδελφὸν ἰδοῦσα aufzufüllen. <sup>6</sup> gehört der Form nach deutlich noch zum Zitat, wie vor allem πατρός μου beweist. Aber ob II Clem. diese Worte wirklich noch im Aegyterevangelium las, ist fraglich. Er kann in der Form eines Zitates selber die Schlussforderung aus der Anführung ziehen. φησὶν = meint er; vgl. zu dieser Anwendung von φησὶν Barn. 7 <sup>11</sup> Schl. auch 9 <sup>10</sup> 3. 4. 5. 7 <sup>11</sup> 8. 11 <sup>12</sup> 2 u. a. — Die Forderung von 12 <sup>5</sup>, in deren Licht auch 8 <sup>4</sup>, 6 τηρεῖν τὴν σὰρκα ἁγνὴν und weiter 14 und 15 <sup>1</sup> zu betrachten sind, ist auffällig und sehr merkwürdig. Für die ganze Gemeinde wird hier das Ideal der Askese aufgestellt, wo doch nach anderen Forderungen und Andeutungen der Predigt die Gemeinde noch keineswegs über die Notwendigkeit der grundlegenden Mahnung des Bußrufes hinausgewachsen ist. Aber die Worte des Homileten sind doch zur Genüge deutlich und vertragen keine Abschwächung in dem Sinne, daß es sich hier bloß um das Verbot von Unzucht in Tat, Wort oder Gedanken handle. Das Ideal ist klar die vollkommene geschlechtliche Enthaltsamkeit, wie sie auch Did. 6 <sup>2</sup> f. als Ideal der Vollkommenheit hingestellt wird. Die Forderung von II Clem. steht in Zusammenhang mit der Eschatologie: das Ende wird erst kommen, wenn die ganze Gemeinde das Ideal erfüllt. Damit wird das Ende hinausgeschoben, und es wird abhängig gemacht von dem Verhalten des Menschen, nicht von dem Willen Gottes. Aehnliche Gedankengänge sind im Judentume nachzuweisen und zwar grade auch, wie hier, im Zusammenhange mit der Bußforderung. Das Ende kam nicht, alle angestellten Berechnungen täuschten; da sagte man: alle Termine sind abgelaufen, jetzt hängt die Sache nur noch an der Buße, oder: der Messias wird kommen, wenn ganz Israel einen Tag lang gemeinsam Buße tut. Vgl. über dies Hinausschieben des Weltendes Bousset, Religion des Judentums S. 284 f. und die Anführungen aus rabbinischer Literatur bei Weber, Jüdische Theologie <sup>2</sup> 348 f. **XIII—XVIII** Mahnungen zur Buße. Die Forderung, Buße zu tun, den Willen Gottes endlich zu erfüllen, wird zum dritten Male aufgenommen und bis ans Ende der Predigt festgehalten. Von hier ab ist es vollkommen klar, daß der Bußruf nicht nur den Unbekehrten, sondern auch den Getauften und gläubig Gewordenen gilt; auch sie sind voll Torheit und Schlechtigkeit (13 <sup>1</sup>), auch zu ihnen muß geredet werden wie zu den Unbekehrten. **XIII** Die Bußmahnung wird hier mit dem Hinweis auf die Gemeindeehre gestützt. 1 οὖν in H,

- wir sind voll von viel Torheit und Schlechtigkeit. Laßt uns auslöschen von uns die früheren Sünden, und, von Herzen Buße tuend, gerettet werden. Und laßt uns nicht Menschen gefällig werden noch laßt uns nur einander gefallen, sondern auch, was die Gerechtigkeit anlangt, denen da draußen, damit um unsertwillen der Name nicht gelästert werde.
- 2 Denn der Herr sagt: »Immerdar wird mein Name unter allen Heiden gelästert« und wiederum: »Wehe, um dessentwillen mein Name gelästert wird.«
- 3 »Wodurch wird er gelästert? Weil ihr nicht tut, was ich will.« Denn wenn die Heiden aus unserm Munde die Worte Gottes hören, bewundern sie sie als herrlich und groß. Danach aber, wenn sie herausfinden, daß unsere Werke nicht der Worte würdig sind, die wir reden, wenden sie sich von da ab zur Lästerung, indem sie sagen, es sei
- 4 Fabel und Betrug. Denn wenn sie von uns hören, daß Gott sagt: »Nicht ist es Gnade für euch, wenn ihr die liebt, die euch lieben,

das von S nicht übersetzt wird, ist in dieser Stellung hinter dem Vokativ sehr merkwürdig. Es kann durch Verderbnis aus μου entstanden sein, τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας Ign. Philad. 21 ist keine genaue Parallele, auch nicht das ὑμεῖς οὖν τέκνα μου, das in den Testamenten der zwölf Patriarchen mehrfach vorkommt, (Sebulon 81; Asser 31; Joseph 111; Benjamin 81). νήφειν in übertragener Bedeutung wird von Hesychius mit σωφρονεῖν βίῳ erklärt, vgl. I Thess 5 6. 8 II Tim 4 5 I Petr 1 13 4 7 5 8 Ign. Polyc. 23 Polyc. Phil. 72, dann Corpus Hermeticum I 27 (Reitzenstein, Poimandres 337): ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνοσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήφατε, παύσασθε δὲ κραυπαλῶντες, θελεγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ, aberschon Epicharmos hat: νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν (Diels, Vorsokrat. I<sup>3</sup> 123). Zu ἐξαλείψωμεν vgl. Act 3 19 auch Col 2 14. ἀνθρωπάρεσκοι ist wohl Bibelgriechisch, vgl. Ps 52 6 ὁ θεὸς διεσκόρπισεν ὅσα ἀνθρωπαρέσκων, Ps. Salom. 4 8. 10. 21 Eph 6 6 Col 3 22 Constit. Apost. II 211. Die Christen sind Menschendiener, wenn sie liederlich und weltförmig leben; wie sie aber als echte Christen doch den Heiden gefallen sollen, zeigt das Folgende. ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις wie oben 12 3. οἱ ἔξω vgl. I Cor 5 12 f. I Thess 4 12 Col 4 5 I Clem. 47 7 u. a. Der Ursprung des Terminus scheint im Judentum zu liegen, wo die Heiden so bezeichnet wurden: Sirachporolog 5: οἱ ἐκτός, Josephus, Antertümer XV 9, 2, § 316: οἱ ἔξωθεν (über ein Analogon in der aristotelischen Schulsprache vgl. Gellius, Noctes Atticae XX 51). Ueber das hier eingeführte Motiv der Gemeindecree vgl. zu I Clem. 47 7. Das ὄνομα ist wegen des gleich folgenden Zitates als der Name Christi zu fassen, S hat: der Name des Herrn; wie er gelästert wird, zeigen die folgenden Ausführungen; zum ὄνομα schlechthin, ohne Zusatz vgl. noch Jac 2 7 Ign. Eph. 31 Tertull de Idolol. 14: *ne nomen blasphemetur* u. a. 2 Das erste Zitat ist Js 52 5 δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, vgl. noch Ez 36 20. 23. Das zweite Zitat, das bis βούλεμαι und nicht bloß bis ὄνομά μου reicht, stammt aus unbekannter Quelle; vgl. noch Ign. Trall 8 2 Polyc. Phil. 10 3 Constit. apost. I 101; III 5 6. Am Eingange ist οὐαὶ δι' ὃν mit S, gegen bloßes δι' ὃ H zu lesen. ■ NTliche Worte, ein Jesusausspruch (4) wird mit der feierlichen Bezeichnung λόγια τοῦ θεοῦ, die sonst für attisches Wort verwendet wird (Rm 3 2 Hebr 5 12 I Clem. 19 1 53 1) gekennzeichnet, vgl. noch unten 4 λέγει ὁ θεός und vgl. 2 4 ein Herrenwort als γραφή. 4 Dem Zitat kommt Lc 6 32 35 nahe, aber ob der Prediger das Wort dorthier hat, ist ungewiß; vgl. noch Did. 1 3 ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγα-



»sondern Gnade ist es für euch, wenn ihr eure Feinde und Hasser »liebt«, — wenn sie das hören, bewundern sie das Uebermaß von Güte. Wenn sie aber sehen, daß wir nicht nur unsere Hasser nicht lieben, sondern nicht einmal die, die (uns) lieben, lachen sie über uns und der Name wird gelästert.

Darum, Brüder, wenn wir den Willen <sup>14</sup> unseres Vaters, Gottes, tun, werden wir von der ersten Kirche sein, der pneumatischen, die vor Sonne und Mond gegründet ist; wenn wir aber nicht den Willen des Herrn tun, werden wir von der Schrift sein, die da sagt: »Mein Haus ward eine Räuberhöhle.« Darum wollen wir es uns wählen, zur Kirche des Lebens zu gehören, damit wir gerettet werden. Ich glaube nun nicht, daß ihr in Unkenntnis darüber seid, <sup>2</sup> daß die lebendige Kirche der Leib des Christus ist. Denn es sagt die Schrift: »Gott schuf den Menschen als ein Männliches und ein Weibliches«; das Männliche ist der Christus, das Weibliche die Kirche.

πάτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; . . . ὑμεῖς δὲ ἀγαπάτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν, auch Justin Apol. I 15 9 hat ἀγαπάτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς. — ἀγαθότης = χρηστότης vgl. 4 3 ἀγαθοῦς. **XIV** In die Bußrede wird mit enger Verknüpfung noch eine Mahnung zur ἐγκράτεια, zum Reinhalten des Fleisches eingeflochten, und sie wird mit eigentümlichen Spekulationen über Christus und die Kirche begründet. Die Spekulationen sind kein Eigengut des Predigers, sondern aus der Ueberlieferung an ihn gekommen, vgl. οὐκ οἶμαι δὲ ὑμᾶς ἀννοεῖν; sein Eigentum ist nur die weitgehende, verwirrende Zusammenfügung von verwandten, aber doch verschiedenartigen Vorstellungen und Vorstellungskreisen, und ihre Einzwängung in seine auf Begründung der Askese gerichtete Beweisführung. Der Prediger zeigt, daß er sehr wenig spekulativ veranlagt ist, was freilich nicht hindert, daß er selber auf das Dargebotene stolz ist: 15 1. Bei Paulus und im Kreise der an Paulus anknüpfenden Mystik der Paulusschüler (Eph) können wir das Alter und die Verbreitung der hier gebrachten Vorstellungen erkennen. Vgl. auch noch zum Ganzen die sehr dunklen Andeutungen von Did. 11 11 und die Erklärung dort. 1 ποιῶντες τὸ θέλημα κτλ. zu dieser Lieblingswendung des Verf. vgl. 5 1 6 7 8 4 9 11 10 1. Die Kirche, die hier gemeint ist, ist die Urkirche (πρώτη), pneumatisch. präexistent, die ἐκκλησία τῆς ζωῆς oder ζωσα (2). Sie ist also ein unsichtbares, erhabenes, himmlisches Wesen, vor der Erschaffung der Welt entstanden. Zu dieser Spekulation vgl. schon zu 2 1 στείρα κτλ., weiter die ἐκκλησία in Eph, Herm. vis. I 1 6 3 4 II 4 1, und des Papias Auslegung, der den ganzen Schöpfungsbericht auf Christus und die Kirche deutete nach der Angabe des Anastasius Sinaita, vgl. Papias Fragm. 6 in den Ausgaben der Apost. Väter von Gebhardt-Harnack-Zahn und von Funk. Auch der Aeon Ἐκκλησία des Valentin, der zur ersten Ogdoas gehört (Iren. I 11 1), ist hier zu nennen. πνευματικῆς von göttlichem Pneuma und göttlicher Heiligkeit durchwaltet, vgl. noch 2 3 und das κατοικίριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι Eph 2 22. ἐκκλησία τῆς ζωῆς, weil sie Leben hat und Leben mitteilt. ἐγενήθη κτλ. vgl. Jer 7 11 μὴ σπύλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου; (Mc 11 17 u. Par.). Die Wendung ἐσόμεθα ἐκ τῆς γραφῆς κτλ. ist Abkürzung für ἐσόμεθα ἐκ τούτων, περὶ ὧν λέγει ἡ γραφή. 2 Von hier ab wird die himmlische unsichtbare und auch die sichtbare Kirche in Beziehung zu Christus, dem himmlischen und dem sichtbar gewordenen, gesetzt. ζωσα erklärt sich aus ζωῆς vgl. auch θεὸς ζῶν, λόγος ζῶν, λόγια ζῶντα, ὕδωρ ζῶν (Joh 4) u. a. m. Das auf dem Boden der Mystik gewachsene Bild von der

Und dazu noch sagen die Bücher der Propheten und die Apostel, daß die Kirche nicht erst jetzt sei, sondern von Anfang. Denn sie war pneumatisch, wie auch unser Jesus (es war), aber am Ende der Tage<sup>3</sup> offenbar wurde, damit er uns rette. Die Kirche aber, die geistlich war, ward offenbar im Fleische des Christus, wobei sie uns kund tat, daß wenn einer von uns sie im Fleische bewahre und nicht beflecke, er sie im heiligen Geiste empfangen werde. Denn dieses Fleisch ist das Gegenbild des Geistes. Niemand also, der das Gegenbild befleckt, wird das Urbild empfangen. Das bedeutet nun dieses, Brüder: bewahret

Kirche als dem Leibe Christi findet sich schon bei Paulus, Rm 12<sup>5</sup> I Cor 10<sup>16</sup> f. 12<sup>27</sup> Col 1<sup>18</sup>. 2<sup>4</sup> 2<sup>19</sup> 3<sup>15</sup> und wird dann in Eph liebevoll ausgemalt und weiter gegeben, Eph 1<sup>23</sup> 2<sup>16</sup> 4<sup>4</sup>. 12—16 5<sup>30</sup>. Zugrunde liegt die mystische Erfahrung, daß im Christuserlebnis das eigene kleine Sein mit dem größeren der Gemeinde zusammengeschlossen und von dem alles durchpulsenden Strome göttlichen Lebens durchflutet wird. Sogleich fügt der Prediger noch eine neue Vorstellung ein, die der himmlischen Syzygie des prä-existenten Christus mit der prä-existenten Kirche und die Deutung des Schöpfungsberichtes Gen 1<sup>27</sup> auf diese Syzygie; vgl. hier vor allem Eph 5<sup>30—32</sup> (σῶμα und Syzygie; das Verbindende ist wohl: das Weib ist der Leib des Mannes, sie werden ein Fleisch in der Liebesvereinigung), Did. 11<sup>11</sup>, weiter die Syzygie Valentins bei Iren. I 11<sup>1</sup>: Ἄνθρωπος (Himmelsmensch) καὶ Ἐκκλησία, endlich die oben angeführte Deutung des Hexamerons auf Christus und die Kirche, wie sie Papias vortrug; vgl. dann noch die nicht mystisch und gnostisch, sondern eschatologisch bestimmten Vorstellungen von der Kirche als der Braut des Messias, dem Tage der Parusie als dem Hochzeitstage Apoc 19<sup>7</sup>. 9 21<sup>2</sup>. 9 22<sup>17</sup> Joh 3<sup>29</sup>, und in den Herrenreden Mc 2<sup>19</sup> Mt 22<sup>1—10</sup> 25<sup>1—13</sup> Lc 12<sup>36</sup>. Im Folgenden schwankt der Text: ὅτι hat H, ἐτι S; hinter βιβλία fügt S „der Propheten“ hinzu; da im Satze das Prädikat fehlt, wird mit S ein λέγουσιν am Schlusse zu ergänzen sein. τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι ist eine kanongeschichtlich wichtige Zusammenstellung. Die Bücher (der Propheten) sind die attischen Autoritäten, zu denen dann noch, namentlich bei der Lesart βιβλία ohne Zusatz, Evangelienchriften treten, in denen der Herr redet, vgl. schon 2<sup>4</sup>, hingegen stehen die Apostel noch nicht in heiligen „Büchern“. Als Stellen des AT, an die der Prediger denken mag, vgl. außer Gen 1 f. noch Ps 44, das Hochzeitslied, das schon Justin Dial. 63<sup>4</sup> f. auf Christus und die Kirche deutet. Aus den „Aposteln“ kommen vor allem die oben angeführten Stellen von Eph und Apoc in Betracht. ἄνωθεν = von Anfang an vgl. Lc 1<sup>3</sup> Act 26<sup>5</sup>. ἐφανερώθη δέ κτλ. kann auch übersetzt werden: *sie ward aber offenbar . . . , damit sie uns rette*, und dafür spricht zunächst das Satzgefüge. Aber das σῶζειν wird vom Prediger sonst immer von Christus gesagt, und von dem φανεῖσθαι der Kirche scheint er erst im Folgenden zu reden: ἡ ἐκκλησία . . . ἐφανερώθη . . . Zu ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν vgl. Gen 49<sup>1</sup> Deut 4<sup>30</sup> Dan 2<sup>28</sup> (LXX und Theod.) 10<sup>14</sup> (Theod.) Hosea 3<sup>5</sup> Micha 4<sup>1</sup>, auch II Petr 3<sup>3</sup>. ■ Die Kirche erscheint im Fleische Christi, weil die irdische Gemeinde das σῶμα des Christus ist. Das scheint die merkwürdige Aussage zu bedeuten, die sogleich asketisch-praktisch gewendet wird; zu τηρεῖν κτλ. vgl. 8<sup>4</sup> 12<sup>5</sup>. Man bewahrt die Kirche im Fleische, indem man das eigene Fleisch rein hält. Der Geistesbesitz ist hier und im Nächstfolgenden als zukünftig gedacht, er ist Folge und Lohn der Askese, vgl. Weinel, Wirkungen des Gei-

das Fleisch, damit ihr vom Geiste Anteil bekommt. Wenn wir aber sagen, daß das Fleisch die Kirche und der Geist Christus sei, so hat also der, der gegen das Fleisch frevelt, gegen die Kirche gefrevelt. Ein solcher nun wird nicht Anteil haben am Geiste, welcher der Christus ist. Solch herrlich Leben und Unvergänglichkeit kann das Fleisch empfangen, wenn sich ihm der Geist fest hinzufügt: niemand kann aussagen noch ausreden, was der Herr seinen Erwählten bereitet hat.

Ich glaube nicht, daß ich einen geringen Rat über die Enthalt-  
samkeit gegeben habe; wenn einer sie bewahrt, wird es ihn nicht reuen, sondern er wird sowohl sich selber retten als auch mich, der es geraten hat. Denn es ist kein geringer Lohn, eine irrende und zugrunde gehende Seele zur Rettung zu kehren. Denn diesen Gegenlohn sind wir imstande Gott, der uns geschaffen hat, zu erstatten, wenn der, der da redet, und der, der da hört, mit Glauben und Liebe sowohl redet als hört. Bleiben wir nun gerecht und heilig bei dem, was wir geglaubt haben, damit wir mit Freimut Gott bitten können, der da sagt:

stes 146 f., 224—226. ἀπολήφεται αὐτὴν gemeint ist: er wird in ihr bei der künftigen Vollendung Aufnahme finden. ἀντίτυπος — αὐθεντικόν = Abschrift — Urschrift. Die Anschauung platonisiert einigermaßen, aber nur äußerlich. Daß das Fleisch Antityp des Geistes ist, ist eine sehr merkwürdige Anschauung, doch vgl. 4 und I Cor 6<sup>18—20</sup>. Zu ἀντίτυπος vgl. noch Hebr 9<sup>24</sup> I Petr 3<sup>21</sup>. Zu αὐθεντικόν, das Pape und der alte Passow in der hier vorliegenden Bedeutung nicht verzeichnen, vgl. Georges Lateinisch-deutsches Handwörterbuch unter *authenticus*; Tert. De Monogamia 11: *sciamus plane non sic esse in Graeco authenticum*; Digesta XXVIII 3, 12 *exemplo* (Abschrift) *quidem aperto nondum apertum est testamentum: quod si authenticum* (Urschrift) *patefactum est totum, apertum*; Pseudo-Ignatius, Philad. 8<sup>2</sup>: αὐθεντικόν . . . ἀρχαῖον (in einem Teile der Ueberlieferung). 4 Hier wird einigermaßen deutlich, warum von der σάρξ so hoch gesprochen wird; zur Sache vgl. oben 2. Die Verwirrung im Denken ist hier sehr groß. Zur Ineinssetzung von Christus und dem Pneuma vgl. schon II Cor 3<sup>17</sup> und oben zu 9<sup>5</sup>. 5 ἃ ἡτοίμασεν κτλ. ist Anspielung auf I Cor 2<sup>9</sup> vgl. oben zu 11<sup>7</sup>. XV 1 Beachte den Stolz des Predigers über seinen Rat; irrende und verloren gehende Seelen will er retten. ἦν kann an sich auch auf συμβουλίᾳ bezogen werden, aber ποιεῖν, das neben beiden Akkusativen steht, würde dann eine zweifache Bedeutung bekommen: einen Rat geben und einen Rat ausführen. Zu εαυτὸν σώσει κτλ. vgl. 19<sup>1</sup> I Tim 4<sup>16</sup> Hes 3<sup>21</sup> σὺ δὲ ἐὰν διαστείλῃ τῇ δικαίᾳ τοῦ μὴ ἁμαρτεῖν καὶ αὐτὸς μὴ ἁμάρτη, ὁ δικαῖος ζωῇ ζήσεται, ὅτι διαστείλω αὐτῷ· καὶ σὺ τὴν σεαυτοῦ ψυχὴν ῥύσῃ. Hippolyt, De Antichr. 2 (ed. Achelis 1897, S. 5): ὅπως γένηται ἀμφοτέροις κοινὴ ὠφέλεια, τῇ μὲν λέγοντι τὸ διὰ μνήμης κρατήσαντι ὁρθῶς ἐκθέσθαι τὰ προκειμένα, τῇ δὲ ἀκούοντι τὸ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν πρὸς τὰ λεγόμενα. Zu μισθὸς γὰρ οὐκ ἔστι κτλ. vgl. Jac 5<sup>20</sup>. 2 ἀντιμισθία und μισθός an Gott oder Christus vgl. 1<sup>3</sup>. 5 3<sup>3</sup> 9<sup>7</sup> f. Auffällig ist, daß in diesem Zusammenhang nicht der Erlöser, sondern der Schöpfergott erwähnt wird. λέγων καὶ ἀκούων, es ist eine Predigt und auch bei ihrer Wiederholung wird sie vorgelesen, vgl. 17<sup>3</sup> 19<sup>1</sup>, auch Apoc 1<sup>3</sup> und Dionysius Cor. bei Euseb. K.G. IV 23<sup>11</sup>. πίστις καὶ ἀγάπη gegenseitiges Zutrauen und Liebe muß herrschen, soll das Wort wirken. 3 ἐμμενῶμεν κτλ., danach wäre nur das



- 4 »Noch während du sprichst werde ich sagen: Sieh, ich bin da.« Denn dies Wort ist Zeichen einer großen Verheißung; denn der Herr sagt, 5 daß er bereitwilliger ist zum Geben als der Beter (zum Bitten). Da wir nun an so großer Milde Anteil bekommen haben, wollen wir es einander doch nicht neiden, so großer Güter theilhaftig zu werden. Denn eine wie große Wonne diese Worte für die bringen, die sie getan haben, eine eben so große Verurteilung bringen sie den Ungehorsamen.
- 16 Darum, Brüder, da wir eine nicht geringe Gelegenheit zur Buße empfangen haben, wollen wir, wo wir noch Zeit haben, uns zukehren zu Gott, der uns berufen hat, solange wir noch den besitzen, der uns an- 2 nimmt. Denn wenn wir diesen Lüsten den Abschied geben und unsere Seele besiegen, indem wir ihre bösen Begierden nicht vollbringen, 3 werden wir des Erbarmens Jesu theilhaftig werden. Erkenntet aber, daß der Tag des Gericht schon kommt »wie ein brennender Ofen und es »werden einige der Himmel schmelzen« und die ganze Erde wie Blei, das auf dem Feuer zergeht; und dann werden die geheimen und offen- 4 baren Werke der Menschen sich zeigen. Gut nun ist Almosen wie

Bewahren der schon erhaltenen Gnade nötig, nicht aber die Buße, vgl. τηρεῖν τὴν σφραγίδα in 86. Der Prediger schwankt in seiner Beurteilung, vgl. Windisch Taufe u. Sünde 334 f. δίκαιοι καὶ ὅσοι vgl. 56, auch zu 13. Die Anführung ist Js 58: ἔτι λυλοῦντός σου ἐρεῖ· ἰδοὺ πύρεμι vgl. auch 65:24 ἔτι λαλοῦντων αὐτῶν ἐρῶ· τί ἐστίν, vgl. noch Barn. 35. 5 ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις wie 123 131 173 u. a. **XVI** 1 Zur Mahnung, Buße zu tun, solange es noch Zeit ist, vgl. 81—3 97, zu οὐ μικράν vgl. 151, zu ἀφορμὴν λαβόντες vgl. Rm 7 8. 11. Gott ist der Berufende wie 111. 2 Zu dem selteneren und im Ganzen späten Worte ἡδυπάθεια vgl. außer 177 Xenoph. Cyrup. VII 574 εἰ μὲν τρεφόμεθα ἐπὶ βαδισουργίαν καὶ τὴν τῶν κακῶν ἀνθρώπων ἡδυπάθειαν, οἷ νομίζουσι τὸ μὲν πονεῖν ἀθλιώτατον, τὸ δὲ ἀπόνως βίτεσθαι ἡδυπάθειαν, IV Macc 22. 4 διανοία περιεκράτησεν τῆς ἡδυπαθείας und τὴν τῆς ἡδυπαθείας οἰστρογλασάν ἐπικρατεῖν, auch Mark. Aurel. In semet ipsum X 33 οἷόν ἐστι τοῖς ἡδυπαθοῦσιν ἡ τρυφή. 3 Mal 41 διότι ἰδοὺ ἡμέρα ἔρχεται καιομένη ὥς κλίβανος καὶ φλέξει αὐτούς. Zur Lehre vom Weltbrande vgl. Exkurs zu II Petr 310 (auch Knopf zu II Petr 37 in Meyers Kommentar Bd. 127). Daß nur einige von den Himmeln, dann natürlich die untern, verbrennen werden, ist mit Parallelen nicht zu belegen. Lightfoot möchte statt τινεὶς lesen [αἱ] δυνάμεις mit Berufung auf Js 344 καὶ τακίσονται πάσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν. Die Form μόλιβος statt μόλυβδος ist hellenistisch und byzantinisch. vgl. Ex 1510 Num 3122 Job 1924 u. a.; an einer Reihe von Stellen der LXX schwankt die Ueberlieferung zwischen μόλιβος, μόλυβος, μόλιβδος und μόλυβδος (vgl. auch E. A. Sophocles, Greek Lexicon s. v.). Im Neugriech. ist μολίβι die volkstümliche, μόλυβδος die künstlich archaisierende Form der Schriftsprache. 4 knüpft an ἔργα des Vorhergehenden an: die „guten Werke“ werden aufgezählt. Gebet, Fasten, Almosen sind die guten Werke des Judentums, die Grundpfeiler seiner Frömmigkeit, Sittlichkeit und Kirchlichkeit, vgl. Bousset, Religion des Judentums<sup>2</sup> 202—209 und zur Vorzugsstellung des Almosens auch 162 f., vgl. weiter zu Mt 61—18. Dem Prediger schwebt vor Tob 128 f. ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης . . καλὸν ποιῆσαι ἐλεημοσύνην ἢ θησαυρίσαι χρυσίον. ■ ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ρύεται καὶ αὕτη ἀποκαθαρεῖ πᾶσαν ἁμαρτίαν.

Reue über Sünde; besser ist Fasten als Gebet, und Almosen besser als beide; »Liebe aber deckt der Sünden Mengen zu«, Gebet aus reinem Gewissen rettet vorm Tode. Selig jeder, der in diesen Dingen voll gefunden wird, denn Almosen ist eine Erleichterung von Sünde. Laßt uns also 17 Buße tun von ganzem Herzen, damit keiner von uns verloren gehe. Denn wenn wir Gebote haben, daß wir auch dies tun sollen, von den Götzen abzuziehen und Katechumenunterricht zu geben, um wie viel weniger darf dann eine Seele, die Gott bereits kennt, zugrunde gehen. So wollen wir denn einander helfen, auch die Schwachen zum Guten 2 hinzubringen, damit wir alle gerettet werden, und wir wollen einander bekehren und ermahnen. Und wir wollen uns nicht nur grade jetzt, 3 wo wir von den Presbytern ermahnt werden, den Schein geben zu glauben und aufmerksam zu sein, sondern auch, wenn wir nach Hause gegangen sind, wollen wir uns der Gebote des Herrn erinnern und uns

Zu ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν vgl. I Petr 4 8 und zu I Clem. 49 5. II Clem. faßt wie I Petr das Wort eng von der sündentilgenden Kraft des Almosengebens, im Sinne der jüdischen und frühkirchlichen Frömmigkeit. Zu καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν vgl. noch Jac 5 20. Zu ἐκ καλῆς συνειδήσεως vgl. Hebr 13 18 und zum Gebete mit gutem Gewissen Did. 4 14 Barn. 19 12, auch I Clem. 34 7 41 1; merkwürdig und im Widerspruch zum Vorhergehenden ist, daß dem Gebet ein größerer Erfolg zugeschrieben wird als dem Almosen; dies deckt nur der Sünde Menge, jenes aber rettet vorm Tode. Zu κούφισμα ἁμαρτίας vgl. I Esra 8 88 σύ, κύριε, ὁ κούφισας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. **XVII** f. Der Bußruf geht weiter; mit sehr großer Deutlichkeit wird die Erkenntnis ausgesprochen, daß auch die Christen noch Sünder sind. 1 Zu μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης καρδίας vgl. 8 2 19 1, auch 9 8. παραπόλλυσθαι kommt schon bei Aristophanes vor, Wespen 1228 τοῦτ' σὺ δράσεις; παραπολεῖ βοώμενος, dann öfters bei den Schriftstellern der hellenistischen Zeit, vgl. Lukian, Nigrin. 13 δέδοικε μὴ παραπόληται μεταξὺ λουόμενος. Die Worte ἐντολὰς ἔχομεν können auf evangelische Ueberlieferung wie Mt 28 19 f. oder Mc 16 15 bezogen werden. Doch kommt grade ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἀποσπᾶν und κατηχεῖν dort nicht vor. Die frühchristliche Schrift, die diese Gebote am deutlichsten ausspricht, ist das Kerygma Petri (Kl. Texte 3; Preuschen, Antilegomena; Hennecke, Ntl. Apokryphen). ἵνα... πράσσωμεν ist die Lesart von S; H hat bloß πράσσομεν, wenn man ihm folgt, wird man die Worte καὶ τοῦτο πράσσομεν am besten in Parenthese setzen. ■ ἐαυτοῖς = ἀλλήλοις, wie schon öfters im Vorhergehenden, 15 5 u. a.; gleich nachher steht ἐπιστρέψωμεν ἀλλήλους. Die ἀσθενούντες sind natürlich Gemeindeglieder, Seelen, die schon Gott erkannt haben. Zu σωθῶμεν ἅπαντες vgl. I Clem. 2 4. ἐπιστρέψωμεν und νοουθετήσωμεν kann natürlich auch, aber nicht so gut, von ὥπως abhängig sein. 3 Wir sehen in den altchristlichen Gottesdienst hinein; in der Gemeindeversammlung des Sonntags wird die Predigt gehalten; vgl. 15 1 f. und 19 1. Zu νοουθετῆσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων vgl. Justin Apol. I 67 4 ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μνήσεως ποιεῖται. Die πρεσβύτεροι nur hier und 5 in der Homilie; beide Angaben zeigen das Nämliche: den Presbytern liegt die Verkündigung ob, vor allem die gottesdienstliche; darüber, was sie sonst etwa noch für Obliegenheiten haben, sagt die Homilie nichts. Der Verfasser wird selber zu den Presbytern gehören, trotz der (kommunikativen) 1. Pers. Plur. an unserer Stelle; andernfalls müßte er ein Lehrer oder Ana-

von den irdischen Begierden nicht in der entgegengesetzten Richtung wegreißen lassen, sondern wir wollen häufiger zusammenkommen und versuchen in den Geboten Gottes voranzukommen, damit wir alle ein-  
 4 mütigen Sinnes zum Leben versammelt seien. Denn der Herr hat gesagt: »Ich komme zu sammeln alle Völker, Stämme und Zungen.«  
 5 Damit meint er den Tag seiner Erscheinung, wenn er kommt, um uns zu erlösen, einen jeden nach seinen Werken. Und die Ungläubigen werden seine Herrlichkeit und seine Macht sehen, und werden bestürzt sein, wenn sie die Herrschaft über die Welt bei Jesus sehen werden und werden sagen: Wehe uns, daß du es warst und wir wußten es nicht und glaubten es nicht und folgten den Presbytern nicht, die uns

gnost der Gemeinde gewesen sein. ἀντιπαρέλκεσθαι fehlt bisher in den Wörterbüchern, es scheint Hapaxlegomenon zu sein. Zu κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν vgl. Tit 2 12; im Leben des Hauses und des Alltages tritt die Verlockung der Welt an die Christen heran, wobei die ἐπιθυμίαι keineswegs bloß auf dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen. Zur Mahnung, in den Gottesdienst der Gemeinde zu kommen, vgl. Ign. Eph. 13 1 σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ἔταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὀλεθρὸς αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως κτλ. Pol. 4 2 πυκνότερον συναγαγεῖν γινέσθωσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζῆται, Hebr 10 25 Barn. 4 10 Herm. sim. IX 26 3 Const. Apol. II 59 und 60. πυκνότερον geht nicht darauf, daß die Gemeindegemeinschaften vermehrt werden, sondern darauf, daß die Gemeindeglieder zu den festgesetzten Zusammenkünften möglichst zahlreich kommen sollen. Zu προσερχόμενοι (S hat προσευχόμενοι) ergänze etwa τῇ συναγωγῇ ἡμῶν, und beachte die Alliteration. Zu τὸ αὐτὸ φρονούντες vgl. die oben angeführte Stelle Ign. Eph. 13 mit ihrem Preise der Kraft, die in der einmütig versammelten Gemeinde liegt. Der κύριος hier und in 4 kann Gott oder Christus sein; der präexistente Christus kann im Propheten reden (3 5), andererseits wird von der ἐπιφάνεια Gottes auch in 12 1 gesprochen. Auch das Folgende bringt keine Entscheidung, da nicht deutlich wird, ob mit ἐν τῷ Ἰησοῦ in 5 eine neue Person eingeführt wird. Das Zitat in 4 ist Js 66 18 ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὰς γλώσσας, die φυλαὶ καὶ γλώσσαι stammen aus Dan, wo sie öfters vorkommen, vgl. noch besonders 3 2 (LXX) ἐπισυναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ φυλὰς καὶ γλώσσας vgl. auch Apoc 11 9 14 6. Zur Sache vgl. noch Mt 24 30 f. 25 32. Zur Auslegungsformel τοῦτο δὲ λέγει vgl. 8 6, zu ἐπιφάνεια 12 1. λυτρώσεται paßt schlecht in den Zusammenhang, ein Wort wie κρινεῖ wäre zu erwarten, vgl. aber immerhin Eph 4 30 Lc 21 38 Rm 8 23. ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, die bekannte jüdische Norm der Widervergeltung am Gerichtstage, vgl. Ps 61 13 Prov 24 12, auch Job 34 11 Jer 17 10 39 19 Rm 2 6 Mt 16 27. 5 καὶ ὀφονται τὴν δόξαν αὐτοῦ stammt aus dem oben angeführten Js 66 18, wo auf γλώσσας folgt: καὶ ἡξουσιν καὶ ὀφονται τὴν δόξαν μου, vgl. dann noch Mt 24 30 25 31 Apoc. 1 7. Zu ξενισθήσονται vgl. I Petr 4 4. 12, zu βασιλεῖον oben 6 9. Die Aussage geht nicht auf ungläubige Heiden, sondern auf ungetreue, ungläubige Christen, die die Predigt der Presbyter gehört, ihr aber keinen Glauben geschenkt haben, vgl. noch 6 τοὺς ἐν ἡμῖν ἀσεβίσαντας κτλ. — ἐν τῷ Ἰησοῦ = in der Hand Jesu. Zu σὺ ἦς vgl. die absolute Ich-aussage ἐγὼ εἰμι Joh 8 24. 28 18 5—8. Zu den Presbytern und ihrer Predigt vgl. zu 3. ὁ σκόληξ αὐτῶν κτλ. ist Js 66 24; das Wort wird ohne Einführungsformel gebracht, weil es oben 7 6 schon zitiert war;



von unserer Rettung predigten. »Und ihr Wurm wird nicht enden  
 »und ihr Feuer nicht verlöschen und sie werden ein Schauspiel sein  
 »für alles Fleisch.« Damit meint er jenen Tag des Gerichts, wenn man <sup>6</sup>  
 die schauen wird, die unter uns gottlos waren und mit den Geboten  
 Jesu Christi ein hinterhältig Spiel trieben. Die Gerechten aber, die <sup>7</sup>  
 wohl gehandelt und den Qualen standgehalten und die Lüste der Seele  
 gering geschätzt haben, werden, wenn sie sehen, wie die, die abgeirrt  
 sind und durch Worte oder Werke Jesus verleugnet haben, mit schreck-  
 lichen Qualen in ewigem Feuer gequält werden, ihren Gott preisen und  
 sprechen: Es wird eine Hoffnung geben für den, der Gott von ganzem  
 Herzen gedient hat. Und wir nun wollen zu den Dankenden <sup>18</sup>  
 gehören, zu denen, die Gott gedient haben und nicht zu den Gottlosen,

vgl. noch Mc 9 44—48. **6** τὴν ἡμέραν greift auf τὴν ἡμέραν in 4 zurück. Zu  
 ὄψονται muß das Subjekt möglichst allgemein genommen werden: man, alle  
 Menschen. ἡμῖν liest S, ὑμῖν H. παραλογίζεσθαι betrügen, vgl. Jac 1 22  
 Col 2 4. **7** εὐπραγεῖν = *gut handeln*, nicht = *glücklich sein*; diese hier ge-  
 forderte Bedeutung wird in den Wörterbüchern nicht verzeichnet, vgl. aber  
 εὐπραγία bei Passow und bei Pape. Zu ὑπομείναντες τὰς βασάνους vgl. Hebr  
 10 32 f., zu ἡδυναθείας vgl. oben zu 16 a. Die ἀστοχίσαντας sind, wie das  
 gleich Folgende zeigt, einst Christen gewesen; zum Worte vgl. I Tim 1 6  
 6 21 II Tim 2 18 Did. 15 3, es bedeutet eigentlich *das Ziel verfehlen*; vgl.  
 noch Plutarch, Galba 16: βουλόμενος δὲ τῆς περὶ τὰς δωρεὰς ἀμετρίας καὶ  
 πολυτελείας τοῦ Νέρωνος ἀποδεικνύναι μεγάλην μεταβολὴν ἀστοχεῖν ἐδόκει τοῦ  
 πρέποντος. Zu ἀρνησαμένους, das Bedrückung der Christen voraussetzt, vgl.  
 51 ff., auch 3 a f. 41 f. πρὶ ἀσβέστῳ vgl. Mt 3 12 Mc 9 43, δόξαν δίδοναι  
 Apoc 4 9 11 13 14 7 u. a. S liest διδόντες, H δόντες. — Die Schilderung des  
 Gerichtstages und der Bestürzung der Gottlosen, des Triumphes der Gerech-  
 ten, mit Anführung der Reden der einen und der andern ist zu allen Zeiten  
 ein beliebter τόπος der Gemeindepredigt gewesen. Zu II Clem. 17 5 ff. vgl.  
 noch besonders: Sap Salom 51 ff. τότε στίσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος  
 κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς πόρους αὐτοῦ.  
 ἰδόντες παραχθήσονται φόβῳ δεινῷ, καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῇ παραδόξῃ τῆς σω-  
 τηρίας· ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενά-  
 ζονται. Ὁ ὅτι οὗτος ἦν ὃν ἐσχομέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ,  
 οἱ ἄφρονες· τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευταίην αὐτοῦ ἀτι-  
 μον· πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἔστιν; κτλ.  
 Barn. 7 9 . . ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ . . . καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτος ἔστιν  
 ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακενθήσαντες καὶ ἐμπτύ-  
 σαντες; ἀλλ' ὡς οὗτος ἦν ὁ τότε λέγων ἐκυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι. Und  
 ganz besonders leidenschaftlich Tertullian, De spectaculis 30: *Quale autem  
 spectaculum in proximo est adventus domini iam indubitati iam superbi,  
 iam triumphantis! . . Quae tunc spectaculi latitudo! quid admirer? quid  
 rideam? ubi gaudeam? ubi exultem . . malim ad eos potius conspectum  
 insatiabilem conferre, qui in dominum desaevierunt. Hic est ille, di-  
 cam, fabri aut quaestuariæ filius, sabbathi destructor, Samarites et dae-  
 monium habens. hic est, quem a Juda redimistis . . hic est, quem clam  
 discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur etc.* **XVIII 1** εὐχαρι-  
 στούντων nimmt δόξαν διδόντες wieder auf, δεδουλευκότων τῷ θεῷ das τῷ δε-  
 δουλευκότῳ θεῷ des Vorhergehenden. Die κρινόμενοι ἀσβεῖς sind nach dem  
 Vorhergehenden falsche Christen. **2** Das Sündenbekenntnis des Predigers

2 die verurteilt werden. Denn auch ich, der ich ein ganz armer Sünder und keineswegs der Versuchung entflohen, sondern noch mitten unter den Werkzeugen des Teufels bin, bemühe mich doch, der Gerechtigkeit nachzujagen, damit ich imstande bin, ihr wenigstens nahezukommen, 19 weil ich das künftige Gericht fürchte. Also nun, Brüder und Schwestern, lese ich euch, nachdem der Gott der Wahrheit geredet hat, eine Ermahnung vor, ihr möchtet auf das achten, was geschrieben steht, damit ihr sowohl euch selbst rettet als auch den, der in eurer Mitte vorliest. Denn als Lohn erbitte ich mir von euch, ihr möchtet von ganzem Herzen Buße tun und euch so Heil und Leben verschaffen. Denn

ist stark und auffällig, überrascht aber nach den vorangehenden Bußmahnungen, die alle an Gläubige und Getaufte gerichtet waren, nicht allzu sehr. „Er gibt ein persönliches Bekenntnis seiner eignen Unvollkommenheit ab; an ihm sollen sie es nun lernen, wie ein armer Sünder gesinnt und gestimmt sein muß“ Windisch, Taufe und Sünde 337. πανθαμάρτωλος (fehlt in den meisten Wörterbüchern) bezeichnet den, der ganz und gar Sünder und nichts andres ist. Statt φεύγων H hat S φυγών. Das Wort ὄργανον Werkzeug bezeichnet auch die Maschinen, besonders die Kriegsmaschinen und würde in dieser Bedeutung hier gut herpassen. Zu δικαιοσύνην διώκειν vgl. I Tim 6<sup>11</sup> II Tim 2<sup>22</sup>. Zu καὶν = wenn irgendmöglich, auf alle Fälle vgl. Ign. Eph. 10<sup>1</sup> καὶν ἐκ τῶν ἔργων. Zu ἐγγὺς αὐτῆς γενέσθαι vgl. 7<sup>3</sup>, auch Phil 3<sup>12</sup>. **XIX** und **XX** Der Abschluß: Auf das führende Thema des Vorhergehenden (cc 13—18), die Buße, wird noch einmal hingewiesen (19<sup>1—3</sup>), die Notwendigkeit des Leidens für den Gerechten, seine zukünftige Herrlichkeit betont (19<sup>3—20</sup> 4), eine Doxologie schließt ab. Ueber den Versuch, Kapp. 19 und 20 vom Vorangehenden abzutrennen, vgl. A. di Pauli, Z. f. nt. Wiss. 4, 321—329 und entschlossener noch W. Schüßler, Z. f. K.G. 28, 1—13. **XIX** 1 Die Anrede ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί nur noch unten 20<sup>2</sup>. Zu θεὸς τῆς ἀληθείας vgl. 3<sup>1</sup> 20<sup>5</sup>. Der Gott der Wahrheit hat in dem Schriftabschnitte gesprochen, den die Gemeinde vor der Predigt gehört hat, und an den diese anknüpft (εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις). Sie wird aus dem Manuskript vorgelesen. Die naturgemäße Verknüpfung von Schriftvorlesung und Predigt ist in der Kirche von der Synagoge her übernommen worden (Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II<sup>3</sup> 451—457; Lc 4<sup>20</sup> f. Act 13<sup>15</sup>). Sie war sicher schon in den Gemeinden der apostolischen Zeit im Gebrauch, obwohl uns die ausdrücklichen Quellenbelege fehlen. I Cor 14<sup>26</sup> zählt die Stücke des Gottesdienstes nicht vollständig auf. Für die späteren Gemeinden vgl. I Tim 4<sup>13</sup> πρόσεχει τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ, Justin Apol. I 67<sup>3</sup> f. καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἰτα παυσάμενου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται, ganz ähnlich Constitt. Apost. II 54<sup>1</sup> μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν καὶ τὴν ψαλμωδίαν καὶ τὴν ἐπὶ ταῖς γραφαῖς διδασκαλίαν, vgl. auch Tertullian, Apolog. 39 De anima 9. Ueber einen Versuch, die unserer Predigt vorangegangene Schriftlektion zu ermitteln (Js 54—66) vgl. Knopf Z. f. nt. Wiss. 3, 266—279 und dagegen Schüßler, Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, 1—13. Die Predigt wurde verlesen, nicht frei gehalten, anders verfuhr Origenes nach Euseb. K.G. VI 36<sup>1</sup>. Zu ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε κτλ. vgl. 15<sup>1</sup> f. Statt σκοπόν (S), das von den Heraus-

wenn wir das tun, werden wir ein Ziel hinstellen allen den Jüngeren, die sich um die Frömmigkeit und um die Güte Gottes bemühen wollen. Und wir wollen es nicht als Toren für ungut halten und uns ärgern, <sup>2</sup> wenn jemand uns ermahnt und von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit hinkehrt. Denn bisweilen wissen wir gar nicht, daß wir Böses tun, wegen des Zweifels und des Unglaubens, der in unserer Seele ist, und wir sind im Sinne verdunkelt von den eiteln Begierden. So laßt <sup>3</sup> uns denn die Gerechtigkeit treiben, damit wir für das Ende gerettet werden. Heil denen, die diesen Geboten gehorchen. Wenn sie auch für kurze Zeit in dieser Welt Böses erleiden, so werden sie doch die unsterbliche Frucht der Auferstehung ernten. So möge nun der Fromme <sup>4</sup> sich nicht betrüben, wenn er in der Gegenwart Leid hat: eine selige

gebern allgemein angenommen wird, und das v. Gebhardt schon konjiciert hatte, liest H κόπον. Zur Sache vgl. Constitt. Apost. II 67 σκοπούς γὰρ εἶναι δεῖ ὑμᾶς τῇ λαῷ τοὺς ἐπισκόπους, ἔτι καὶ ὑμεῖς σκοπὸν ἔχετε τὸν Χριστόν. καὶ ὑμεῖς οὖν γίνεσθε σκοποὶ ἀγαθοὶ τῇ λαῷ τοῦ θεοῦ, Polybius VII 89 σκοπὸν προσέθηκε κάλλιστον. Die νέοι sind nicht die Katechumenen, sondern die Neubekehrten, und die an Jahren jungen Gemeindeglieder, vgl. I Clem. 13 21 6 Constitt. Apost. II 101: Der unwürdige Bischof ist αἰτίος σκανδάλου πολλοῖς νεοφύτοις καὶ κατηχομένοις. . . ἔτι δὲ νέοις καὶ νέαις τῇ ἡλικίᾳ. <sup>2</sup> ἀγανακτῶμεν κτλ. vgl. I Clem. 56 2. Der Artikel vor ἄσσοι wie oben 12, wenn man der Lesart von AH folgt, und Sap Salom 54, wenn man dort οἱ ἄφρονες, τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν interpungiert; Origen. De orat. 5 ἀπολειπόμεθα οἱ ἄνθρωποι πλεῖον τοῦ θεοῦ. Statt ἐνίστε S liest H ἔνια. Zu διψυχίαν καὶ ἀπιστίαν vgl. die Ausführungen von 11, dann 17 5, wo die ἀπιστοὶ Getaufte sind. Der unermüdlche Kämpfer gegen die διψυχία innerhalb der Gemeinde ist Hermas. Zweifelsucht und Unglauben stumpfen das Gewissen ebenso ab wie das Nachgeben gegen die nichtigen Begierden. Zu ἐσκοτίσμεθα τὴν διάνοιαν vgl. Rm 121 ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία und vor allem Eph 418 ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ, vgl. weiter I Clem. 36 2 und auch II Clem. 16. <sup>3</sup> κἄν . . . κακοπαθήσωτι ἐν τῇ κόσμῳ τούτῳ und <sup>4</sup> ἐὰν ἐπὶ τοῖς νῦν χρόνοις ταλαιπωρῇ: es handelt sich in den Ausführungen dieser Sätze um die Leiden der Verfolgung und Bedrückung, die die Christen als solche treffen; zu diesen Leiden, die bis zum Martyrium gehen können, vgl. oben 44 und 5 f. Hier wie dort wird der Trost in dem Hinweise auf die selige Zukunft gefunden, die des Treuen und Bewährten harrt. ■ ὀλίγον χρόνον vgl. I Petr 16 ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπηθέντες und 510 ὀλίγον παθόντας. Ps.-Ign. Mar. Cassob. 43 ὁ γὰρ παρὼν πόνος ὀλίγος, ὁ δὲ προσδοκώμενος μισθὸς πολὺς. Zu καρπὸν τρυγῆσαι vgl. Hos 1012 σπεύρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγῆσατε εἰς καρπὸν ζωῆς. Das Bild von der Frucht ist hier und 20 8 anders gebraucht als in 13: dort ist es die gute Tat, die der Buße würdig vom Menschen dargebracht wird, hier dagegen eschatologisch der Endertrag des frommen Lebens, von Gott dem Menschen zum Genusse dargeboten. Zu dem in den urchristlichen Schriften und in LXX seltenen Beiworte ἀθάνατος vgl. I Clem 362 ἀθανάτου γνώσεως, Sap Salom 115 δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν. <sup>4</sup> ἄνω, oben im Himmel, stammt aus andersartiger Eschatologie wie das eben gebrauchte ἀνάστασις. Die πατέρες sind doch wohl auch hier die atlichen Frommen, obschon zu der Zeit unserer Predigt bereits mehrere Geschlechter von Christen dahingegangen sind. ἀλύπητος ist Rückbeziehung auf λυπεῖσθω; das nicht häufige Wort hat hier sicher passiven



Zeit erwartet ihn. Er wird oben mit den Vätern aufgelebt Wonne  
 20 haben bis in die leidlose Ewigkeit. Aber auch dies möge euren  
 Sinn nicht betrüben, daß wir sehen, wie die Ungerechten reich und  
 2 die Knechte Gottes bedrückt sind. Laßt uns also glauben, Brüder und  
 Schwestern: des lebendigen Gottes Erprobung bestehen wir im Wett-  
 kampf und wir üben uns im gegenwärtigen Leben, damit wir im zu-

Sinn und ist stärker als ἄλυπος: unbetrübbbar, von Leid nicht zu treffen; vgl. noch Sophocl. Trach. 168 τὸ λοιπὸν ἤδη ζῆν ἀλυπῆτῳ βίῳ. II Clem. 19<sup>4</sup> wird von Hippolyt stillschweigend benutzt De universo ed. Lagarde S. 69, Z. 10 ff.: ἡ τῶν πατέρων δικαίων τε ὁρωμένη ὀψις πάντοτε μειδιᾷ, ἀναμενόντων τὴν μετὰ τοῦτο τὸ χωρίον ἀνάπαυσιν καὶ αἰωνίαν ἀναβίωσιν ἐν οὐρανῷ Z. 22 ff. (von den Ungerechten) ἀλλὰ καὶ οὗτοι τὸν τῶν πατέρων χορὸν καὶ τοὺς δικαίους ὁρῶσι, καὶ ἐπ' αὐτῷ τοῦτῳ κολαζόμενοι S. 70, Z. 4 ff.: μὴ ἀπιστήσητε ὥς καὶ τὸ σῶμα ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων σύνθετον γενόμενον δυνατός ὁ θεὸς ἀναβιώσας ἀθάνατον ποιεῖν. **XX** hängt mit dem eben Behandelten, den Leiden der Christen um ihres Glaubens willen, eng zusammen. Aber das Problem weitet sich aus: es sind die Leiden des Gerechten überhaupt, genauer die gedrückte soziale Stellung des Gerechten gegenüber dem reichen Frevler. Die Frage der Theodicee, die sich angesichts des Mißverhältnisses der äußeren Zustände und der sittlichen Würdigkeit erhebt, klingt schon in der Prophetenreligion an; vgl. dann Ps 72, im nachexilischen Judentum sind die Armen oft die Gottgefälligen, die Reichen die ihm Verhassten, wenn schon andererseits Israel zu allen Zeiten seiner Geschichte dazu neigte, den Reichtum als eine Gabe und einen Lohn Gottes anzusehen, Ps 36: selbst das Hiobbuch endet damit, daß der leidende Gerechte wieder reich wird. Sehr früh und sehr scharf zugespißt wie hier, tritt die Frage im Griechentum entgegen, vgl. schon Solon fragm. 15 in Bergk, Poetae lyriici Graeci vol. II<sup>4</sup> πολλοὶ γὰρ πλουτεῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται und viel leidenschaftlicher Theognis (Ebenda) 743–752 καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον, Ἔργων ὅστις ἀνὴρ ἐκτός ἐὼν ἀδίκων, Μὴ τιν' ὑπερβασίην κατέχων μὴδ' ὄρκον ἀλιτρόν, Ἀλλὰ δίκαιος ἐὼν, μὴ τὰ δίκαια πάθῃ; Τίς δὲ κεν βροτὸς ἄλλος, ὁρῶν πρὸς τοῦτον, ἔπειτα Ἀζοῖτ' ἀθανάτους, καὶ τίνα θυμὸν ἔχων, Ὅππότ' ἀνὴρ ἀδικος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρός Οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος Ἰβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι Τρύχονται χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ; — Eingehend hat sich die Stoa schon seit Chrysipp mit dem Problem befaßt, vgl. in der jüngeren Stoa etwa Senecas Schrift De providentia und Epictet, Dissert. III 17 (περὶ προνοίας) mit der Formulierung des Problems: ὁ ἀδικος πλεόν ἔχει. — Die Gemeinde, für die die Predigt bestimmt ist, muß sich ganz überwiegend aus Angehörigen der untern Stände zusammengesetzt haben; vgl. dazu Knopf, Nachapostolisches Zeitalter 64–70. Deißmann, Das Urchristentum und die untern Schichten 1908. — II Clem. 20. 1. 3. 4 wird in den Sacra Parallela, mit geringen Varianten angeführt, Text bei Lightfoot I S. 193 f. Holl in Text u. Unters. 20, H. 2, S. 2. 2 Der Prediger löst die Frage mit Bildern und Gedanken, die der Stoa entnommen sind, und mit dem jüdisch-urchristlichen transzendenten Vergeltungsglauben. Christlich ist der θεὸς ζῶν und der βίος μέλλων. Stoisch ist das Bild vom Wettkampfe und der Gymnastik, vgl. oben zu 71. Stoisch aber ist auch der Gedanke, daß die Leiden eine erziehende und stärkende Kraft besitzen und sich so in den göttlichen Weltplan einfügen, Gott ist ein Vater, der seinen Söhnen Arbeit, Mühe, Schweiß und Schmerzen nicht ersparen will, um sie

künftigen bekränzt werden. Keiner von den Gerechten hat rasche<sup>3</sup> Frucht ergriffen, sondern er erwartet sie. Denn wenn Gott den Lohn<sup>4</sup> der Gerechten augenblicklich erstattete, dann würden wir alsbald Handel und nicht Gottesfürchtigkeit treiben. Denn wir würden nur den Schein von Gerechten haben, während wir nicht dem, was gottesfürchtig ist, nachjagten, sondern dem Gewinnbringenden. Und deswegen hat göttliches Gericht einen Geist getroffen, der nicht gerecht ist und ihn mit

zu erziehen, im Kampfe bewährt sich die Tugend des Weisen, vgl. Seneca, De providentia 2, epist. 64<sup>4</sup> Mark Aurel IV 49 Epictet Dissert. I 6, 30—43; 24, 1 (αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἀνδρας δεικνύουσαι. λοιπὸν ἔταν ἐμπέσῃ περιστάσει, μέμνησο ὅτι ὁ θεὸς ὡς ἀλείπτῃ τραχεῖ νεανίσκῳ συμβέβληκεν. — Ἰνατί; φησιν. — Ἰνα Ὀλυμπιονίκης γένῃ· δίχα δ' ἰδρώτος οὐ γίνεται). Zur Verbindung πείραν ἀθλεῖν und dem transitiven Gebrauch von ἀθλεῖν vgl. Plutarch Demetr. 5 (über Ptolemaios I) ἀνδρὶ . . ἐκ τῆς Ἀλεξάνδρου παλαίστρας ἡθληκῶτι πολλοὺς καὶ μεγάλους καθ' αὐτὸν ἀγῶνος. <sup>4</sup> Zu ἐμπορίαν vgl. I Tim 6<sup>5</sup> πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, Did. 12<sup>5</sup> χριστέμπορος, August. De civit. Dei I 8 *si omnibus eas petentibus daret (sc. deus res secundas) non nisi propter talia praemia servitendum illi esse arbitramur, nec pios nos faceret talis servitus sed potius cupidus et avarus.* — Zu dem in der frühchristlichen Literatur seltenen θεοσέβεια vgl. I Tim 2<sup>10</sup> Diogn.-br. 11 3<sup>8</sup> 4<sup>5</sup> f. 64, auch Gen 20<sup>11</sup> Sir 1<sup>25</sup> IV Macc 7<sup>6</sup>. 22 15<sup>28</sup> 17<sup>15</sup>. ἐβλαψε: βλάπτειν von der göttlichen Strafe, Rache und Schädigung wird oft gebraucht, vgl. Homer Il. 9<sup>507</sup> (ἄτη) βλάπτουσι ἀνθρώπους Od. 1<sup>195</sup> ἀλλά νυ τὸν γε θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου, Plutarch Caesar 45 (von Pompejus während der Schlacht bei Pharsalos) οὐκέτι ἦν ὁ αὐτὸς οὐδ' ἐμμένητο Πομπήϊος ὢν Μάγνος ἀλλὰ ὑπὸ θεοῦ μάλιστα βλαπτομένῳ τὴν γνώμην ἐοικώς. Für δεσμοῖς (S) liest H δεσμός. Zum ganzen Satze vgl. Jud 6 ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν . . εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν. Die Auslegung von διὰ τοῦτο θεία κρίσις κτλ. kann aber nicht mit Berufung auf Jud 11 entschieden werden, sondern bietet allerlei Schwierigkeiten, die nicht mit Sicherheit gelöst werden können. Die verschiedenen Möglichkeiten sind: 1. die Aor. ἐβλαψε und ἐβάρυνε sind gnomisch; dann wird eine allgemein gültige Regel ausgesprochen; πνεῦμα ist kein übermenschliches Geisteswesen, sondern das Wort bezeichnet, in populärem Sprachgebrauch, den inneren Teil des Menschen, seine „Seele“, seinen „Geist“ (vgl. Mc 14<sup>38</sup> Lc 8<sup>55</sup> II Cor 7<sup>1</sup> Gen 6<sup>17</sup> 7<sup>15</sup> Jud 15<sup>19</sup> I Reg 30<sup>12</sup> III Reg 20<sup>5</sup> Sir 9<sup>9</sup> u. a.): Gottes Gericht trifft wegen berechnender, heuchlerischer Frömmigkeit die ungerechten Seelen und beschwert sie mit Fesseln. Aber der gnomische Aorist ist in der volkstümlichen hellenistischen Sprache sehr selten, wenn er nicht überhaupt geschwunden ist. δεσμοῖς weiter (oder δεσμός) klingt sehr bestimmt und läßt sich schwer mit einer allgemeinen Aussage über göttliche Strafe zusammenreimen. 2. Der Aor. ist ein wirklicher Aor. und geht auf ein bestimmtes Beispiel göttlicher Strafe: a) auf die Fesselung des Satans, vielleicht seiner Genossen in der Urzeit (wie Jud 6); große Schwierigkeit macht bei dieser Annahme, die der Wortlaut nahelegt, die Notwendigkeit, des Satans Bestrafung wegen heuchlerischer, gewinnstüchtiger Frömmigkeit annehmen zu müssen; davon hören wir sonst nirgends. b) der Prediger spielt auf einen Vorfall in der Gemeinde an, die Andeutung wurde von den Hörern mühelos verstanden, während sie uns dunkel bleibt. In einem Leiden, vielleicht einer Krankheit, die ein unwürdiges Glied der Gemeinde getroffen hat, wird ein göttliches Strafgericht erkannt. Bei dieser Deutung,

5 Fesseln beschwert. Dem einzigen, unsichtbaren Gotte, dem Vater der Wahrheit, der uns von sich den Retter und Führer der Unsterblichkeit sandte, durch den er uns auch die Wahrheit und das himmlische Leben kundtat, ihm sei die Herrlichkeit in die Aeonen der Aeonen. Amen.

die sich verhältnismäßig am besten empfiehlt, ist nur πνεῦμα schwierig, mindestens auffällig. 5 τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ vgl. I Tim 1 17 ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, auch Rm 16 27 μόνῳ σοφῷ θεῷ und Jud 25 μόνῳ θεῷ. Zu πατρὶ τῆς ἀληθείας vgl. oben 31 und 191. ἐξαποστείλαντι klingt an Gal 4 4 an ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Zu σωτῆρα καὶ ἀρχηγόν vgl. Act 5 31 ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα, auch Hebr 2 10 τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας, 12 2 τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγόν und zu ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας Act 3 15 ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς und Martyr. Lugdun, bei Euseb. K.G. V 2 3 ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. ἀρχηγός oder ἀρχηγέτης ist der Stammvater und Ahnherr eines neuen Geschlechtes, der Heros, mit dem eine neue Lebensreihe beginnt, auch der Erbauer einer neuen Stadt und Gründer eines neuen Staates. — S hat die Unterschrift: *Beendet ist der zweite Brief des Clemens an die Korinther.* H gibt nur die Stichen- und Wortzahl an.



# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

## ERGÄNZUNGS-BAND

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS R. KNOFF H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

## DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

### II

## DIE BRIEFE DES IGNATIUS VON ANTIOCHIA UND DER POLYKARPBRIEF

ERKLÄRT VON

D. WALTER BAUER

O. PROFESSOR IN GÖTTINGEN



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1920

## INHALTS-ÜBERSICHT

### Die Briefe des Ignatius von Antiochia

	Seite
Einleitung: Die Ueberlieferung der Briefe . . . . .	186
Die Echtheit der Briefe . . . . .	187
Ignatius an die Epheser . . . . .	188
Ignatius an die Magneten . . . . .	220
Ignatius an die Trallianer . . . . .	230
Ignatius an die Römer . . . . .	242
Ignatius an die Philadelphier . . . . .	255
Ignatius an die Smyrnäer . . . . .	264
Ignatius an Polykarp . . . . .	274

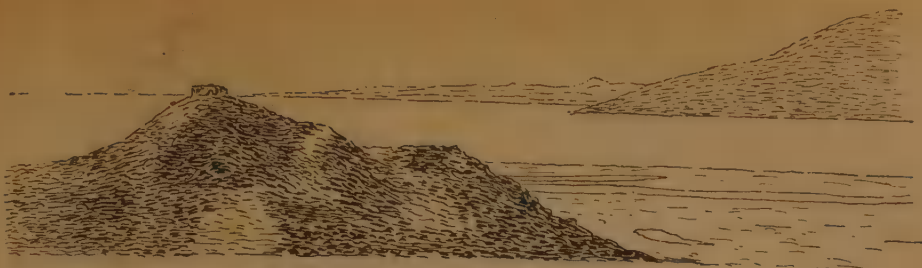
### Der Brief des Polykarp von Smyrna an die Philipper

Einleitung: Die Ueberlieferung des Briefes . . . . .	282
Die Echtheit des Briefes . . . . .	282
Polykarp an die Philipper . . . . .	283

COPYRIGHT 1920 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



## DIE BRIEFE DES IGNATIUS VON ANTIOCHIA

AUSGABEN UND UEBERSETZUNGEN, sämtlich mit mehr oder weniger ausführlichen Einleitungen und Noten. Ausgaben: THZAHN, *Ignatii et Polycarpi epistolae, martyria, fragmenta* = O. v. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, *Patrum apostolicorum opera* II 1876. Siglum: Zn. (Nur den Text enthält die editio minor, deren fünfter Druck von 1906 unserer Bearbeitung zugrunde liegt. Jede Abweichung ist begründet worden.) — JBLIGHTFOOT, *The apostolic Fathers Part II: S. Ignatius. S. Polycarp* 2. Aufl. 3 Bde. 1889. Siglum: Lgft. — FXFUNK, *Patres apostolici* I. 2. Aufl. 1901. Siglum: Fk. — AHILGENFELD, *Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistolae et martyria* 1902. Siglum: Hgf. — Uebersetzungen: GKRÜGER in E. Hennecke, *Nt. Apokryphen* 1904 und *Handbuch zu den nt. Apokryphen* 1904. Siglum: Krg. — FRZELLER in der *Bibliothek der Kirchenväter* <sup>2</sup> 35, 1918 (ohne Noten).

SONSTIGE LITERATUR: JPEARSON, *Vindiciae epistolarum S. Ignatii* 1672. Dazu: S. Ignatii epistolae genuinae annotationibus J. Pearsoni illustratae ed. Th. Smith 1709. — THZAHN, Ign. von Antiochien 1873. — EVDGOLTZ, Ign. von Ant. als Christ und Theologe = *Texte und Untersuchungen* XII 3, 1894. — EBRUSTON, *Ignace d'Antioche* 1897. — ASTAHL, *Patristische Untersuchungen* 1901. — FRMHRTCHCOCK, *Notes on the Ignatian Epistles* = *Hermathena* 31, 1905, S. 439 bis 456. — PDietze, *Die Briefe des Ign. u. d. Joh.-Ev.* = *Studien und Kritiken* 78, 1905, S. 563–603. — DVÖLTER, *Polykarp und Ign. und die ihnen zugeschriebenen Briefe neu untersucht* 1910. — MRACKL, *Die Christologie des hl. Ign. von Antiochien* = *Freiburger Theol. Studien* XIV, 1914 (mit reichen Literaturangaben). — Vgl. auch EVDÖBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden* 1902. — RKNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter* 1905. — WLÜTGERT, *Amt und Geist im Kampf* = *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* XV 4. 5, 1911, S. 119–164. — OBARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I. 2. Aufl. 1913, S. 131–158. — Das AT wird, wo nicht direkt auf den Grundtext verwiesen ist, stets nach Kapitel und Vers der LXX (ed. Swete) zitiert, die „Pseudepigraphen“, soweit sie nicht griechisch vorhanden sind, nach EKAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* 1900, Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p(aginae) Mangeys. Die griechischen Inschriften werden, wo möglich, angeführt nach WDITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* <sup>2</sup> I–III (= Syll.) 1898–1901, 3. Aufl. seit 1915 im Erscheinen, und *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* I. II (= Or. inscr.) 1903–1905. Daneben vor allem das *Corpus Inscriptionum Graecarum* (= CIG), sowie die *Inscriptiones Graecae* (= IG). Die lateinischen Inschriften nach dem *Corpus Inscriptionum Latinarum* (= CIL). Bei den Papyri bedeuten BGU = Aegypt. Urkunden aus den Museen zu Berlin I–IV, 1895 ff. P. Oxy. = *The Oxyrhynchus Papyri* 1898 ff. P. Fay. = *Fayum towns and their Pap.* 1900. P. Tebt. = *The Tebtunis Pap.* 1902. P. Amh. = *The Amherst Pap.* II 1901. P. Lond. = *British Museum Pap.* ed. F. G. Kenyon 1893 ff.



DIE UEBERLIEFERUNG DER BRIEFE. Eusebius erzählt (H. e. III 36 2 ff.), daß der antiochenische Bischof Ign. während er, um dort Opfer des Tierkampfes zu werden, nach Rom reiste, sieben Briefe geschrieben hätte, vier von Smyrna aus (an die Kirchen von Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom), die drei anderen etwas später aus Troas (an die Kirchen von Philadelphia und Smyrna, sowie an den Bischof Polykarp von Smyrna). Diese sieben Schreiben, die dem Eusebius, wie seine Bekanntschaft mit ihrem Inhalt erweist, vorgelegen haben, besitzen wir als Sammlung nicht. Der erste Druck griechischer Ign.-Briefe (von 1557) enthält zwar Schreiben an die genannten Adressen, daneben aber noch sechs andere Briefe, einen an Ign., von Maria von Kassobola, die übrigen von seiner Hand, die Antwort an Maria, sodann Briefe an die Kirchen von Tarsus, Philippi, Antiochien, sowie an den Diakonen Hero von Antiochien. Es handelt sich hierbei jedoch nicht nur um den Hinzutritt neuer Stücke zu der von Eusebius benutzten ign. Hinterlassenschaft. Denn wenigstens die eine der beiden von Eusebius angeführten Ign.-Stellen, aus dem Briefe nach Smyrna, weicht — und gleiches gilt von anderen Ign.-Zitaten bei alten Vätern — recht erheblich von dem Wortlaut jener Ausgabe ab. Eine sichere Erklärung dieses Tatbestandes ermöglichte das 17. Jahrhundert, in dem eine andere Sammlung von Ign.-Briefen in lateinischer und griechischer Sprache entdeckt worden ist. Sie enthält zwar nur ein Stück, den Philipperbrief, weniger als die ältere. Den Hauptunterschied zwischen beiden aber bildet der Text der sieben an die dem Eusebius bekannten Empfänger gerichteten Schreiben. Der neugewonnene Wortlaut war einfacher als der früher gedruckte und stimmte zugleich, wo dieser von ihm abwich, mit den Ign.-Zitaten der Alten überein. Daraus ergibt sich unmittelbar seine größere Ursprünglichkeit. Er wurde von derselben Hand überarbeitet, die die anderen, unter des Ign. Namen gehenden, Briefe verfaßt hat, sehr wahrscheinlich der gleichen, die auch die sog. Apostolischen Konstitutionen kompilierte (Bestreitung der Identität bei Anerkennung starker Abhängigkeit des Ps.-Ignatius von den Apost. Konstitutionen durch Ed. Schwartz, Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen 1910, S. 17 ff.). — Demnach können nur die sieben, in doppelter Gestalt vorliegenden, Briefe nach ihrer einfacheren Fassung auf Ign. zurückgeführt werden. In griechischer Sprache besitzen wir sie so nur einmal handschriftlich, die sechs kleinasiatischen Schreiben in einem Florentiner Kodex (Mediceo-Laurentianus aus dem 11. Jahrh.), den Römerbrief in einem Cod. Colbertinus zu Paris (wohl aus dem 10. Jahrh.), der ihn als Bestandteil eines Ign.-Martyriums enthält (in unserem Kommentar = G). Im lateinischen Gewand stellt die Urform der Briefe eine sehr wortgetreue Uebersetzung dar, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts in England entstanden ist (= L). Auch in armenischer Sprache existieren die sieben Briefe in unverletzter Form, mit allen sechs späteren zu einer Sammlung vereinigt (= A). Der armenische Text ist aus einer syrischen Vorlage geflossen. Erhalten hat sich in syrischer Sprache außer einigen Fragmenten eine verkürzte Bearbeitung der Briefe an die Epheser, Römer (an Rom. ist Trall. 4. 5 gefügt), Polykarp (= S). Seit kurzem sind auch nennenswerte Bruchstücke (Trall. Philad. Rom. — 52 und 62–91. Smyrn. — 62) einer alten koptischen Uebersetzung zugänglich geworden (= K). Wichtige Dienste für die Herstellung des ursprünglichen Wortlautes können die Briefe auch in ihrer interpolierten Gestalt leisten. Deren griechisches Original ist in mehreren Handschriften, unter denen ein Cod. Monacensis (wohl aus dem 11. Jahrh.) die Führung hat, erhalten (= g).

Das textkritische Material, von dem soeben nur die wichtigsten Bestandteile aufgezählt worden sind (s. auch zu Smyrn. 3a), wird in allen großen modernen Ausgaben vorgelegt, soweit es bei ihrem Erscheinen bekannt war. Am weitesten geht Lgft, der III 75–85, 93–103 auch die syrischen Texte in einer Ausgabe von

W. Wright mitteilt. Den armenischen Wortlaut macht J. H. Petermann, *S. Ignatii epistolae* 1849 zugänglich. Die (sahidisch-) koptischen Fragmente — auch das wenige schon früher Gedruckte (Lgft III 278—80) — veröffentlichte C. Wessely in den Sitzungsberichten der Akad. d. Wissensch. in Wien 172, 4: Neue Materialien zur Textkritik der Ign.-Briefe 1913.

**DIE ECHTHEIT DER BRIEFE.** Nachdem man Jahrhunderte lang über die Echtheit der sieben Ign.-Briefe diskutiert hat, ist neuerdings festgestellt worden, daß „ihre Echtheit kaum mehr bestritten wird“ (W. Soltan, *Zeitschr. f. d. nt. Wissensch.* 1916, S. 49). In der Tat zeigen sich ihr in der Gegenwart die maßgebenden Theologen entschieden geneigt. Zn, Lgft, Fk, Krg, wie A. Harnack, v. d. Goltz, O. Pfeiderer, A. Ehrhard und viele andere (zuletzt M. Rackl, *Die Echtheit der Briefe des hl. Ign. v. Ant.: Katholik* 1917, S. 33—45, 107—115) haben sich zu ihren Gunsten ausgesprochen. Und die Philologie urteilt nicht anders (P. Wendland, *Die urchristl. Literaturformen* 1912, S. 379 f. E. Norden, *Agnostos Theos.* 1913, S. 265). Ueberhaupt hat die Erforschung des Urchristentums einen Gang genommen, der einige der bedeutsamsten Instanzen, die man früher gegen die Briefe geltend zu machen liebte, um ihr Gewicht gebracht hat. Daß die in den Briefen bekämpften Ketzereien und die von ihnen vorausgesetzte Verfassung in der frühen Zeit, in der Ign. gelebt haben müßte, unmöglich seien, wird heute wohl nur noch wenigen einleuchten. Wir sind uns der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis zu sehr bewußt geworden, um uns noch allzu weitreichende Schlüsse zu erlauben. Zudem ist ebenso offenbar, daß die großen häretischen Systeme eines Marcion, Basilides, Valentin nicht im Gesichtskreis unseres Verfassers liegen, wie deutlich, daß die Kirchenverfassung, für die er eintritt, weit absteht von dem ausgebildeten katholischen Kirchentum. Die Ansicht ferner, daß die in den Briefen vorausgesetzte Situation, die Planmäßigkeit ihrer Abfassung, ihr ganzer Charakter sie als Fälschungen erweise, läßt sich kaum mit den Tatsachen in Einklang bringen. Wäre die Situation, die übrigens keine größeren Unwahrscheinlichkeiten enthält, als die Wirklichkeit sie kennt, erdichtet, so müßte man eine Raffiniertheit bewundern, die nirgendwo aus der Rolle fällt. Die Planmäßigkeit wird durch den Römerbrief gestört, der einem ganz anderen Zwecke dient, wie die übrigen Briefe, und doch nach Gesamthaltung und Sprache keinen anderen Verfasser haben kann als sie. Der Charakter der Schreiben aber offenbart so sehr die Eigenart einer ganz bestimmten, gewiß nicht alltäglichen Persönlichkeit (vgl. E. Norden, *Die antike Kunstprosa.* 2. Aufl. 1909, 2, S. 510—512), daß die Annahme, sie verdanke der Phantasie und schriftstellerischen Kunst eines Fälschers ihr Leben, außerordentlich schwierig wird. Auch was man sonst noch gegen die Echtheit der Ign.-Briefe geltend gemacht hat, schlägt nicht durch. Viel kräftiger wirkt nach der entgegengesetzten Richtung die äußere Bezeugung. Sie setzt schon unmittelbar hinter der Abfassung der Ign.-Briefe ein: Polyc. ad Phil. 132. Irenaeus verweist V 284 auf Rom. 41. Origenes bedient sich der Briefe gelegentlich stillschweigend (de oratione 202: Rom. 33), hat sie aber auch zweimal zitiert (Rom. 72 im Prolog zum Hohenlied ed. Lommatsch XIV 302 und Eph. 191 in Hom. VI in Luc. V 104 Lo.). Von Eusebius war schon oben die Rede. S. die sorgfältige Sammlung der Zeugnisse, von denen freilich manche zweifelhafter Natur sind, bei Lgft I S. 135—232.

Steht die Echtheit der Briefe fest, so müssen wir allerdings bekennen, daß wir von ihrem Verfasser eigentlich nur wissen, was sie selbst erzählen. Die Märtyrerakten, deren Held Ign. ist, verraten keinerlei wirkliche Kenntnis seines Lebens. Die Ueberlieferung, er sei, wenn man von Petrus absehen wolle, der zweite Bischof von Antiochien gewesen (Origenes, Hom. VI in Luc. V 104 Lomm., Euseb. H. e. III 22. 362), hat auch keinen unbedingten Anspruch auf unser Zutrauen. Eher mag man der Angabe des Eusebius in der Chronik beipflichten,

daß der Märtyrertod des Ign. — und damit auch die Abfassung seiner Briefe — unter die Regierung Trajans fiel. Wenigstens läßt sich dagegen „ein schlagendes Argument nicht geltend machen“ (Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1897, S. 406). Dann gehört beides in die Jahre 110—117.

In früherer Zeit haben sich F. Chr. Baur, Hilgenfeld, Hausrath, van Manen u. a. gegen die Echtheit der Ign.-Briefe ausgesprochen. Die vereinzeltten Angriffe der Gegenwart kommen meist aus Holland. Vgl. z. B. Schim van der Loeff, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ign. in de korte recensie 1906. G. A. van den Bergh van Eysinga, Prot. Monatshefte XI 1907, S. 258—268. 301—311; N. Th. Tijdsch. 1915, S. 253—269, auch das oben genannte Buch von Völter, das die Unechtheitserklärung durch die positive Behauptung ergänzt, die kleinasiatischen Briefe rührten von Peregrinus Proteus her.

Ganz der Geschichte gehören die in verschiedener Gestalt vorgelegten Versuche an, nur eine Auswahl aus den sieben Briefen von Ignatius herzuleiten. S. über derartige Hypothesen G. Krüger im Handbuch zu den nt. Apokryphen S. 191.

Kopfleiste: Ruinen von Ephesus.

## Ignatius an die Epheser

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Ign. hat auf seiner Reise nach Rom zum Tierkampf die Kirche von Ephesus, repräsentiert durch eine Abordnung mit ihrem Bischof an der Spitze, begrüßen dürfen. Er äußert sich darüber in Worten dankbaren Lobes 11—22, um sich so dann in Wendungen der Bescheidenheit Gehör für einige Mahnungen zu erbitten 3.

Die Epheser sollen sich ihrem Bischofe, von dem Ign. den günstigsten Eindruck gewonnen hat, und dem Presbyterium unterordnen 41—62. Ihrem Verhalten gegenüber gewissen Leuten, die ihre schlimmen Lehren auszubreiten versucht haben, wird Anerkennung gezollt 71—92. Aufforderung zum Gebet für die anderen Menschen, die des Christen Bruder sind, 10. Die letzten Zeiten sind da, und das Gericht steht vor der Tür 111. Deshalb kommt alles darauf an, in Christus erfunden zu werden, für die Epheser wie für Ign., der so viel weniger ist als sie 112—122. Häufigere Gemeindezusammenkünfte sind wünschenswert 13. Alles ist mit dem Glauben und der Liebe gegeben; wer sie aber zu besitzen meint, soll bedenken, daß ein Baum an seinen Früchten erkannt wird, 14. So ist auch ein tätiges Schweigen besser, als ein Reden, das nicht von entsprechendem Handeln begleitet ist. Jesus, dem nichts entgeht, ist das vollendete Vorbild für beides, Reden und Schweigen. Sein Tempel gilt es zu sein 15. Die Sündedagegen, vor allem die Irrlehre, führt zum Verderben 16. Das ist nicht das Ziel, das Christus mit seiner Kirche verfolgt, sondern entspricht den Absichten des Fürsten dieser Welt 171, dem, ebenso wie den Ungläubigen, der Wert des Kreuzesevangeliums, die Bedeutung der großen



Heilswerke Gottes im Leben Jesu verborgen geblieben ist, 17<sup>2</sup>—19<sup>3</sup>. Das Verständnis für diese Dinge zu vertiefen, stellt Ign. den Ephesern ein weiteres Schreiben in Aussicht 20<sup>1</sup>. Die Hauptsache bleibt aber fester Zusammenhalt im Glauben und Gemeindeleben unter Leitung der kirchlichen Obrigkeit 20<sup>2</sup>. Schluß. Aufforderung zur Fürbitte für die Kirche von Syrien 21.

Ἰγνάτιος ist gewiß der den Lateinern geläufigen Eigenname *Egnatius*. Zwar findet sich bei Griechen auch die Schreibung Ἐγνάτιος (CIG Index S. 85. Hiller von Gärtringen, Inschriften von Priene 1906, Nr. 121<sup>33</sup>. 149. BGU 1104), wie bei Lateinern *Ignatius* (CIL II 1475 IX 353). Aber daß es sich dabei um keinerlei sachlichen Unterschied handelt, scheint daraus hervorzugehen, daß die Formen mit *i* und *e* mehrfach gleichgesetzt werden, sei es, daß Griechen lat. *Egnatius* mit Ἰγνάτιος vertauschen (der Feldherr *Marius Egnatius* bei Livius, Epit. 57 heißt bei Appian, Bell. civ. I 40 Ἰγνάτιος; eine griechische Inschrift CIG IV 6830 schreibt *Egnatius*, einen der Namen des Kaisers Gallien, Ἰγνάτιος; ebenso Münzen, z. B. Mionnet, Description de médailles antiques VI 1813 Nr. 3267), sei es, daß lateinische Handschriften beide Gestalten wechseln lassen (der afrikanische Märtyrer *Egnatius* oder *Ignatius* bei Cyprian, Epist. 39, 3). Der Name Ἰγνάτιος war ziemlich selten. Abgesehen von späteren Christen (Pape-Benseler, Wörterbuch der griechischen Eigennamen 1911, Pearson, Annot. 2, auch P. Lond. IV 1418. 1423<sup>40</sup>. 114 1460<sup>178</sup>) haben ihn z. B. ein Offizier des Crassus (Plutarch, Crass. 27<sup>7</sup>), eine Persönlichkeit vorchristlicher Zeit BGU 1109 und ein Jude auf der Grabschrift CIG III 4129 getragen.

Immerhin steht es mit ihm hinsichtlich der Bezeugung ungleich besser als mit dem, m. W. vor Ignatius überhaupt nicht begegnenden, anderen Namen, den sich der Briefschreiber beilegt. Denn daß die Wendung ὁ καὶ das folgende Wort Θεοφόρος als einen zweiten Namen charakterisiert, keineswegs jedoch ein schmückendes Beiwort, eine Amtsbezeichnung oder etwas Ähnliches hinzufügt, kann angesichts der Fülle der Belege nicht bezweifelt werden, die uns Literatur (z. B. Josephus, Ant. I 15 Κλεόδημος ὁ καὶ Μάλχος V 1<sup>22</sup> XII 6<sup>4</sup> XIII 12<sup>1</sup> XVIII 2<sup>2</sup>. Eusebius, H. e. IV 14<sup>10</sup>. Cyprian, Epist. 66 inscr. *Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano*), Inschriften (außer den Beispielen aus CIG bei Lgft z. St. vgl. z. B. Dittenberger, Or. inscr. II 565. 574. 583. 589. 603. 604. 620. 623. 636) und Papyrusurkunden (z. B. P. Oxy. I 45 Διογένης ὁ καὶ Ἑρμαῖος 46. 54. 101. III 485 X 1279 P. Fay. 30) liefern. Weiteres Material bei W. Schmid, Der Atticismus III 1893, S. 338 und Deißmann, Bibelstudien 1895, S. 181 ff. Das berühmteste Beispiel findet sich Act 13<sup>9</sup> Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος. Der Name könnte an sich, je nachdem man akzentuiert, aktivisch (Θεοφόρος) oder passivisch (Θεόφορος) gedeutet werden, und beides ließe einen guten Sinn gewinnen; vgl. Clemens Alex., Strom. VII 13<sup>82</sup> θεῖος ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ ἡδὴ ἅγιος, θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος (zu θεοφορεῖσθαι vgl. Eusebius, H. e. VI 14<sup>7</sup>), dazu VI 12<sup>104</sup>. Auch hat schon Aeschylus das Wort θεοφόρος in der aktivischen (in einem Fragment des Μιυφός δραπέτης) wie der passivischen (Agamemnon 1150) Form verwertet. Doch scheint der Gebrauch der letzteren dem der ersteren erheblich nachgestanden zu haben. Und wenigstens dafür, daß man bei Ignatius Θεόφορος akzentuieren müsse, kann man sich nur auf die späte Legende (bei Lgft I 27) berufen, die aus dieser Art zu betonen das Recht herleitete, in Ignatius jenes Kind zu sehen, das Jesus in seine Arme nahm (Mc 9<sup>36</sup>. 37). Dagegen führen uns zahlreiche Gründe auf die Schreibung Θεοφόρος, die übrigens ebenfalls die Legendenbildung angeregt hat (Lgft I 27 f.). Zunächst die Analogie zahlreicher anderer mit φορος zusammengesetzter Namen und Beinamen, wie Νικηφόρος, Δαφνηφόρος, Βουληφόρος, Φωσφόρος, Καρποφόρος, Θεομοφόρος, Μηλοφόρος, Χριστοφόρος u. a. m. Ferner ist die aktivische Form für den christlichen Sprachgebrauch gesichert durch Stellen wie

Clemens Alex., Excerpta ex Theodoto 276: τὸ θεοφόρον γίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον, Gregor Naz., Epist. 102 (II 96c Caillau): τὸ δεῖν προσκυνεῖν (nämlich Christus) μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον ἀλλὰ θεὸν σαρκοφόρον. Basilius der Große redet mehrfach von der θεοφόρος σάρξ Christi: de spiritu sancto 512 (ed. Bened. III 9e, dazu die Note, die weitere Stellen angibt). Auch das Martyrium des Ignatius 2 (Lgft II 482) fordert die gleiche Akzentuierung, wenn hier Trajan auf seine Frage: καὶ τίς ἐστὶν θεοφορος; die Antwort erhält: ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις. Was speziell die ignatianischen Schreiben angeht, so betonen die Zeugen für den griechischen Text θεοφόρος. Die sahidische Uebersetzung der Briefe an die Philadelphier und Smyrner (ed. Wessely S. 22. 60) deutet das Wort ebenso wie die bohairische Uebersetzung der römischen Märtyrerakten des Ign. (Lgft III 281) als: der, welcher Gott trägt. Und die Syrer (Lgft III 93), soweit sie den Namen nicht unübertragen lassen (s. Zahn, Ignatius von Ant. S. 70), wie die armenische Gestalt der Briefe setzen mit ihrem „der mit Gott Bekleidete“ gleichfalls voraus, daß Ignatius es ist, der Gott trägt. Daß aber Handschriften und Uebersetzungen dem Namen keinen Sinn unterlegen, den der Kirchenvater selbst abgelehnt hätte, ergibt sich aus Eph. 92, wo die Verbindung mit ναοφόροι, χριστοφόροι, ἀγιοφόροι die aktivische Fassung auch für die θεοφοροι ganz sicher stellt; vgl. die aktivischen Bildungen σαρκοφόρος und νεκροφόρος Smyrn. 52. Bild und Begriff des Gotttragens sind zudem der damaligen religiösen Welt geläufig gewesen: Epictet II 8.12.13 θεὸν περιφέρεις . . . ἐν σαυτῇ φέρεις αὐτόν, II 16.33. Lucanus, Phars. IX 563. Clemens Alex., Exc. ex Theod. 276 (s. o.). Irenaeus III 163 V 81 *capere et portare deum*. Bei den lateinischen Christen wurde die Vorstellung begünstigt durch die Lesart von I Cor 6.20 *glorificate* (oder *clarificate*) *et portate* (oder *tollite*) *deum* (oder *dominum*) *in corpore vestro*; vgl. Tertullian, de pudicitia 16; de carnis resurrectione 10. 16; adv. Marc. V 7. Cyprian, Testim. 311; de dom. orat. 11.

Man mag und wird sich den Ausdruck, wo man darüber nachdachte, verschieden gedeutet haben, wie ja auch seine Entstehung nicht nur von einer Vorstellung aus zu begreifen ist. Der Mensch, der θεοφόρος heißt, kann als das tragende Gefäß des innewohnenden Gottes angeschaut sein. Für Ignatius würde diese Auffassung nahegelegt durch Magn. 14, wo die Christen „Gottes voll“ genannt werden (θεοῦ γέμετε); vgl. Clemens Alex., Exc. ex Theod. 276 und den gleichfalls oben schon gegebenen Hinweis auf Martyr. Ign. 2. In diesem Falle wäre θεοφόρος nahe verwandt mit πνευματοφόρος Hermas Mand. XI 16, das XI 2. 9 mit ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θεοῦ erklärt wird. Dem Gebraucher des Wortes θεοφόρος könnte auch eine feierliche Prozession vorschweben, bei der die Verehrer das Bild ihrer Gottheit tragen. Eph. 92 vermöchte hierauf zu führen. Vielleicht ist auch an die Sitte zu denken, Götterbilder als Amulette zu tragen; vgl. II Macc 12.40 und Kamphausen z. St. bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudep. des ATs 1898, auch Handbuch zu Gal 6.17. Endlich würde die Uebersetzung, die Syrer und, von ihnen abhängig, Armenier dem Namen haben zuteil werden lassen (s. oben), die Idee einer Gottheit, die der Gläubige wie ein Gewand trägt (vgl. Gal 3.27, s. Handbuch<sup>2</sup> zu paul. Rm 13.14), heraufbeschwören. Wie dem auch sei, jedenfalls will der Name die enge Beziehung betonen, in der sein Inhaber zu der Himmelsmacht steht. Daß man ihn beigelegt und gebraucht hätte, ohne sich über seine Bedeutung klar zu sein, scheint durch die Tatsache ausgeschlossen, daß θεοφόρος als Name sonst nicht begegnet (s. oben). Eben dies gibt aber auch der Annahme einiges Gewicht, daß die Prägung auf Ignatius und seine religiöse Art gemünzt worden ist. An sich fordert das θεοφόρος so wenig einen Monotheisten oder gar Christen als Träger, wie zahlreiche andere mit θεο zusammengesetzte Eigennamen (z. B. Θεόδωρος, Θεόφιλος, Θεόπορος, Θεογένης, Θεότιμος). Daher könnte Ignatius auch in dem sehr wahrscheinlichen Fall, daß er als Heide geboren ist (s. Zahn, Ignatius von Ant. 402 ff.

Lgft I 28 H 280), von Anfang an so geheißen haben. Das oben hervor gehobene Faktum legt die Vermutung näher, daß Ignatius seinen anderen Namen einer späteren Epoche seines Lebens verdankt, die ihn in ein besonders nahes Verhältnis zu Gott brachte. Im Martyrium des Ignatius (a. a. O.) stellt der Blutzuge selbst die Figur des Θεοφόρος in Gegensatz zu dem vom Dämon besessenen Heiden, wenn er dem Kaiser seine Anrede an ihn verweist: οὐδεὶς Θεοφόρον ἀποκαλεῖ κακοδαίμονα· ἀφυστήκασι γὰρ μακρὰν ἀπὸ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ τὰ δαιμόνια. Also Θεοφόρος ist = δούλος τοῦ Θεοῦ, d. h. = Christ. In ihrer Eigenschaft als Gläubige werden auch die Epheser so bezeichnet (Eph. 92). Dann erinnern wir uns an Bekehrte wie Cyprian, die sich nach der Taufe einen weiteren Namen beigelegt haben (Thascius *Caecilius* Cyprianus). Und eine gewisse Vorliebe des Ign. für Zusammensetzungen mit Θεο- (Θεοδρόμος Philad. 22 Pol. 72, Θεομακάριστος Pol. 72, Θεομακαρίτης Smyrn. 12, Θεοπρεπής Magn. 12 u. ö., Θεοπρεσβευτής Smyrn. 112) wie mit φόρος (s. oben) würde die Meinung unterstützen, daß wir bei Θεοφόρος seinem Geschmack begegnen. Haben andere den Namen für ihn gewählt (Trall. 41), so jedenfalls nicht gegen seinen Willen; denn er bezeichnet sich in allen seinen Briefen so.

Doch, wer auch auf den Namen verfallen sein mag, eine Möglichkeit bleibt noch ins Auge zu fassen. Die Vorstellung, daß der Märtyrer in ganz besonderer Weise Gott als Geist oder auch Christus (der für Ign. ebenfalls Gott ist; s. u.) an oder in sich trägt, war derart verbreitet, daß der Gedanke nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, der Name solle den Ign. als einen solchen, dem die Palme der Blutzeugenschaft winkt, bezeichnen. Vgl. den bekannten Evangelien-spruch Mc 13 u Par., besonders in der Form Mt 1020: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Tertullian, ad mart. 1. Syrische Didaskalia (aus der Heimat des Ign.) 19 S. 92 Flemming: *Wer nämlich um des Namens Gottes, des Herrn, willen verurteilt wird: als ein heiliger Märtyrer, als ein Engel Gottes oder Gott auf Erden soll er von euch angesehen werden, er, der in geistlichem Sinne mit dem hl. Geiste Gottes bekleidet ist.* Brief der Gemeinden von Vienne u. Lugd. b. Eusebius, H. e. V 123 (vom Märtyrer Sanctus: ἐν ᾧ πάσχων Χριστός) 142 (von der Blandina: ἡ μικρὰ καὶ ἀσθενὴς καὶ ἀκαταφρόνητος μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη). Acta Io. 103. Tertullian, de pudic. 22: *si propterea Christus in martyre est.* Passio Perpetuae et Felic. 156. Cyprian, Epist. 103.4. Dementsprechend wird χριστοφόρος zum Beiwort für die Märtyrer: leiser Anklang schon II Cor 410. In der antiochenischen Gestalt seiner Märtyrerakten heißt Ign. so (c. 5, Lgft II 4874). Phileas bei Eusebius, H. e. VIII 103: οἱ χριστοφόροι μάρτυρες. Darf man den von Ign. getragenen Namen Θεοφόρος entsprechend deuten?

Der Epheserbrief beginnt mit einem anschaulichen Beispiel für die Art, wie Ign. sich einer Flut von Worten und Wendungen überlassen kann, deren sichere grammatische Zusammenordnung auf Schwierigkeiten stößt. Der Uebersetzer und Ausleger vermag und braucht nicht deutlicher zu werden, als es der Autor selbst ist oder zuläßt. Er hat hier eine Eigentümlichkeit des Stils zu konstatieren, deren Gründe teils in der Persönlichkeit des Briefschreibers liegen, teils in der, hochgradige Erregung hervorrufenden, Situation, in der er die Feder führt. An unserer Stelle wird die Sachlage durch eine gewisse Unsicherheit des Textes kompliziert. Gegen GA und die Mehrzahl der Zeugen für g, denen Zn, Fk, Lgft folgen, will Hgf nach L, möglicherweise auch S, καὶ πληρώματι lesen. Dann stünde fest, daß sich sowohl die Größe als die Fülle auf Gott beziehen, eine Meinung, die auch Krg vertritt. Fehlt die Verbindungspartikel, dann kann man ἐν μεγέθει mit Θεοῦ πατρός nur zusammennehmen, wenn man πληρώματι mit „völlig“, „reichlich“ wiederzugeben wagt (so Zn, Ign. v. Ant. 4152). Andernfalls macht die gesicherte Verbindung Θεοῦ πατρός πληρώματι das ἐν μεγέθει frei, das dann



auf den Zustand der Gemeinde gehen muß. Für diese Deutung spricht, daß sich μέγεθος an den beiden einzigen Stellen, an denen Ignatius es sonst noch gebraucht (Rom. 3 s Smyrn. 112), jedenfalls nicht auf Gott bezieht. Anderweitige textkritische Bedenken erregen die Worte ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην, wofür Lgft, Hgf, Krg ἡνωμένη καὶ ἐκλελεγμένη einsetzen. Aber die Erleichterung, die sie gewähren, spricht ebensosehr wie die Zweifelhaftheit ihrer Bezeugung gegen die Ursprünglichkeit der Dative. Weder für S noch für A steht fest, daß ihnen solche vorgelegen haben. Denn die Beziehung der Partizipien auf die Kirche beweist nichts. Auch die Akkusativformen schmieden jene nicht unauflöslich an δόξαν, zu dem vielmehr nur die beiden zunächst folgenden Adjektive gehören, während die, durch GgL gesicherten, partizipialen Akkusative mit dem Infinitiv εἶναι eine Konstruktion bilden.

Sachlich fallen in der Einleitung unseres Briefes formelle und materielle Anklänge an den neutestamentlichen Epheserbrief (vgl. 1 3. 4. 5. 7. 11. 12. 19. 23) auf. Zum zwingenden Beweis direkter Abhängigkeit genügen sie freilich nicht (s. v. d. Goltz 103—105. 186—192). Zu ihnen gehört außer den aufgezählten, dem Eingang des biblischen Briefs entnommenen, Stellen auch Eph 3 19, wo von dem πλήρωμα τοῦ θεοῦ gesprochen wird. Darunter versteht Ignatius wie sein Vorgänger die Summe alles dessen, was Gott ausmacht, eine Fülle, die sich für den religiösen Sprachgebrauch der Zeit aus einer Anzahl einzelner πληρώματα zusammensetzt, wie des Lebens (Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey 1854 XII (XIII) 15 ὁ θεὸς πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς) und des Guten (VI 4 ὁ θεὸς [πλήρωμα] τοῦ ἀγαθοῦ). Für den christlichen Glauben wohnt die göttliche Fülle auch in Christus (Col 1 19 29 Joh 1 16), der sie den Menschen vermittelt (Col 2 10 Eph 1 23 Joh 1 16). An unserer Stelle ist es Gott der Vater selbst, dessen Fülle den Menschen zum Segen wird. Ebenso Eph 3 19 und vgl. die hermetischen Schriften XIII (XIV) 9. 19 (ed. Reitzenstein im Poimandres 1904 S. 343 s 347 4). Den Gedanken, daß Gott seinen Blick bereits vor aller Zeit auf die Gläubigen und ihre Gemeinschaft richtete, kennen wir gleichfalls bereits aus Eph (14. 11); doch vgl. Rm 8 28—30 I Cor 2 7 II Thess 2 13 II Tim 1 9. — παράμονος und ἀτρεπτος gehören zu den zahlreichen Wörtern bei Ignatius, die sich im neutestamentlichen Sprachschatz nicht finden (eine, jedoch unvollständige, Liste bei v. d. Goltz 89). παράμ. kehrt nochmals wieder (Philad. inscr. neben αἰώνιος), ist zwar auch den LXX fremd, kommt jedoch gelegentlich bei den Griechen (Xenophon, Mem. II 10 s. Plutarch, ad Apollonium 26 S. 114 f. Hermas, Sim. V 51 VI 52 IX 23 s) als Ersatz für das verbreitete παραμόνιος vor. ἀτρεπτος, nur hier bei Ign., wird mit Vorliebe von den unveränderlichen Dingen der Ewigkeit ausgesagt, speziell von Gott (Philo, Leg. alleg. I 51 S. 53. Ps.-Clemens, Hom. XX 5). — πάθος kann trotz des fehlenden Artikels nur das Leiden Christi sein. Denn in einem anderen Sinn wird die Vokabel von Ignatius nicht verwertet. Neben die Passion treten sonstige Heilstatsachen, wie Geburt, Taufe und Auferstehung Jesu (Eph. 201 Magn. 11 Philad. 92 Smyrn. 12 72 122); ebenso oft erscheint das Leiden Jesu für sich allein (Eph. 182 Magn. 52 Trall. inscr. 112 Philad. inscr. 3 s Smyrn. 5 s Rom. 6 s), und ohne Zweifel ist es für Ignatius von höchster Bedeutung. Es bildet das Zentrum seiner Christus- und Erlösungslehre. Im Eingang unseres Briefes gründet er die Einigung und Erwählung der christlichen Gemeinde auf das πάθος Χριστοῦ. Dieses wirkt nämlich in der Kirche den Frieden (Trall. inscr.). Während der Schismatiker von ihm und seinen Segnungen völlig geschieden ist (Philad. 3 s), heißt es auf der anderen Seite Trall. 112: ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὁμᾶς. Das πάθος

wird als ἀληθινόν = wirklich, echt (s. Handbuch zu Joh 19) bezeichnet in deutlichem Gegensatz zu einer Irrlehre, die wie das übrige Leben Jesu, so auch seine Passion in Schein auflöst, und der eine Bekehrung zu dem (echten) Leiden Christi zugemutet wird (Smyrn. 53). Ueber die Häresie s. den Exkurs zu Trall. 10. — Ἰησοῦς Χριστός, so nennt Ign. den Herrn der neuen Gemeinde in der ganz überwiegenden Mehrzahl der Fälle, nach Rackl (S. 147) 112 mal. Daneben 13 oder 14 mal Χριστός Ἰησοῦς (s. Handbuch zu paul. Rm 11). Ἰησοῦς ὁ Χριστός findet sich nur Eph. 182, lediglich Ἰησοῦς Eph. 152 Magn. 12 Philad. 51, bloß Χριστός Eph. 142 Smyrn. 1161 101, endlich ὁ Χριστός Magn. 132 Rom. 41. 2. Der Tatbestand lehrt, daß Ign. noch eine Empfindung für die Verschiedenheit des Sinnes, den die beiden Bezeichnungen Ἰησοῦς und Χριστός ursprünglich hatten, besitzt; zugleich jedoch zeigt er, daß Ἰησοῦς Χριστός im allgemeinen schon einfacher Doppelname geworden ist (Kattenbusch, Das apostol. Symbol II 1900 S. 556).

DIE GOTTHEIT CHRISTI. Daß Christus für Ignatius Gott ist, erlaubt keinen Zweifel. Er legt ihm nicht nur eine Anzahl göttlicher Eigenschaften und Prädikate bei, sondern er nennt ihn an zahlreichen Stellen, wie im Eingang des Epheserbriefes, direkt θεός. Er tut damit nichts völlig Neues und Unerhörtes. Schon vor ihm ist Christus innerhalb der Gemeinschaft, die ihm Entstehung und Namen verdankt, als Gott angerufen worden (s. Handbuch zu Joh 11 2028 und unten zu 11). Aber was vor Ign. nur gelegentlich, fast möchte man sagen mit spürbarer Scheu und Zurückhaltung geschah, hat er zum Grundsatz erhoben. Nur darüber läßt sich streiten, in welchem Sinne der Kirchenvater Christus die Bezeichnung θεός beilegt. v. d. Goltz S. 21 ff. ist Hauptvertreter einer (von ihm selbst aufgegebenen: Theol. Literaturzeitung XL 1915, S. 349 f.) Auffassung, die der Gottheit Christi für Glauben und Theologie des Ign. eine „rein religiös subjektive Bedeutung“ zumißt. Indem der Gläubige seinen Herrn als Gott preise, wolle er damit zum Ausdruck bringen, daß er in ihm Gott selbst als ewiges Heilsgut ergriffen habe. Nicht jedoch solle Christus objektiv als Gott ausgegeben sein. Die wichtigste Stütze dieser Betrachtungsweise ist die Beobachtung, daß Christus nicht Gott schlechthin, sondern unser (oder mein) Gott heiße (Eph. inscr. 153 182 Rom. inscr. [2 mal] 33 63 Pol. 83). Aber da v. d. Goltz selbst den subjektiven Sinn nur Eph. 153 deutlich zum Ausdruck gebracht findet, die anderen Stellen dagegen von hier aus interpretieren muß, da außerdem nur eine gewaltsame Textbehandlung leugnen kann, daß Christus auch das Prädikat θεός ohne ἡμῶν oder einen gleichwertigen Zusatz trägt (Trall. 71 Smyrn. 101), so befriedigt jene Theorie nicht (s. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 1896 S. 107—109). Bedenkt man ferner, daß Ign. von Christus als ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (Eph. 72) oder θεός ἀνθρωπίνως φανερούμενος (Eph. 163) redet, daß er ihn als den θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα (Smyrn. 11) verkündet und vor den Ausdrücken αἷμα θεοῦ (Eph. 11) und πάθος θεοῦ (Rom. 63) nicht zurückschreckt, so wird man schwerlich dem Urteil ausweichen können, daß Christus für Ign. wirklich θεός war. Die beliebte Zufügung der Possessivpronomina der ersten Person erklärt sich ungezwungener als von dem abgewiesenen Standpunkt aus, durch die Tatsache, daß Christus der Gott war, dessen Besitz die Christen charakteristisch unterschied von Juden und Griechen, ihr spezieller Kultgott (s. Bousset, Kyrios Christos 1913). Freilich nicht das einzige Wesen, das sie als Gott bezeichnen. Im Eingang des Epheserbriefes war neben Jesus Christus unserem Gott, der Vater genannt und gleich in der ersten Zeile mit dem Beiwort θεός ausgestattet worden. Und im weiteren Verlauf der Briefe werden wir dem Ausdruck θεός πατήρ noch oft begegnen (Eph. 91 Magn. inscr. 31 52 Philad. 11 u 8).

Welches Verhältnis besteht zwischen Gott dem Vater und Jesus Christus? Daß beide identisch wären, Christus nur eine Erscheinungsform der einen Gottheit, ist eine

Ansicht, die sich nicht halten läßt angesichts der zahlreichen Aussagen, in denen der Vater und Christus als Personen genau unterschieden werden, speziell dieser jenem als Sohn zur Seite oder gegenübertritt (vgl. Eph. 21 42 51 182 Magn. 12 52 131 Trall. 11 122 u. ö.; s. auch Zahn, Ign. v. Ant. 477 f., v. d. Goltz 21 f.). Manche der angeführten Stellen und vielfach auch die Eingangsgrüße und Briefschlüsse (z. B. Eph. 212 Magn. inscr. Trall. 132 Rom. inscr.) beweisen, daß Christus nicht nur, solange er auf Erden weilte, eine dem Vater gegenüber selbständige Existenz besaß, daß vielmehr das Gleiche für die Zeit nach seiner Heimkehr gilt. Ign. erwartet ja für seine Gemeinden Segenswirkungen von ihm wie vom Vater und verweist die Gläubigen auf Christus als das Ziel ihrer Gebete (Eph. 201 Rom. 42 Smyrn. 41). Endlich sagt Ign. auch deutlich, daß Christus vor seinem Auftreten auf Erden als Eigenpersönlichkeit neben dem Vater vorhanden war. Vor aller Ewigkeit bereits befand er sich beim Vater, um dann am Ende der Zeiten den Menschen zu erscheinen (Magn. 61). Hat Christus jederzeit als θεός bestanden, so ist er damit noch nicht dem Schöpfergott und Vater gleichgestellt. Vielmehr wird seine Unterordnung unter diesen deutlich ausgesprochen: Magn. 71 Smyrn. 81 πάντες τῇ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῇ πατρὶ. Rackl 228 meint freilich, Ign. sage das Verhältnis der Subordination nicht von dem Gott, sondern nur von dem Menschen Christus aus. Er beruft sich, wie andere vor ihm, auf Magn. 132 ὑποτάγητε τῇ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῇ πατρὶ κατὰ σάρκα, wo zu lesen stünde, daß sich nur der κύριος κατὰ σάρκα dem Vater unterworfen hätte. Aber das heißt doch wohl „dogmatische Erwägungen, die dem Ign. fernliegen, in den Text eintragen“ (Krg). Christus ist zu allen Zeiten Gott untergeordnet. Magn. 82 macht der Kirchenvater die Predigt der alten Propheten zu der seinen, εἰ εἰς θεὸς ἐστίν. Neben dem einen Gott steht Jesus Christus, sein Sohn, durch den er sich offenbart. Dieser muß ihm schon in der Periode der Präexistenz dienstbar gewesen sein. Denn der Vater macht ihn zu seinem Gesandten und der Sohn trachtet in allen Stücken mit Erfolg danach, das göttliche Wohlgefallen zu erwerben. Auch die Rückkehr zum Vater scheint für Christus keinen Eintritt in eine Gott völlig gleiche Position zu bedeuten. Die Forderung, die Diakonen wie Jesus Christus zu achten, im Bischof dagegen das Abbild des Vaters zu sehen (Trall. 31 Magn. 61), legt doch wohl den gleichen Zwischenraum, der Bischof und Diakonen trennt, auch zwischen Gott und seinen Sohn (ähnlich Magn. 2). Die Stufenfolgen: Vater, Jesus Christus, Bischöfe (Eph. 32) und Kirche, Jesus Christus, Vater (Eph. 51) sind bezeichnend. Und nur der Vater heißt der Höchste, während Jesus Christus sich mit dem Titel des einzigen Sohnes zu begnügen hat (Rom. inscr.). Schließlich ist noch zu bemerken, daß das κατὰ σάρκα Magn. 132 möglicherweise nicht ursprünglich ist. Es fehlt in A und vielleicht in g.

ἀξιομακάριστος (noch 122 Rom. inscr. 101) ist eine der im NT fehlenden, von Ign. hochgeschätzten Zusammensetzungen mit ἄξιος. Vgl. ἀξιαγάπητος (Philad. 52, auch I Clem. 11 217), ἀξιέπαινος, ἀξιοάγνος, ἀξιοεπίτευκτος (Rom. inscr.), ἀξιοθαύματος (Philad. 52), ἀξιόθεος (Magn. 21 Trall. inscr. Rom. inscr. 11 Smyrn. 122), ἀξιονόματος (Eph. 41), ἀξιόπιστος (Philad. 22 Pol. 31, auch Epist. ad Diogn. 82 Justin, Dial. 7 Tatian, Orat. 2), ἀξιόπλοκος (Magn. 131), ἀξιοπρεπής (Magn. 131 Rom. inscr.). Wir erinnern uns hier an die schon früher festgestellte Vorliebe des Ign. für Komposita (mit φορός und θεός (s. oben S. 190 und 191). Was speziell das, bei Ign. noch mehrfach (Eph. 122 Rom. inscr. 101) begegnende, ἀξιομακάριστος angeht, so kommt es bereits bei Xenophon (Apol. 34), einem Schriftsteller, der die Zusammensetzungen mit ἄξιος gleichfalls in ziemlicher Mannigfaltigkeit gebraucht, vor. Eph. 51 preist Ign. die preiswürdige Kirche: πόσῳ μᾶλλον ὁμᾶς μακαρίζω. Ueber sein Verhältnis zur ephesischen Kirche s. auch zu Trall. 131. τῆς Ἀσίας fehlt in S (dessen Verhalten in den entsprechenden



Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, grüßt die in Größe durch Gott Vaters Fülle gesegnete, die vor ewigen Zeiten durch den Willen des Vaters und Jesu Christi, unseres Gottes, dazu vorausbestimmte, immerfort zu bleibender, unveränderlicher Herrlichkeit geeint und auserwählt zu sein durch echtes Leiden, die preiswürdige Kirche zu Ephesus in Asien von ganzem Herzen in Jesus Christus und in untadeliger Freude.

Willkommen heißen habe ich in Gott deinen vielgeliebten<sup>1</sup> Namen, den ihr führt durch eine gerechte Natur entsprechend dem Glauben und der Liebe in Christus Jesus, unserem Heiland. Als Nachahmer Gottes, wiederbelebt durch Gottes Blut habt ihr das eurer Art

Fällen wir leider nicht mehr zu konstatieren vermögen) und ist hier gewiß als entbehrlich gestrichen worden, weil jedermann die Lage der weltberühmten Stadt Ephesus kannte, der Zusatz auch nicht zur genaueren Bezeichnung einer bestimmten Ortschaft unter mehreren gleichen Namens erforderlich war (anders steht es mit Ἀντιόχεια τῆς Συρίας Philad. 10<sup>1</sup> Smyrn. 11<sup>1</sup> Pol. 7<sup>1</sup>). Wir brauchen an der Ursprünglichkeit der Worte umsoweniger zu zweifeln, als Ign. die Namen aller Städte, an deren Gemeinden er schreibt, abgesehen von Rom, mit einer geographischen Näherbestimmung versieht, übrigens das Ἐφεσος τῆς Ἀσίας nichts Unerhörtes ist (Irenaeus. III 11: Ἰωάννης . . ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων, vgl. Xenophon, Anab. II 2<sup>a</sup>). πλεῖστα χαίρειν lautet der Gruß in allen Eingängen, außer in Philad., bald (in Eph. u. Rom.) durch einen eingeschobenen Zusatz erweitert, bald ohne solchen. Das χαίρειν findet sich regelmäßig in der Einleitung des antiken Briefes (vgl. Handbuch zu Rm 11). Die, dem NT fremde, im übrigen jedoch häufige, Zufügung des πλεῖστα wie BGU II 423 (= Lietzmann, Griechische Papyri, Kl. Texte 14<sup>2</sup> 1910, S. 4) III 846 (= Lietzmann S. 5) IV 1078 P. Oxy. II 292 (L. S. 6) IV 744 (L. 7) u. ö. Zu ἐν ἁμῶν χαρῇ vgl. Rom. inscr. Smyrn. inscr., wo ἁμῶμος als Bestandteil des Grußes wiederkehrt. Auch sonst wird diese, dem AT wie NT gleich geläufige, Vokabel von Ign. gern zu Beginn (Trall. 11 Pol. 11), wie am Schluß (Trall. 13<sup>3</sup>) der Briefe verwendet. Endlich vgl. Magn. 7<sup>1</sup> ἐν τῇ χαρῇ τῇ ἁμῶν.

■ 1 Die Worte, mit denen der eigentliche Brief beginnt, werden in der Regel als unvollendetes Satzgefüge betrachtet und auf verschiedene Art vervollständigt. Zuzutrauen ist eine solche Schreibweise dem Ign. sehr wohl. Fehlt doch z. B. gleich 1<sup>3</sup> dem Vordersatz mit ἐπεὶ der Nachsatz. Nötig ist eine Ergänzung in unserem Fall jedoch nicht. Schon in vorchristlicher Zeit nämlich hat die Volkssprache das Partizipium ganz frei als Verbum finitum verwendet. S. Radermacher, Grammatik 167. Dazu P. Tebt. 14. 42. 58 und andere Beispiele aus den Papyri b. Moulton, Einleitung in d. Sprache des NT 1911 S. 353 f. Aristeasbrief 121. 295. Zu den beiden von Radermacher angeführten neutestam. Beispielen könnte man noch II Cor 5<sup>12</sup> 7<sup>5</sup> ἐν παντὶ θλιβόμενοι und Rm 5<sup>11</sup> fügen. An letzterer Stelle haben alte Lateiner wohl richtig übersetzt (*gloriamur*: *gloriamur*) und spätere Griechen dem Sinne nach ebenso richtig geändert (*χαυχόμεθα*). Ein analoger Fall liegt bei Ign. vor in Smyrn. 11, wo das δοξάζων von G in g δοξάζω lautet und von L und A entsprechend wiedergegeben wird. — Während Ign. die Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit der paulinischen wie nachpaulinischen Literatur teilt (s. Handbuch zu Rm 6<sup>11</sup>), begegnet das ἐν θεῷ bei Paulus

so gut wie gar nicht (I Thess 2<sup>2</sup>, vgl. daneben I Thess 1<sup>1</sup> = II Thess 1<sup>1</sup> Col 3<sup>3</sup>), auch im vierten Evangelium, trotz der Rolle, die hier das Sein in Gott oder im Vater spielt, kaum, wenigstens nicht so formelhaft wie bei Ign. (s. Eph. 6<sup>2</sup> Magn. 3<sup>1</sup> 14 Trall. 4<sup>1</sup> 8<sup>2</sup> Pol. 1<sup>1</sup> zweimal 6<sup>1</sup> 8<sup>3</sup>). — Das durch GL, vor allem durch seine relative Schwierigkeit gesicherte σου geht auf die Gemeinde und wird, da diese sich aus einer Mehrheit von Persönlichkeiten zusammensetzt, dem Sinne nach korrekt durch den Plural in κέκτησθε abgelöst. Vgl. Philad. inscr. φύσει δικαία wird von GgL geboten; und auch S und A setzen trotz Lgft und v. d. Goltz 46 gewiß keinen abweichenden Text voraus. Man hat sich also mit diesem Wortlaut abzufinden. Was bedeutet dann τὸ . . ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαία κτλ.? Hgf 265 empfiehlt (nach anderen), das ὄνομα auf eine bestimmte Persönlichkeit (wie Rom. 10<sup>1</sup> Smyrn. 5<sup>3</sup> 13<sup>2</sup> Pol. 8<sup>3</sup>) zu beziehen, nämlich auf den Bischof, und lenkt die Aufmerksamkeit auf 1<sup>3</sup> . . . τοιοῦτον ἐπίσκοπον κέκτησθαι. Doch der nächste Zusammenhang fordert für ὄνομα einen anderen Sinn. 1<sup>2</sup> ὑπὲρ τοῦ κ. ὃ. κ. ἐλ. kann das ὄνομα nur mit „Name“ wiedergegeben werden. Und diese Fortsetzung zeigt auch, daß der Name 1<sup>1</sup> nicht der Christenname sein kann. Der tritt vielmehr als der gemeinsame dem von Ign. begrüßten Spezialnamen der Epheser gegenüber. Der besondere Name ist der natürliche. Und zwar sagt Ign., daß sich die Natur, als sie den Ephesern ihren Namen gab, gerecht erzeigt habe. Diese merkwürdige Aeußerung versteht sich immer noch am besten (mit Zn, Fk), wenn man dem Fingerzeig eines Scholions in der lateinischen Uebersetzung folgt: *epheſis graece, desiderium latine; Ephesii desiderabiles dicuntur*. Dann gestattet sich Ign. ein Wortspiel, indem er Ἐφεσος mit ἔφεσις = Streben, Wunsch zusammenbringt. Die Epheser sind die „Erstrebenswerten“; und es ist vielleicht mehr als ein Zufall oder ein Ausfluß unergründlicher Laune, wenn g das πολυαγάπητος in πολυπόδητος umwandelt. Ein ähnliches Namenswortspiel finden wir z. B. in der Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea bei Georgius Monachus, Chronicon 552 e de Boor 1904: Λούκιος δὲ ἐπίσκοπος ὢν τῆς τῶν Ἀρειανῶν αἵρέσεως παραχρήμα ὡς λύκος ἐπὶ πρόβατα ὤρμησεν. Eine gewisse Vorliebe für das Spiel mit Wort und Gedanken verrät Ign. auch 2<sup>2</sup> 5<sup>3</sup> Trall. 5<sup>2</sup> Pol. inscr. Weshalb die Natur, ohne das Recht zu beugen, die Adressaten mit dem Namen Epheser schmücken durfte, erklärt das κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην κτλ. Die Zusammenordnung dieser beiden Begriffe läßt sich im Christentum so weit zurückverfolgen, als unsere Quellen überhaupt reichen (I Thess 3<sup>6</sup> 5<sup>8</sup> Gal 5<sup>6</sup> Col 1<sup>4</sup> Eph 6<sup>23</sup> 3<sup>17</sup>). Zur Zeit des Ign. erfreut sie sich bei einzelnen Autoren erhöhter Beliebtheit (I Tim 1<sup>4</sup> 5<sup>14</sup> 4<sup>12</sup> 6<sup>11</sup> II Tim 1<sup>13</sup> 2<sup>22</sup> 3<sup>10</sup> Tit 2<sup>2</sup>, vgl. auch Barn. 11<sup>8</sup>), und bei ihm selbst ist die Verbindung so fest geschlossen (Eph. 9<sup>1</sup> 14<sup>1</sup> 2 Magn. 1<sup>2</sup> 13<sup>1</sup> Trall. 8<sup>1</sup> Philad. 11<sup>2</sup> Smyrn. inscr. 1<sup>1</sup> 6<sup>1</sup> 13<sup>2</sup>, vgl. Eph. 20<sup>1</sup>), daß er die Christen πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ nennt (Magn. 5<sup>2</sup>) und zum „Glauben in Liebe“ auffordert (Philad. 9<sup>2</sup>). Vgl. v. Harnack, Ueber den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ = Aus der Friedens- und Kriegsarbeit 1916, S. 12 f. Die Bezeichnung Jesu als σωτήρ (s. darüber Handbuch zu II Tim 1<sup>10</sup>) ist dem Ign. wie dem christlichen Sprachgebrauch seiner Zeit geläufig und wohl schon einfach zur Formel geworden (Magn. inscr. Philad. 9<sup>2</sup> Smyrn. 7<sup>1</sup>). Auch Begriff und Ausdruck „Nachfolger Gottes“ ist älter als Ign.; vgl. den biblischen Eph 5<sup>1</sup> u. s. auch Ps.-Clem., Hom. XII 26. Der Zusammenhang wie die Parallelen Eph. 10<sup>3</sup> Trall. 1<sup>2</sup> 2<sup>1</sup> Philad. 7<sup>2</sup> legen die Vermutung nahe, daß an unserer Stelle mit dem θεός Jesus Christus gemeint ist. Dann wäre zu vgl. I Cor 11<sup>1</sup> I Thess 1<sup>6</sup>. ἀναζωπυρεῖν hat neben seiner transitiven Bedeutung (II Tim 1<sup>6</sup>) auch eine intransitive Gen

entsprechende Werk vollkommen verrichtet. Denn als ihr vernommen 2 hattet, daß ich für den gemeinsamen Namen und (die gemeinsame) Hoffnung von Syrien her die Fesseln trug voller Hoffnung, auf euer

45 27 I Macc 13 7 I Clem. 27 3 Plutarch, Quaest. conviv. VI 5 S. 695 a; de plac. philos. II 13 S. 888 f.; Timol. 24 S. 247 τῆς πόλεως ἀναζωπυρούσης. Athenaeus VII S. 297 a. Clemens Alex., Paed. II 10 103. Das sonst bei Ign. herrschende αἷμα Ἰ. Χρ. (Trall. 8 1 Rom. 7 3 Philad. inscr. 4 Smyrn. 1 1 6 1 12 2) erscheint hier als αἷμα θεοῦ (s. oben den Exkurs). Das hat seine genaue Parallele in Act 20 28, wenn dort das τοῦ θεοῦ (SB) dem τοῦ κυρίου (ACD) vorgezogen werden muß. Andernfalls würde sein frühestes Seitenstück Tertulian, ad uxorem II 3 stehen: *sumus . . pretio empti; et quali pretio? sanguine dei*. Doch vgl. die häufige Rede vom Leiden Gottes in bezug auf Christus (wie Ign., Rom. 6 3) I Clem. 2 1 (nach cod. A). Test. XII patr. Levi 4: ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου. Melito, Sermon de pass. (Otto, Corpus apologet. IX 416. 422). Tatian, Orat. 13. Tertullian, de carne Christi 5; adv. Marc. II 16. 27. Freilich bleibt zweifelhaft, ob Ign., wenn er von der Segenswirkung des Blutes Gottes redet, an das versöhnende Leiden und Sterben Christi denkt und nicht vielmehr an den Genuß des Blutes Gottes beim Herrnmahl. Von seiner Schätzung dieser kirchlichen Einrichtung werden wir noch hören (s. unten 5 2 20 2). — συγγενικός = verwandt, von gleicher Art; s. Diogenes Laert. X 129 (Epikur). Plutarch, de sera num. vind. 19 S. 561 b; Pericl. 22 S. 164; Themist. 5 S. 114. Aristeebrief 147. Gemeint ist mit dem, ihrer Art verwandten, Werk das Verhalten der Epheser dem Ign. gegenüber. — 2 Zum gemeinsamen (Christen-)Namen und der gemeinsamen Hoffnung (Eph. 21 2 Philad. 5 2 11 2) vgl. die κοινὴ πίστις Tit 1 4 und die κοινὴ σωτηρία Jud 3. Der Name grenzt die Christenheit gegenüber der Masse der Menschen ab und zieht ihr deren Feindschaft zu (Mc 13 13 Mt 10 22 24 9 Lc 21 12 Joh 15 21 I Petr 4 14—16 Act 5 41 Polyc. ad Phil. 8 2 Hermas Vis. III 2 1 Sim. IX 28 2. 3. 5. 6 Justin, Apol. I 43 Tertullian, Apolog. 2). Die ἐπίτις als Grund der Verfolgung wie I Petr 3 15. — ἐπιτορχάζειν (auch im NT, Rm 11 7 doppelt wie hier, Hebr 6 15 11 33 Jac 4 2) gehört zu den Lieblingsausdrücken des Ign. S. zu 12 2. θηρομαχεῖν hat vielleicht Paulus (I Cor 15 32; s. Handbuch z. St.), sicher hat es Ign. Rom. 5 1 bildlich gebraucht. An unserer Stelle jedoch, wie Trall. 10, ist das Wort wirklich zu fassen. Ueber den Tierkampf, den Ign. zu sterben hofft, s. L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 8 II 1910 S. 365. 367. 393. 409 ff. Vom Ausgang der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts an mehren sich die Quellenbelege dafür, daß Christen zum Tierkampf verurteilt worden sind: Hermas Vis. III 2 1. Ep. ad Diogn. 7 7. Justin Dial. 110. Martyrium Polycarpi 2 4 3. 4. 12 2. Brief der Gemeinden von Vienne u. Lugd. b. Euseb. H. e. V 1 37. 47. 50. Minucius Felix, Oct. 37 5. Da wir wissen, daß man die Delinquenten von Provinz zu Provinz verschickt, auch nach Rom transportiert hat, um den dortigen Bedarf zu decken (auf derartige Vorgänge beziehen sich die Anordnungen im Corpus juris Dig. 48, 19, 31: *ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet; sed si eius roboris vel artificii sint, ut digne populo romano exhiberi possint, principem consulere debet. Ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissione principis non licere, divus Severus et Antoninus rescipserunt*), haben wir keinerlei besondere Motivierung für die Reise des Ign. nötig. Er ist nicht wie Paulus infolge einer Berufung auf den Kaiser nach Rom gekommen. Der Gedanke einer Appellation mußte in dem unwahrscheinlichen Fall, daß der Besitz des römischen Bürgerrechtes



Gebet hin es zu erlangen, in Rom mit den wilden Tieren kämpfen zu dürfen, damit ich es erlangen könnte, ein Jünger zu sein, habt ihr auch beeilt, mich zu sehen. Da ich nun eure ganze große Zahl im Namen Gottes empfangen habe in der Person des Onesimus, des in (seiner) Liebe unbeschreiblichen, eueres Bischofs im Fleische, von dem ich wünschte, ihr möchtet ihn nach Jesu Christi Art lieben und alle-

sie ihm überhaupt gestattet hätte, dem Manne unendlich fern liegen, der sich mit allen Fasern seines Herzens nach der Blutzugenschaft sehnte, der, wie der Römerbrief lehrt, bei dem Gedanken, andere könnten Schritte für ihn tun, förmlich bebte. Ign. ist als rechtskräftig Verurteilter zur Exekution nach Rom geschafft worden. — Ign. gebraucht μαθητής wohl im Sinne von „Anhänger“, „Jünger“ (Magn. 92.3 101 Pol. 21). Daneben aber erscheint das Wort bei ihm wie an unserer Stelle als gleichwertig mit „Märtyrer“ (Trall. 52 Pol. 71). Das zusammenhaltende Band bilden Aeüßerungen, nach denen der Getaufte, solange sein Blut noch nicht für den Glauben geflossen ist, ein Anfänger im Jüngertum ist (Eph. 31 Rom. 53. 1) und noch keinerlei Anspruch auf die Bezeichnung μαθητής ἀληθῆς erheben kann (Rom. 42), wie er auch die Ehrentitel Χριστιανός und πιστός eigentlich noch nicht verdient (Rom. 32). Die hier vorliegende Anschauungsweise, sowie der Sprachgebrauch sind schon vor Ign. angebahnt, wenn Lc 14<sup>27</sup> niemand als μαθητής anerkannt werden soll, der nicht wie der Meister und in seiner Nachfolge das Kreuz getragen hat. Als echter Jünger Jesu erweist sich Stephanus, der denn auch dem Märtyrertod mit ganz ähnlichen Worten, wie der Meister selbst, entgegengeht: Act 7<sup>60</sup> = Luc 23<sup>46. 34</sup>. Vom Ende des Polykarp wird ausdrücklich betont, daß es sich fast ebenso wie der Tod Jesu abgespielt hätte: Martyr. Polyc. 1: σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἀνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον, 191. Deshalb heißen hier die Blutzegen speziell die „Jünger und Nachahmer des Herrn“ 173: τοὺς μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν. Entsprechend sagt der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienne von Vettius Epagathus: ἦν γὰρ καὶ ἔστιν γήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ (Euseb., H. e. V 110; vgl. Apoc 144). Hegesipp hat den Märtyrertod des Herrnbruders Jakobus in einer Weise beschrieben, die deutlich zeigt, welch großen Wert er darauf legt, daß die Geschichte vom Ende der beiden Brüder sich möglichst genau entspricht (Euseb., H. e. II 23; über die Einzelheiten s. Lgft I S. 612). Die Auffassung des gleichen Hegesipp vom Kreuzestode des Symeon, des Sohnes des Klopas, kleidet Eusebius in die Worte: τῷ τοῦ κυρίου πάθει παραπλήσιον τέλος ἀπηνέγκατο (H. e. III 32a). S. zum Ganzen: Kattenbusch, Der Märtyrertitel, Z. nt. Wissenschaft 1903, S. 111 ff. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1914, S. 521 ff. Reitzenstein, Bemerkungen zur Märtyrertextliteratur I, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft 1916, S. 457 f. Baden, Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartirium, Theologie und Glaube 1911, S. 115—122. Reuning, Zur Erklärung des Polykarpmartiriums 1917, S. 10 ff. Das ἰδεῖν ist (vgl. 21 und Magn. 2. 61 Trall. 11) durch eine Gesandtschaft vermittelt, deren Glieder wir alsbald (13221) kennen lernen werden: Bischof Onesimus, Diakon Burrus, außerdem Crocus, Euplus, Fronto. 3 Die πολυπληθία (G; g hat πολυπλήθεια wie II Macc 8<sup>16</sup>) der Christen von Ephesus läßt sich so wenig zahlenmäßig einigermaßen sicher abschätzen wie das πολὺ πλῆθος Mc 3<sup>7</sup> I Clem. 61 oder die *ingens multitudo* Tacitus, Ann. XV 44. Der Name Ὀνίσσιμος (s. Handbuch zu Col 49) war recht häufig

samt ihm ähnlich sein, . . . . Denn gepriesen sei, der euch, die ihr es wert seid, begnadete, einen solchen Bischof zu besitzen.

Bezüglich meines Mitsklaven Burrus, eueres nach Gottes Sinn <sup>2</sup> (lebenden), in allen Stücken gesegneten Diakonen, wünschte ich wohl, daß er (bei mir) bliebe zu eurer und des Bischofs Ehre. Auch Crocus, der Gottes und euer Würdige, den ich als verkörperndes Abbild der von euch ausgehenden Liebe aufgenommen habe, hat mir in

und besonders beliebt für Sklaven (Phm 10 u. s. Lightfoot, S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, letzte Ausgabe 1904, S. 308 f.). Daß er auch in Ephesus vorkam, beweist CIG 2983. Einem offenbar hervorragenden Christen dieses Namens hat Melito von Sardes eines seiner Werke gewidmet (Euseb., H. e. IV 26 12. 13). Unser Bischof wird noch 21 62 mit Namen genannt. ἀδύγητος = „unbeschreiblich“ wie im Aristeasbr. 89. 99. Der Bischof „im Fleisch“ steht im Gegensatz zu einem anderen Bischof, der kein Mensch ist, entweder zu Gott (wie Magn. 31. 2) oder zu Christus (wie Rom. 91) oder auch zu beiden zusammen (wie Pol. inscr.). εὔχομαι könnte an sich wohl „beten“ bedeuten; aber 21 legt die Uebersetzung „wünschen“ (wie Act 27 29 paul. Rm 93) näher. Das κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (vgl. paul. Rm 15 5, auch II Cor 11 17) kann dann keinesfalls zu ihm gehören, sondern ist, wie auch die Parallelen (Magn. 82 Trall. 21 Philad. 32) deutlich zeigen, zum Folgenden zu ziehen. Dem Vordersatz mit ἐπεὶ folgt hier so wenig wie in dem ganz ähnlichen Fall Magn. 2 (vgl. auch Magn. 51. 2 Rom. 11) ein Nachsatz. Die sich stürmisch herzdürängende Begründung für den Inhalt des Wunsches, hat seinen Fortfall herbeigeführt. Wie die Komposita mit ἄξιος (s. S. 194), so liebt Ign. auch dieses Adjektivum in unverbundenem Zustand. Besonders gern hebt er die Würdigkeit anderer hervor (Eph. 21 Rom. 102 Smyrn. 92 Pol. 81, speziell ἄξιος θεοῦ Eph. 21 41 Rom. 102), während er die eigene in Zweifel zieht oder ganz bestreitet (Eph. 22 Magn. 12. 14 Trall. 42 131 Rom. 92 Smyrn. 111). Vgl. auch Eph. 31. **III 1** Aus der Tatsache, daß Ign. das Wort σύνδουλος, wo er es verwendet, als Bezeichnung für Diakonen gebraucht (noch Magn. 2 Philad. 4 Smyrn. 122), hat Bruston, Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie 1897, S. 30 bis 35 wenigstens für den Ign. der kleinasiatischen Briefe geschlossen, daß zwischen ihm und jenen Beziehungen engster Art bestanden hätten, daß Ign. selbst Diakon gewesen sei. Doch Ton und Haltung der Schreiben sind (auch abgesehen davon, daß ihr Verfasser kein anderer ist als der von Rom., der sich den Bischof von Syrien nennt 22 91; s. auch zu Eph. 212) dieser Annahme ungünstig. Und das Nebeneinander von „Mitsklave“ und „Diakon“ läßt sich vielleicht auch ohne sie aus dem Vorbild des Paulus (Col 17 47) befriedigend erklären. Der Name des Mitsklaven findet sich in seiner griechischen wie lateinischen Form bei Schriftstellern und in den Inschriften; Βούρρος: Josephus, Ant. XX 82. Dio Cassius 68 8 72 3. IG III 901. 3056. Latyschev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini I Nr. 2<sup>19</sup>. Burrus: Martial IV 45 4 V 6 6 CIL III 3193 Suppl. 11544 VI 35758. IX 2108 X 5340 u. ö.; s. auch den Thesaurus linguae latinae. Die Formel κατὰ θεόν ist wie die ähnliche κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (s. zu 13) dem Ign. geläufig (Eph. 81 Magn. 11 131 Trall. 12 Philad. 4 Smyrn. 113); vgl. II Cor 7 9. 11. Die Bitte bezüglich des Burrus ist in Erfüllung gegangen. Während die anderen ephesischen Gesandten von Smyrna aus, wo das Zusammentreffen des Ign. mit der Abordnung stattfand und Eph. geschrieben wurde (211), in die Heimat zurückkehrten, ist er bei Ign. geblieben, um ihm das Geleit nach Troas zu geben.

allen Dingen Erholung verschafft, wie auch ihn der Vater Jesu Christi erquickten möge samt dem Onesimus, Burrus, Euplus und Fronto, durch die ich euch alle mit den Augen der Liebe erblickt habe. Ich möchte euer immerfort froh werden, wenn anders ich es verdiene. Darum ist es schicklich, auf jede Weise Jesus Christus zu verherrlichen, der euch verherrlicht hat, auf daß ihr in einmütiger Unterordnung festgeschlossen, dem Bischof und dem Presbyterium gehorsam, in allen Stücken geheiligt seid.

Er ist damit zugleich einem Wunsch und Auftrag der Kirche von Smyrna nachgekommen (Philad. 11<sub>2</sub> Smyrn. 12<sub>1</sub>). Der nicht sehr häufige Name Κρόκος, dessen Träger Rom. 10<sub>1</sub> wieder erwähnt wird, findet sich bei Dittenberger, Or. inscr. 140 CIG III addenda 4716 d<sup>44</sup> P. Lond. II 257<sup>221. 223</sup> BGU 537<sup>1</sup>, als *Crocus* im CIL X 826. 2547, auch bei Ovid, Metam. IV 283. ἐξεμπλάριον (noch Trall. 3<sub>2</sub> Smyrn. 12<sub>1</sub>) gehört zu den Latinismen bei Ign. (s. zu Pol. 6<sub>2</sub>), die man früher wohl als Merkmale römischen Ursprungs unserer Briefe gewertet hat. Aus ἐξ. darf man einen solchen Schluß nicht ziehen; denn es begegnet nachweislich fern von Italien. S. außer der Inschrift von Dionysopolis in Phrygien, die Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 1895, S. 149 anführt (sie enthält das Wort ἐξενπλον), und dem zweifelhaften Material aus dem Journal of Hellenic Studies 1887, S. 381 ff. (auf das Lightfoot I 411<sub>1</sub> verweist) P. Oxy. VII 1066 und Ps.-Methodius, in ramos palmarum 2 (Migne, ser. gr. XVIII S. 388 a). Wie das lateinische *exemplarium*, so bedeutet auch das griechische Aequivalent 1. Muster, Vorbild, Modell (Arnobius, adv. nationes VI 13), 2. Kopie, rechtsgültige Abschrift, dann verkörperndes Abbild. In diesem Sinne nennt Ps.-Methodius das Füllen des Palmeneinzugs τὸ τῶν ἀλογίστων ἐθνῶν ἀλόγιστον ἐξεμβλάριον (so!). ἀναφύχειν (auch Trall. 12<sub>2</sub>) wie an der ähnlichen Stelle II Tim 1<sub>16</sub>. Die Beobachtung, daß der Optativ, den das NT relativ selten verwendet, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert wieder aufzuleben beginnt (Radermacher, Gramm. S. 133), läßt sich auch an Ign. machen, der diesen Modus nicht ungern gebraucht; vgl. noch Eph. 2<sub>2</sub> 11<sub>2</sub> 12<sub>2</sub> Magn. 2. 12 Trall. 13<sub>3</sub> Rom. 5<sub>2.3</sub> Philad. 11<sub>1</sub> Smyrn. 5<sub>3</sub> 9<sub>2</sub> Pol. 1<sub>1</sub> 6<sub>1.2</sub>. H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum novi testamenti quaestiones grammaticae 1898, S. 109. 110. Der Name Εὐπλος z. B. auch CIG 1211. 2072. Latyshev I 58. 61. 63. Inschriften von Hierapolis (Jahrb. d. kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts 4. Ergänzungsheft 1898) 194. 270; als *Euplus* z. B. CIL III 2571 Suppl. 9054 IX 4665 X 7667. 7700. Der Diakon und Märtyrer Euplus aus Catana auf Sizilien (H. Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten II 1912, S. 313. 437). Φρόντων ist der bei den Lateinern sehr beliebte Name *Fronto*, dessen für das junge Christentum wichtigster Träger der Rhetor *Marius Cornelius Fronto* war (bald nach 150 wirkend, zuerst genannt von Minucius Felix, Oct. 31<sub>2</sub>). Das griechische Φρόντων z. B. Josephus, Bell. VI 4<sub>3</sub> 9<sub>2</sub>. Dittenberger, Or. inscr. 533<sup>34</sup>. CIG II addenda 2349<sup>k</sup> III 5120 IV 9919. Latyshev IV 93. Inschriften von Pergamon (ed. Fränkel 1890/95) 511. Griechische Papyri zu Gießen I (1910) 59<sup>11</sup>. P. Oxy. IX 1188. — κατὰ ἀγάπην, nicht κατὰ σάρκα. 2 Der mit ἀναίμην (c. gen. auch Magn. 2. 12 Rom. 5<sub>2</sub> Pol. 1<sub>2</sub> 6<sub>2</sub>, s. zum Sprachgebrauch Phm 20 und Wetsteins sowie Lgfts Noten zu dieser paulinischen Stelle) beginnende Satz steht fast wörtlich ebenso lautend Magn. 12, seine erste Hälfte ganz gleich Pol. 6<sub>2</sub>. Zu dem Ausdruck der Selbsterniedrigung, der für den Stil des Ign. charakteristisch ist, s. oben



S. 199. — *πρέπον ἐστίν* (auch Magn. 3 2 4 Rom. 10 2 Philad. 10 1 Smyrn. 7 2) wechselt mit *πρέπει* (Eph. 4 1 Magn. 3 1 Trall. 12 2 Smyrn. 11 2 Pol. 5 2 7 2). Das *οὖν* schließt das Folgende an das Vorhergehende als Andeutung, wie die Leser dem Ign. zur Erfüllung seines eben geäußerten Verlangens verhelfen können. Zu dem Gedankenspiel, das das Aktivum (verherrlichen) mit dem Passivum (Verherrlichung empfangen) verbindet, vgl. Philad. 10 1. 2 *δοξάζσαι τὸ ὄνομα . . καὶ ὑμεῖς δοξασθήσεσθε* Trall. 5 2 Rom. 8 1 Philad. 11 1 Smyrn. 5 1 10 2 Pol. inscr. 6 1 und s. Gal 4 9 I Cor 13 12 I Joh 4 10. 11. 19. Zur gegenseitigen Verherrlichung Jesu Christi und der Gläubigen s. Joh 17 10. 22. Zu *κατηρτισμένοι* (Philad. 8 1 Smyrn. 1 1) vgl. I Cor 1 10. *πρεσβυτέριον* (noch Eph. 4 1 20 2 Magn. 2. 13 1 Trall. 2 2 7 2 13 2 Philad. 4. 5 1 7 1 Smyrn. 8 1 12 2) ist Lc 22 86 Act 22 5 Name für das jüdische Synedrium, I Tim 4 14 dagegen, wie bei Ign., Bezeichnung für die Gesamtheit der christlichen Presbyter.

Die GEMEINDEVERFASSUNG bei Ign. Der Römerbrief scheidet bei diesen Erörterungen aus, da er über Verfassungsangelegenheiten fast völlig schweigt. Nur die kleinasiatischen Briefe kommen in Betracht. Sie lehren uns die Verhältnisse in den Teilen Kleinasiens, an die sie sich wenden, und doch wohl auch in Syrien kennen. Denn man darf annehmen, daß Ign. in Syrien durchzusetzen bemüht gewesen ist, was er für Kleinasien verlangt. Und wenn sein Streben dort nicht von vollkommenem Erfolg gekrönt worden sein mag, so sehen wir ihn doch auch hier um ein Ideal ringen, nicht vollendete Zustände befriedigt preisen. Eins hat sich allerdings bereits durchgesetzt und braucht nicht gefordert zu werden. Die Spitze der Gemeinde bildet der eine Bischof. Von fast allen Kirchen erfahren wir den Namen ihres Hauptes: Onesimus von Ephesus (Eph. 1 3 2 1 6 2), Damas von Magnesia (Magn. 2), Polykarp von Smyrna (Magn. 15 Pol. inscr. Eph. 21 1), Polybius von Tralles (Trall. 1 1). Der einzigen Ausnahme gegenüber wird wie auf etwas Selbstverständliches auf das *εἰς ἐπίσκοπος* gepocht (Philad. 4, vgl. 1 1 3 2). Und wie sich Ign. von Antiochien Bischof von Syrien nennt (Rom. 2 2, vgl. Eph. 21 2), so mögen auch seine kleinasiatischen Amtsgenossen mit den Christen ihrer Hauptstadt denen der dazugehörigen — durch die Häufung der großen Städte in jener Gegend freilich recht eingeschränkten — Landschaft vorgestanden haben (vgl. Cilicien: Philad. 11 1 u. s. zu Rom. inscr.). Braucht Ign. somit gegen eine Mehrheit von Bischöfen in derselben Kirche gar nicht anzukämpfen, so läßt er sich um so mehr angelegen sein, die Stellung des einen Bischofs zu der eines absoluten Monarchen auszubauen. Das leitende Motiv dabei ist der Wunsch, die Kirche durch straffe Organisation gegenüber der Ketzerei widerstandsfähig zu machen. Angesichts der Häresie, die den Zusammenhalt der Christen mit Spaltung bedroht, sollen sich die Gläubigen zu Schutz und Abwehr um den Bischof scharen und eine unauflösbare Einheit bilden (Magn. 6 1 7 1. 2 13 2 Trall. 6. 7 Philad. inscr. 3 2 8 1). Die Einheit untereinander und mit dem Bischof bedeutet aber zugleich Unterordnung unter ihn. So wird denn kein Gebot gründlicher eingeschärft als dies: gehorcht dem Bischof, kommt ihm mit Ehrfurcht entgegen! Vgl. Eph. 2 2 4 1 5 3 6 1 20 2 Magn. 3 1. 2 13 2 Trall. 2 1 13 2 Smyrn. 8 1. Demgemäß spricht Ign. von Wesen und Stellung des Bischofs in den höchsten Tönen. Der Bischof ist vom Herrn gesandt (Eph. 6 1) und mit besonders wirksamer Gebetskraft ausgestattet (Eph. 5 2). Von den *ἐπίσκοποι* gilt: *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ γινώμη εἶσιν* (Eph. 3 2). In der Kirche nehmen sie eine einzigartige Stellung ein und finden daher neben den Gläubigen besondere Erwähnung (Eph. 2 1). Wo diese Stellung genauer präzisiert wird, ergibt sich das Verhältnis: die Gläubigen zu ihrem Bischof, wie die Kirche zu Christus, wie Christus zum Vater (Eph. 5 1). Der Gehorsam gegen den Bischof wird dem gegenüber Christus gleichgestellt (Eph. 6 1 Trall. 2 1). Ja des Bischofs Sache ist Gottes Sache (Eph. 5 3 Magn. 3 Philad. 3 2 Smyrn. 9 1 Pol. 6 1); denn er führt den Vorsitz

an Gottes Statt (Magn. 61. 2). Deshalb ist er auch schlechthin der Oberste, und jeder, der größere Ehre genießen will als er, verfällt dem Verderben (Pol. 52). Auch Jugend oder menschliche Unvollkommenheit irgendwelcher Art vermögen seine Geltung nicht zu beschränken (Magn. 3 Eph. 61). Vielmehr kann die Gemeinde der überragenden Würde ihres Bischofs nur dadurch gerecht werden, daß sie sich gesagt sein läßt, nichts ohne ihn zu tun. Alle Lebensbetätigungen der Kirche erhalten durch ihn erst die rechte Weihe (Magn. 4. 71 Trall. 22 72 Philad. 72 Smyrn. 81. 2 91 Pol. 52). Damit ist schon gesagt, daß die Wirksamkeit des Bischofs in seiner Gemeinde eine universale ist. Ihm steht die Oberleitung zu, ihm liegt Predigt und Seelsorge ob, um seine Person versammeln sich die Gläubigen, in seiner Gegenwart findet die rechtmäßige Feier der Eucharistie statt, wird die Taufe gespendet, die Ehe geschlossen. Und er ist es, der über der Reinheit der Lehre wacht. Die hohe Stellung des Bischofs hat Ign. übrigens nicht durch Zurückführung des Episkopates auf die Apostel begründet. Auch kennt er zwar die καθολικὴ ἐκκλησία (Smyrn. 82), aber keinen menschlichen Bischof, der ihr geböte. Nur die Einzelkirchen besitzen menschliche Oberhäupter, Bischof der Gesamtkirche, und durch sie der Lokalgemeinden, ist Gott oder Christus (s. zu Eph. 13). — Eph. 22 war neben dem Bischof das Presbyterium genannt worden. Ign. zieht diesen Sammelausdruck vor (s. oben), vermeidet daneben aber keineswegs den Plural οἱ πρεσβύτεροι, um die einzelnen Glieder der Körperschaft zu bezeichnen (Magn. 31 71 Trall. 31 122 Philad. inscr. Pol. 61). Auch die Presbyter sind Respektpersonen für die Gemeinde (Eph. 22 Magn. 71 Trall. 22 Pol. 61). Aber sie stehen dem gewöhnlichen Gläubigen gleich in der von ihnen geforderten Unterordnung unter den Bischof (Mag. 31 Trall. 122). Heißen die Presbyter ἄξιοι, so empfängt der Bischof das gleichsam gesteigerte Prädikat ἀξιώσεως (Magn. 2). Und schon die Reihenfolge, in der ἐπίσκοπος und πρεσβύτεριον, wo sie zusammen auftreten (s. unten), ständig erscheinen, beweist genügend, daß jenem die Vorzugsstellung gebührt. Von der Art der Betätigung der Presbyter verschafft uns Ign. kein deutliches Bild. Nur das darf man wohl sagen, daß sie, wenn auch eine Stufe tiefer stehend, an der Seite des Bischofs ihren Platz haben. So oft nämlich zu den Bischöfen und Presbytern jene dritte Kategorie von Gemeindebeamten, die wir Eph. 21 in der Person des Burrus kennen gelernt haben, tritt (Magn. 61 131 Trall. 2. 31 72 Philad. inscr. 4. 71 102 Smyrn. 81 122 Pol. 61), so werden doch nur Bischof und Presbyter (Eph. 22 202 Magn. 2. 71 Trall. 132), nicht aber jener und die Diakonen zu einer Einheit verbunden. Dem entspricht, daß das Presbyterium τὸ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου heißt (Philad. 81). Die Presbyter umgeben den Bischof, wie die Apostel Christus (Trall. 21. 2). So kann dem Presbyterium kein höheres Lob gespendet werden als dies, es bilde mit dem Bischof ein harmonisches Ganzes, wie die Saiten mit der Zither (Eph. 41). Bei der Energie, mit der Ign. alles in der Kirche dem Bischof, seiner Leitung und Aufsicht, unterstellt, kann es für seinen Willen eine irgendwie selbständige Wirksamkeit der Presbyter nicht geben. Dem Bischof zu raten, ihm zu helfen, seine Absichten ins Werk zu setzen, liegt ihnen ob, nicht mehr. — Zwischen dem Presbyterium und den einfachen Gläubigen stehen dem Rang nach die Diakonen (vgl. Smyrn. 122), die, wo die Gemeindeämter zusammen genannt sind (d. Stellen s. oben), immer den dritten Platz einnehmen. Auch ihnen kommt Achtung und Gehorsam seitens der Gemeindeglieder zu (Trall. 31 Smyrn. 81); aber ihrerseits haben sie nicht nur dem Bischof, sondern auch dem Presbyterium zu folgen (Magn. 2). Jenen als den Leitern der Gemeinde treten sie als die ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρεταί gegenüber (Trall. 23). Deshalb sollen sie ihren Ruhm darin suchen, jedermann Dienste zu leisten (Trall. 23). Ein besonders inniges Verhältnis zum Bischof als solchem charakterisiert sie bei Ign. nicht. Wohl spricht er von den Diakonen mehrfach mit besonderer Herzlichkeit und Hochachtung (s. oben zu 21). Er nennt sie die ihm γλυκύτατοι (Magn. 61). Das hat aber seinen Grund

Nicht Befehle erteile ich euch, als wäre ich irgendwer. Denn, 3 wenn ich auch gefesselt bin im Namen, so bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Stehe ich doch jetzt erst am Anfang des Jüngerwerdens und rede zu euch wie zu meinen Mitschülern. Eigentlich müßte ich ja von euch gesalbt werden mit Glauben, Ermahnung, Geduld, Ausdauer. Aber da die Liebe mich bezüglich euer nicht 2 schweigen läßt, deshalb habe ich den Gedanken gefaßt, euch zuzureden, daß ihr mit Gottes Sinn übereinstimmt. Ist doch auch Jesus

nicht darin, daß sie ihm in seiner Eigenschaft als Gemeindegemeindehaupt besonders nahe stehen, sondern in persönlichen Erfahrungen. Drei Diakonen erscheinen in seiner nächsten Nähe auf der Todesreise als seine Vertrauten und Diener, Burrus, den ihm die Epheser und Smyrnäer beigeordnet haben (s. zu 21), Rheus Agathopus, der ihm von Syrien aus nachgereist ist, und Philo von Cilicien (Philad. 111 Smyrn. 101 131). Zur Erfüllung derartiger Aufgaben eigneten sich die Diakonen offenbar besonders gut, da ihr Amt sie nicht so eng an die Heimatgemeinde fesselte. Bischöfe konnten sich wohl nur Reisen in die Nachbarschaft gestatten (Philad. 102). In Smyrna hat Ign. die Bischöfe von Ephesus (s. zu 21), Magnesia (Magn. 2. 15) und Tralles (Trall. 11), auch zwei Presbyter aus Magnesia (Magn. 2) empfangen. Die Briefe aus dem entlegeneren Troas bezeugen keine solchen Besuche. Vgl. auch Handbuch zu Phil 11 I Tim 37 57 Tit 17 ff. J. Réville, Les origines de l'épiscopat I 1894. A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 1910. H. Lietzmann Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 140 ff.

III 1 οὐ διατάσσει wie Trall. 38 Rom. 43. Dort gewinnt auch das τίς seinen Inhalt durch ἀπостоλός oder Πέτρος καὶ Παῦλος. Ueber den Ausdruck der Bescheidenheit vgl. zu 13. Doch finden sich ähnliche Wendungen z. B. auch Barn. 18 46. 9 οὐχ ὡς διδάσκαλος (Ign. will nur συνδιδασκαλίτης sein), Ps.-Clemens, Epist. Petr. ad Jacob. 2 ed. de Lagarde S. 322 οὐχ ὡς προφήτης ὃν ἐπίσταμαι u. s. paul. Eph 38 (I Cor 159) I Tim 115 Polycrates bei Eusebius, H. e. V 246 ἀγὼ ὁ μικρότερος πάντων ὁμῶν, Polyc. ad Phil. 121, Lucian an Celerinus (Cyprian, Ep. 221). Außergewöhnlich ist bei Ign. nur die Häufung. Ueber den Gedanken, daß die Ketten noch keinen vollkommenen Jünger machen, s. zu 12. Das absolute ὄνομα (noch 71 Philad. 101, vgl. auch Act 541 III Joh 7 I Clem. 432 II Clem. 131. 4 Hermas Sim. VIII 103 IX 132 283 Tertullian, Apolog. 2: *confessio nominis*) ist hier der Name Christi (vgl. Rom. inscr. 93 Smyrn. 42 122 Pol. 51); s. auch zu 201 das absolute θέλημα, zu Trall. 132 das absolute ἐντολή, zu Smyrn. 121 das absolute χάρις. συνδιδασκαλίτης scheint bisher noch an keiner anderen Stelle nachgewiesen zu sein. Es bedeutet aber ohne Zweifel den Mitschüler (= συναθλητής Joh 1116). Gemeinsamer Lehrer ist nach Eph. 151 Christus. Das Bild der Schulgemeinde geht in ein anderes über. Der Athlet, mit dessen Kampf Pol. 31 das Ringen des Christen verglichen wird, bedarf der Salbung. Chrysostomus sagt in seiner Homilie über Ign. (ed. Benedict. II S. 598 b): αἱ γὰρ κατὰ τὴν εὐδὸν πάλεις συντρέχουσαι πάντοθεν ἡλειφον τὸν ἀθλητὴν καὶ μετὰ πολλῶν ἐξέπεμπον τῶν ἐφοδίων. Ign. nennt hier solche Dinge, deren er auf seinem Gang nach Rom besonders bedarf. Unter ihnen ist πίστις schwerlich = „Treue“, vielmehr entsprechend dem sonstigen Sprachgebrauch der Briefe = „Glaube“. 2 προλαμβάνειν = „ergreifen“ (Gal 61 Sap 1717), dann: „geistig erfassen“, „an etwas denken“ (Aristeasbrief 206). συντρέχω hier wie Ps.-Clemens, Hom. I 10 XX 22 συνέδραμον αὐτοῦ τῷ βουλήματι. — γῶμη τοῦ θεοῦ, eine dem Ign. eigentümliche Wendung,



Christus, unser unerschütterliches Leben, des Vaters Sinn, wie auch die Bischöfe, (selbst) in den fernsten Ländern eingesetzt, in Jesu Christi Sinn sind.

- 4 Deshalb schickt es sich für euch, mit des Bischofs Sinn übereinzustimmen, was ihr ja auch tut. Denn euer Presbyterium, das seinen Namen mit Recht trägt, das Gottes würdige, ist mit dem Bischof so zu einem harmonischen Ganzen verbunden, wie die Saiten mit der Zither. Darum ist eure Einmütigkeit und zusammenklingende Liebe 2 ein Lobgesang auf Jesus Christus. Aber auch Mann für Mann sollt ihr zum Chor werden, auf daß ihr in Einmütigkeit zusammenklingend, Gottes Tonweise in Einheit anschlagend mit einer Stimme dem Vater durch Jesus Christus lobsingt, auf daß er euch höre und aus eueren

auch Rom. 83 Smyrn. 62 Pol. 81, γνώμη Ἰησοῦ Χριστοῦ noch Philad. inscr. (wo auch der Zusammenhang ein sehr ähnlicher). S. auch zu Philad. 38. Ueber die verschiedenen Bedeutungen, in denen sich die Vokabel ἀδιάκριτος findet, vgl. Lgft z. St. Es kann etwas bezeichnen, in dem es nichts Zwiespältiges, Unsicheres, Schwankendes gibt (vgl. Jac 3 17 + 18). Bei Ign. würde an allen Stellen (Magn. 15 Trall. 11 Rom. inscr. Philad. inscr.) die Bedeutung „unerschütterlich“ passen. Und mindestens nicht gegen sie sprechen Magn. 12, wo Christus τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν (so nach G) ζῇν, Smyrn. 41, wo er τὸ ἀλγθινὸν ἡμῶν ζῇν heißt. Ueber den substantivischen Gebrauch des Infinitivs ζῇν (Eph. 111 171 Magn. 12 52, hier im Gegensatz zu einem τὸ ἀποθάνειν, Trall. 92 Smyrn. 41) vgl. Handbuch zu Hebr 2 15. Jesus Christus heißt unser unerschütterliches Leben, weil wir in ihm dieses Leben besitzen, wie Smyrn. 41 Ἰ. Χρ., τὸ ἀλγθινὸν ἡμῶν ζῇν Trall. 92 aufgelöst wird durch Ἰ. Χρ., οὗ χωρὶς τὸ ἀλγθινὸν ζῇν οὐκ ἔχομεν. Mit der Bezeichnung Jesu Christi als τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, d. h. als Verkörperung der Gesinnung des Vaters, gewinnt Ign. den Uebergang von Gott zu den Bischöfen und damit den Anschluß an die Ermahnung 41, auf die er hinstrebt. Das absolute τὰ πέρατα = τὰ π. τῆς γῆς (Rom. 6 1) wie Ps 64 9: φοβηθήσονται οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα ἀπὸ τῶν σημείων σου und Philo, Leg. ad Gaium 18 p. 548, 173 p. 571; Celsus bei Origenes c. Cels. VIII 72. Ueber ὀρίσκειν in der Bedeutung „jemand zu etwas machen“, „als etwas einsetzen“ s. Handbuch zu paul. Rm 14. Die Bemerkung οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες soll wohl die Einheit ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη um so effektvoller hervortreten lassen. Sie ist zugleich Ausdruck der Ueberzeugung, daß das Christentum bis in die entlegensten Gegenden gedungen ist. Vgl. dazu A. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums 3 1915 II S. 1 ff. **IV 1** Ähnliche Wendungen, wie das ὅπερ καὶ ποιεῖτε, finden sich Trall. 22 Smyrn. 41 Pol. 12 41 Rom. 21 Eph. 81 Trall. 32. Zur Zither und den Saiten vgl. Philad. 12. An unserer Stelle bewegt sich Ign. auch weiterhin noch in Ausdrücken, die dem Musikleben entnommen sind (vgl. auch Rom. 22 u. Irenaeus II 252 Stieren). Sie sind gewiß samt und sonders bildlich zu verstehen und dienen der Weiterführung des Gedankens der vollkommenen Einheit von Gott, Christus, den Bischöfen und der Gemeinde. Das Ἰησοῦς Χριστὸς ἄδεται beweist auch in unwirklicher Fassung die kirchliche Sitte des Lobgesangs auf Jesus Christus; vgl. dazu paul. Eph 5 19 I Tim 3 16 Apoc 5 9, 12 153 196—8. Martyrium Polycarpi 192. Plinius, Epist. X 96 7 (?). 2 treten der Gesamtheit die einzelnen gegenüber.

guten Werken als Glieder seines Sohnes erkenne. So ist es nun nützlich, wenn ihr euch in untadeliger Einheit befindet, damit ihr auch immerfort an Gott Anteil habt.

Denn wenn mich in der kurzen Zeit mit euerem Bischof eine solche Vertrautheit — nicht menschlicher, sondern geistlicher Art — verbunden hat, um wie viel mehr preise ich euch glücklich, die ihr ihm auf so innige Weise beigesellt seid, wie die Kirche Jesu Christo und wie Jesus Christus dem Vater, auf daß alles in Einheit zusammenklinge. Lasse sich niemand täuschen! Wenn einer nicht innerhalb des Altarraums ist, so muß er auch das Brot Gottes entbehren. Denn wenn schon des einen oder anderen Gebet solche Kraft besitzt, wie viel

οὐ κατ' ἄνδρα ein charakteristisch ignat. Ausdruck; vgl. Eph. 20<sup>2</sup> Trall. 13<sup>2</sup> Smyrn. 51 12<sup>2</sup> Pol. 13. Trotz ἵνα ist mit G ἄδετε zu lesen, wie im gleichen Fall am Schluß μετέχετε. Der Indicativ des Praesens nach ἵνα begegnet noch Trall. 33 8<sup>2</sup>, aber auch I Cor 4<sup>6</sup> Gal 4<sup>17</sup> 6<sup>12</sup> (διώκονται ACFG) Tit 2<sup>4</sup> (σωφρον ζουσιν SAF) Joh 5<sup>20</sup> (θαυμάζετε SL) 17<sup>3</sup> (γινώσκουσιν ADGL) Apoc 12<sup>6</sup> (τρέφουσιν SC). Martyrium Petri et Pauli 60 S. 170<sup>8</sup> Lipsius: ἵνα κατερθύνει. Acta Petri et Pauli 58 S. 203<sup>17</sup> Lipsius: ἵνα προηγούνται. Acta Pauli et Theclae 11 S. 243 Lips. im Apparat ἵνα μένουσιν. Zum Bilde von den Gliedern vgl. paul. Rm 12<sup>4</sup> I Cor 6<sup>15</sup> 12<sup>12</sup> ff. (s. das Handbuch zu dieser Stelle) Eph 5<sup>30</sup>, auch I Clemens 46<sup>7</sup> 37<sup>5</sup>. Für Ign. ist Christus das Haupt der Glieder (Trall. 11<sup>2</sup>). **V 2** Zu μιθεῖς πλανᾶσθω vgl. I Cor 6<sup>9</sup> und die Erklärung dazu im Handbuch. Aehnlich Ign. Eph. 81 16<sup>1</sup> Philad. 33 Smyrn. 61. Θυσιαστήριον ist an unserer Stelle wohl weniger der Altar selbst, als der Raum, in dem er steht; vgl. Apoc 11<sup>1</sup>: μέτρησον . . τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ, 14<sup>18</sup> ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου. Wie man das Wort auch auffassen will, so lehrt es jedenfalls nicht, daß die christlichen Versammlungsstätten der ign. Zeit Altäre aufgewiesen hätten. Das Fehlen solcher, wie das von Götterbildern, Tempeln und Opfern hat den Christen den oft gehörten Vorwurf der Gottlosigkeit eingetragen; vgl. z. B. Minucius Fel., Octav. 32<sup>1</sup>: *aras non habemus*. Celsus b. Orig., c. Cels. VIII 17; Orig. weiß in seiner Erwiderung nur von unsichtbaren Altären der Christen. Θυσιαστήριον ist hier, wie Rom. 2<sup>2</sup> Magn. 7<sup>2</sup> Philad. 4 (vgl. auch Polyc. ad Phil. 43 Clemens Alex., Strom. VII 6<sup>31</sup> und Chrysostomus, Hom. XIII in Jo. ed. Bened. VIII 74 f.), bildlich zu fassen. Der Aufenthalt im Altarraum bedeutet nach dem Zusammenhang und der gleichgearteten Ausführung Trall. 7<sup>2</sup> das Bleiben in der kirchlichen Gemeinschaft unter der Autorität ihrer Leiter. Der ἄρτος τοῦ θεοῦ entstammt der Abendmahlsterminologie; vgl. Ign. Rom. 7<sup>3</sup>, auch Joh 6<sup>33</sup> und s. den ganzen Zusammenhang dieser Stelle sowie die Erklärung im Handbuch. Mit dem Brot Gottes sind alle Segnungen der christlichen Religion gegeben. Ign. denkt nicht anders als Joh 6<sup>53</sup>. Wer sich nicht da befindet, wo allein das echte Gottesbrot ausgeteilt wird, hat von seiner religiösen Betätigung nichts zu erwarten. Außerhalb der rechtgläubigen Kirche gibt es kein Heil. Das εἰ γὰρ κ. τ. λ. begründet dies damit, daß nur Bischof und Kirche mit der höchsten Fülle der Kraft ausgestattet sind. Da der Akzent durchaus auf den Nachsatz fällt, vermißt man es nicht allzusehr, daß Ign. zuvor nicht von der Wirkung des Gebets des einzelnen gesprochen und dadurch dem τοσαύτη einen Inhalt gegeben hat. Er dachte wohl an

- 3 mehr erst das des Bischofs und der ganzen Kirche. Wer nun nicht zur Versammlung kommt, der ist schon hochmütig und hat sich damit selbst das Urteil gesprochen. Denn es steht geschrieben: Gott stellt sich den Hochmütigen entgegen. Darum wollen wir bestrebt sein, uns nicht dem Bischof entgegenzustellen, damit wir Gott unterstellt seien.
- 6 Und je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben; denn jeden, den der Hausherr in sein Hauswesen schickt, müssen wir so aufnehmen wie den, der ihn geschickt hat. Den Bischof müssen wir also offenbar wie den 2 Herrn selbst ansehen. Nun hat Onesimus selbst eurer Wohlordnung in Gott lautes Lob gezollt, daß ihr alle der Wahrheit gemäß lebt und daß keine Sekte bei euch heimisch ist. Vielmehr hört ihr auf niemanden mehr als auf Jesus Christus, wenn anders er in Wahrheit redet.
- 7 Es haben nämlich gewisse Leute die Gewohnheit, in schlimmer Arglist den Namen umherzutragen, während sie irgendwelche andere, Gottes unwürdige Dinge tun. Denen müßt ihr ausweichen wie wilden Tieren. Sind sie doch tolle Hunde, die tückisch beißen. Vor denen müßt ihr euch in acht nehmen, schwer heilbar, wie sie sind.
- 2 Einer nur ist Arzt, aus Fleisch zugleich und aus Geist, gezeugt und ungezeugt, im Fleisch geboren ein Gott, im Tode echtes Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, erst dem Leiden unterworfen und dann unfähig zu leiden, Jesus Christus unser Herr.

Sprüche wie Matth 18<sup>19.20</sup>, ohne die Nötigung zu empfinden, näher darauf einzugehen. 3 Das Zitat aus Prov 3<sup>34</sup> auch I Petr 5<sup>5</sup> Jac 4<sup>6</sup> I Clem. 30<sup>2</sup>. Zum Stil des Ign. vgl. das Wortspiel: ἀντιτάσσεσθαι von Gott und von den Menschen gegenüber dem die Autorität Gottes verkörpernden Bischof und daneben ὑποτάσσεσθαι. VII 1 versteht sich am besten von der Annahme aus, daß dem Bischof von Ephesus die Rednergabe versagt war; vgl. auch Philad. 11. Zum γάρ-Satz vgl. die Parabel Matth 21<sup>33</sup> ff., dazu Matth 10<sup>40</sup> Joh 13<sup>20</sup>. 2 Der Schlusssatz kann wohl nur, wie oben versucht wurde, übersetzt werden, wenn εἴπερ (G) zu Recht besteht. Ein Jesus Christus, der ἐν ἀληθείᾳ redet, tritt dann einem häretischen gegenüber, den zu hören die Epheser keine Lust verspüren. Lgft und Hgf sind unabhängig voneinander auf die, von Krg gebilligte, Konjektur verfallen: ἢ περὶ Ἰ. Χρ. λαλ. ἐν ἀλ. = („auf keinen hört ihr mehr), als auf den, der euch von Jesu Christo in Wahrheit predigt“. Der Gegensatz zur ketzerischen Verkündigung ist auch in diesem Fall deutlich. VIII 1 Zur Charakteristik der Irrlehrer vgl. Polyc. ad Phil. 6<sup>3</sup> u. Smyrn. 41. Das περιφέρειν (vgl. 11<sup>2</sup> Magn. 1<sup>2</sup> Trall. 12<sup>2</sup>) läßt sie als Wanderprediger erscheinen. War ja auch der Gemeinde von Ephesus eben erst bestätigt worden, daß keinerlei Ketzerei in ihr eingewurzelt sei. Ueber das absolute ὄνομα s. zu 31. Tollen Hundem muß man aus dem Wege gehen. Da sie beißen, wenn man es am wenigsten vermutet, begibt man sich bei einer Annäherung in schwere Gefahr und kann ihnen doch nicht helfen. 2 Nachdem Aussagen wie Mc 2<sup>17</sup> Par. Lc 4<sup>23</sup> I Petr 2<sup>24</sup> vorausgegangen waren, wird Jesus direkt ἱατρός genannt, bald Arzt schlechthin, dann wieder Arzt der Seele oder des Körpers oder beider zusammen; vgl. (Ps.?) Justin, de resurr. 10 S. 595e: ὁ ἡμέτερος



So möge euch nun niemand täuschen, wie ihr euch ja auch 8 nicht täuschen laßt, da ihr ganz und gar Gott zugehört. Wenn nämlich keine Zwistigkeit, die euch plagen könnte, fest unter euch haftet, dann lebt ihr Gott gemäß. Euer alleruntertänigster Diener (bin ich) und weihe mich euch, den Ephesern, der in alle Ewigkeit be-

ἱατρὸς Ἰησ. ὁ Χρ. Ep. ad Diogn. 96. Clemens Alex., Paedag. I 26 (III 1298). Origenes, c. Cels. II 67; Hom. VIII 1 in Levit. Acta Io. 22. 108. Acta Phil. 40. 118. Acta Thom. 10. 37. 143. 156. S. auch Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 3 1915 I S. 115 ff. Das stark betonte εἰς (vgl. Clemens Alex., Quis dives salv. 293 μόνος ἱατρὸς Ἰησοῦς) findet seinen Gegensatz nicht in einer Mehrheit von Arzt-Göttern, die in der Heidenwelt ihre Verehrer hatten (J. Ott, Die Bezeichnung Christi als ἱατρὸς in der urchristl. Literatur: Katholik 1910 I S. 457 f.), sondern nach dem Zusammenhang in den Gläubigen, die sich nicht helfend um die Ketzer bemühen sollen. Da die Worte εἰς ἰ. ἐστὶν die Klammer bilden, die das Folgende anschließt, gehören sie wohl nicht zu dem, gewiß schon vor Ign. formulierten (vgl. auch Tertullian, de carne Chr. 5), hymnenartigen Bekenntnis, in dem nun der Falschlehre gegenüber der Glaube der Kirche ausgesprochen wird; vgl. Trall. 9 Smyrn. 1. Jedes Glied — vom letzten abgesehen, das den einen Arzt nach der Beschreibung endlich namhaft macht, — enthält zwei Elemente, deren erstes der Erscheinung Christi in der Welt gilt, das zweite seinem wahren eigentlichen Wesen, das er jetzt wieder rein zur Darstellung bringt. σαρκικός (s. unten zu 82) war Jesus auf Erden bis zum Tod und der Auferstehung (Smyrn. 33). Im Grunde ist er πνευματικός. Der Gegensatz von Fleisch und Geist wird eigentlich schon von Joh so wie hier auf Christus angewendet: der Logos war θεός (11) = πνεῦμα (424) und wurde σὰρξ (113). Aus späterer Zeit vgl. II Clem. 95. Herm., Sim. V 65. Hippolyt., c. Noët. 4. Ueber Schreibung und Bedeutung von γεννητός und ἀγέννητος s. Lgft II S. 90—94. Ueber ἀληθινός s. Handbuch zu Joh 19. **VIII 1** Statt ἐπὶς (GL) lesen gSA ἐπιθυμία. Das darauf folgende Wort ist von G als ἐνείριστα überliefert. Damit ist nichts anzufangen (s. Zahn, Ign. v. Ant. 566 f.) und daher allgemein (Zn, Lgft, Fk, Hgf) die Verbesserung ἐνίρειται (von ἐνερεῖδω) angenommen worden. Zu βασαν. vgl. Irenaeus V 202 *fugere igitur oportet sententias ipsorum* (sc. *haereticorum*) . . *necubi vexemur ab ipsis*. περίφημα (von περιφάω, ringsherum wischen, abstreichen, reinigen) bedeutet das, was beim Reinigungsprozeß abgeht, der Unrat, Schmutz, Abschaum. So Jerem 228 (Symm.). Auch I Cor 418 wird es so übersetzt. Doch ist dabei zu bedenken, daß das Wort den Ohren des damaligen Griechen nicht so hart klang, wie die Verdeutschung uns Heutigen. Es war mehr und mehr zu einem, der Verkehrssprache geläufigen, Ausdruck höflicher Selbsterniedrigung geworden, etwa = alleruntertänigster Diener (Dionys v. Alex. b. Euseb. H. e. VII 227: τὸ δημῶδες ῥήμα). Mehr will die Vokabel wohl auch Barn. 49 65 nicht besagen. Daß sie in diesem Sinne gut zu dem Sprachgebrauch des Ign. paßt, ist sicher; s. zu Eph. 13 22 31; und so nur scheint sie Eph. 181 aufgefaßt werden zu können (H. Veil im Handbuch z. d. nt. Apokryphen 1904 S. 218). Für das richtige Verständnis unserer Stelle dagegen ist vielleicht noch auf etwas anderes hinzuweisen. Von der Urbedeutung aus und offenbar auf Grund der Erwägung, daß die Preisgabe des περίφ. den Gegenstand, an dem es haftete, rein macht, hat das Wort auch die Bedeutung „Sühnopfer“, „Lösegeld“ gewonnen. Photius, Lexikon S. 4253 erklärt περίφ. mit ἀπολύ-

2 rühmten Kirche. Die Fleischlichen können das Geistliche nicht tun, und die Geistlichen nicht das Fleischliche; wie der Glaube auch nicht die Werke des Unglaubens und der Unglaube nicht die des Glaubens. Was ihr aber auch Fleischliches tut, das ist geistlich; denn in Jesus Christus tut ihr alles.

■ Ich habe gewisse Leute kennen gelernt, die von dort her auf der Durchreise waren, mit einer schlechten Lehre. Sie habt ihr unter euch nicht Aussaat halten lassen, sondern die Ohren verstopft, um das von ihnen Ausgesäte nicht aufnehmen zu müssen, Steine für das Heiligtum des Vaters wie ihr seid, zubereitet für den Bau Gott Vaters, hinaufgefördert in die Höhe durch die Hebemaschine Jesu Christi, nämlich das Kreuz, wobei der heilige Geist als Seil diene. Euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe der Weg, der zu Gott hinaufführt.

τρωσις und fährt dann, auf die Sitte des jährlichen Menschenopfers zugunsten der Ueberlebenden (s. darüber Handbuch zu I Cor 4 13) eingehend, fort: οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσῃ νεανία ἐπ' ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· περίφημα ἡμῶν γενοῦ· ἦτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις. καὶ οὕτως ἐνέβαλον τῇ θαλάσῃ ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυτίαν ἀποτίννυντες. So auch Tob 5 19. Dieser Sinn könnte durch die Nachbarschaft von ἀγνίζομαι nahegelegt werden und würde das περίφ. ὡμῶν dem ἀντίφυχον ὡμῶν ἐγὼ (Eph. 21 1, vgl. Smyrn. 10 2 Pol. 2 3 61) zur Seite rücken. Sollte Ign. ein Wortspiel beabsichtigt haben, das beide Bedeutungen zur Geltung bringen will (wie Dionys von Alex. a. a. O. u. s. zu Joh 2 22), so läßt sich das in der Uebersetzung jedenfalls nicht ausdrücken. — Die, von Zn aufgegebene, Lesart ἀγνίζομαι ὡμῶν (G) hat zwar gegen sich, daß ἀγν. mit bloßem Genitiv sich außerhalb der ign. Briefe nicht nachweisen läßt, für sich jedoch, daß diese Konstruktion Trall. 13 s wiederkehrt, also ein mechanisches Fortfallen der Präposition kaum in Frage kommt. — ■ tritt erneut der aus 7 2 bekannte Gegensatz von σαρκικός und πνευματικός auf. Aber während dort der Sinn von σαρκ. war „aus Fleisch bestehend“, so daß wir eigentlich das, bei Ign. nicht vorkommende, σάρκινος erwartet hätten (über die Verwischung des Unterschiedes zwischen beiden Wörtern bei Paulus s. das Handbuch zu I Cor 3 1), bedeutet es hier „fleischlich“ = sinnlich. Das Ja und Nein bezüglich des Handelns der Epheser κατὰ σάρκα ähnlich wie bei Paulus II Cor 10 3 Gal 2 19. 20. Die σαρκικοί sind die Ketzer, die Ign. nicht anders beurteilt als Bischof Nemesianus von Thubunae (Cyprian ed. Hartel I 439): *omnes haeretici et schismatici omnia quaecumque faciunt carnalia sunt.* **IX** 1 ἐκεῖθεν kann in einem Brief von Smyrna nach Ephesus, der keine andere aufklärende geographische Bestimmung enthält, nur auf die letztgenannte Stadt gehen, während die andere sich ungezwungen als Schauplatz für das Zusammentreffen des Ign. mit den durchreisenden Häretikern anbietet. Die Persönlichkeit der Ketzer bleibt im Dunkeln wie Smyrn. 5 3. Das Austreten und Aufnehmen des Samens paßt nicht gerade gut zu dem Verstopfen der Ohren. Aber die Bilder sind, wie das Folgende bestätigt, überhaupt nicht das Vollkommenste an der Ausdrucksweise des Ign. Ueber das Bild vom Hausbau und den Steinen vgl. Handbuch zu paul. Eph 2 20. Zu ἀναφερόμενοι — σταυρός s. Irenaeus Fragm. 28 Stieren (26 Harvey) im Anschluß an IV Reg 6 6: ὅπερ ἦν σημεῖον ἀναγωγῆς ψυχῶν διὰ ξύλου, ἐφ' οὗ πέπονθεν ὁ ψυχὰς ἀνάγειν δυνάμενος. Hippolyt, de Chr. et

So seid ihr nun auch allesamt Weggenossen, Gottträger und Tempel-<sup>2</sup>träger, Christusträger, Heiligträger, in allen Stücken geschmückt mit den Geboten Jesu Christi. Und ich frohlocke über euch, daß ich gewürdigt bin, durch meinen Brief zu euch zu reden und euch dazu Glück zu wünschen, daß ihr entsprechend einem anderen Leben nichts lieb habt als nur Gott.

Auch für die anderen Menschen aber betet unablässig. Denn <sup>10</sup>es besteht für sie Hoffnung auf Buße, damit sie zu Gott gelangen.

Antichr. 59 S. 40 Achelis. Methodius, de s. cruce 1 Migne, ser. gr. XVIII S. 400. Chrysostomus, Hom. 3 in Ephes.: ὡς περ διὰ τινος ἔλκων μηχανῆς εἰς ὕψος αὐτὴν (sc. τὴν ἐκκλησίαν) ἀνίγαγε μέγα. Martyrium Andreae I 14 S. 55<sup>4</sup> Bonnet: ὁ σταυρὲ μηχανήμα σωτηρίας. Ob auch der Schlußsatz von 9<sup>1</sup> noch zu dem Bilde gehört (so Lgft) oder nur durch Wort und Begriff ἀναφέρειν mit dem Vorhergehenden verbunden ist? ἀναγωγεύς kann von allerlei Geräten (spez. Seil, Band) gebraucht werden, mit deren Hilfe etwas in die Höhe gefördert wird. Aber hat ein solches neben μηχανή und σχοινίον noch Platz, und ist für die zweite Hälfte des Satzes ein entsprechendes Verständnis möglich? L gibt ἀναγ. mit *dux* wieder. Auch S und A rechnen nicht mit der Fortsetzung des Bildes, während g von der Grundlage außergewöhnlich stark abweicht. Jedenfalls beginnt mit 2 eine Bilderreihe ganz anderer Art. Schon Pearson (Annotat. 27) hat die Meinung ausgesprochen, daß Ign. durch das Bild heidnischer Prozessionen in seiner Ausdrucksweise bestimmt ist. Die Wirkung derartiger Aufzüge auch auf die Sprache dessen, der in ihnen keinen Gottesdienst erblickt, beweisen Philo, de opif. mundi 69 p. 16, 137 S. 33 (ἀγαλματοφορεῖν), Epictet II 8 12. 13, Clemens Alex., Protr. IV 59<sup>2</sup>: ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ τούτῳ ἀγάλματι, τῷ ἀνθρώπῳ. Zum Tragen der Götterbilder vgl. auch Epist. Jerem. 3. Das θεοφόροι und χριστοφόροι ist im Rahmen dieser Bildersprache zu begreifen und will den Ephesern natürlich nicht den Charakter als Märtyrer zuschreiben (s. oben S. 191). An den eigenen Namen Θεοφόρος könnte Ign. also hier wohl nur denken, wenn derselbe nicht von seiner Eigenschaft als Blutzzeuge her zu begreifen ist. In diesem Fall wäre das Spiel zu vergleichen, das Theophilus von Ant. mit seinem θεοφιλὲς ὄνομα treibt (ad Autol. I 1). ναοφόροι: Nachbildungen der Tempel mit dem Götterbild darin wurden in feierlicher Prozession herumgetragen oder dienten dem Verehrer der Gottheit, der sich damit schmückte, als Andenken und Amulett; vgl. Herod. II 63. Diodor. Sic. I 97 XX 14. In unserem Brief nach Ephesus ist besonders an das dortige Heiligtum der Artemis zu erinnern; vgl. Act 19<sup>24</sup> und das Handbuch dazu. ἀγιοφόρος (noch Smyrn. inscr.) ist der Träger der heiligen Geräte. Und wie die Teilnehmer am heidnischen Festaufzug außer den Feierkleidern Kränze und Zweige tragen, so sind auch die Gläubigen geschmückt ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰ. Χρ. Zum Bilde vom geistigen Schmuck vgl. I Petr 3<sup>3</sup> I Tim 2<sup>9.10</sup>. — Zn hat mit καθ' ἕλον βίον eine, auch von Krg gebilligte, Konjektur Marklands in den Text aufgenommen. Lgft zieht eine andere vor: κατ' ἀνθρώπων βίον. Aber GL haben κατ' ἄλλον βίον, und Fk, Hgf behalten es bei. Ein zwingender Anlaß, eine Veränderung vorzunehmen, besteht in der Tat nicht. Den Gegensatz zu dem „anderen Leben“ bildet „dieses Leben“ Rom. 7<sup>3</sup>. X 1 Die ἄλλοι ἄνθρωποι sind die Nichtchristen, wie Clemens Alex., Paed. II 11: οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ἄνθρωποι . . . ἡμῖν (sc. den Christen) ἐξ κτλ. ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε (Pol. 1<sup>3</sup>) wie I Thess 5 17; s. auch Hermas Sim. IX 11<sup>7</sup>.



Darum gewährt ihnen, von euch Belehrung zu empfangen, sei es auch  
 2 nur aus den Werken. Gegenüber ihren Zornausbrüchen sollt ihr  
 sanftmütig sein, gegenüber ihren Prahlerien sollt ihr demütig sein,  
 ihren Beschimpfungen sollt ihr Gebete gegenübersetzen, gegenüber  
 ihrem Irrwahn sollt ihr fest im Glauben sein, gegenüber ihrer Unbän-  
 3 digkeit sollt ihr zahm sein, nicht bestrebt, mit ihnen in nachahmenden  
 Wettbewerb zu treten. Als ihre Brüder wollen wir uns erweisen  
 durch mildes Wesen, Nachahmer aber des Herrn zu sein uns bestreben  
 — wer hätte größeres Unrecht erlitten, wer wäre so beraubt, wer so  
 mißachtet worden —, auf daß keiner als des Teufels Pflanze unter  
 euch erfunden werde; vielmehr bleibt in aller Keuschheit und Zucht  
 in Jesus Christus fleischlich und geistlich.

11 Die letzten Zeiten sind da. Darum wollen wir uns schämen  
 und die Langmut Gottes fürchten, auf daß sie uns nicht zur Ver-  
 dammnis werde. Denn entweder müssen wir den kommenden Zorn  
 fürchten oder die gegenwärtige Gnade lieben — eins von beiden —,  
 um nur in Christus Jesus erfunden zu werden zum wahrhaftigen Leben.

Die Forderung des Gebetes für die ungläubige Menschheit wie I Tim 21;  
 vgl. I Clemens 604 Polyc. ad Phil. 123 (s. dort die Erklärung). Der Eingang  
 der Begründung findet sich wörtlich Hermas Sim. VIII 72 wieder: ἐτι,  
 φησὶν, ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἐλπίς μετανοίας. Doch gestattet diese Uebereinstim-  
 mung in ihrer Vereinzelung keinen Schluß auf ein literarisches Abhängig-  
 keitsverhältnis. Die Predigt der Tat wie Trall. 32 I Petr 31. 2 βλασφημία  
 ist hier nicht die (Gottes-)Lästerung, sondern Verleumdung, schimpfliche  
 Nachrede, wie sie Menschen trifft (vgl. paul. Eph 431 Col 38 I Tim 64  
 paul. Rm 38 I Cor 1030 Tit 32); inhaltlich ist Matth 544 zu vergleichen.  
 g ergänzt den Satzteil πρὸς τ. βλασ. . . . προσευχ. sinngemäß durch ein  
 ἀντιτάξατε. — ἑδραῖοι τῇ πίστει wie Col 123. — 3 Das mit dem Ton  
 an den Anfang tretende ἀδελφοί gewinnt seine Bedeutung durch den Gegen-  
 satz zum Vorhergehenden. Das ἀντιμυεῖσθαι findet zwischen Rivalen,  
 Konkurrenten statt. Die Christen jedoch sollen sich als Brüder der Ungläu-  
 bigen bewähren. Wie sie das können, zeigt τῇ ἐπιεικ. Das μυηταί blickt  
 auf ἀντιμυεῖσθαι zurück. Ueber das Vorbild des Herrn s. zu 11 und vgl.  
 Polyc. ad Phil. 82. Die Wortgruppe mit dreimaligem τίς ist als Zwischensatz  
 zu betrachten. Dabei stellen ἀδικηθεῖς, ἀποστερηθεῖς, ἀθετηθεῖς eine Kon-  
 junktur Zns dar. LS und gewiß auch G bezeugen: ἀδικηθῇ, ἀποστερηθῇ,  
 ἀθετηθῇ, was Lgft, Fk, Hgf, Krg in den Text aufnehmen. Die beiden  
 ersten Verben stehen auch I Cor 67.8 bei einander. Zur Bezeichnung des  
 schlechten Christen als Teufelpflanze, die durch das Gleichnis Matth 1324—30.  
 36—43 (s. auch Matth 1513) angeregt sein mag, vgl. Philad. 31 Trall. 61111.  
 ἀργεῖα (I Tim 412 52: ἐν πάσῃ ἀργεῖα) und σωφροσύνη (I Tim 29.15) bilden  
 auch I Clemens 64 ein Paar (vgl. Tit 25 σώφρονας, ἀγνάς). Fleisch und  
 Geist (s. II Cor 71 und das Handbuch dazu) d. i. der ganze Mensch nach  
 seiner Außen- und Innenseite (Magn. 12131 Trall. inscr. 121 Rom. inscr.  
 Smyrn. 11122132 Pol. 1251). **XI 1** Die Ueberzeugung, in den letzten  
 Zeiten zu leben, teilt Ign. mit dem Urchristentum: I Cor 729 1011 Hebr 12  
 926 I Joh 218 I Petr 47 Jac 58.9 und sonst. λοιπόν (s. auch im Handbuch  
 zu I Thess 41) leitet die Folgerung ein (= darum) wie z. B. Epictet I 241  
 271.2 und öfter. κρῖμα sensu malo = κατὰ κρῖμα wie im NT von Paulus an

Nichts soll euch anstehen außer diesem, in dem ich die Fesseln<sup>2</sup> herumtrage, die geistlichen Perlen, in denen aufzuerstehen mir werden möchte auf euer Gebet hin, dessen immer teilhaftig zu sein mir werden möchte, auf daß ich mich innerhalb des Erbgutes der Epheser befände, der Christen, die auch mit den Aposteln immerfort übereinstimmen in der Kraft Jesu Christi.

Ich weiß, wer ich bin und an wen ich schreibe. Ich bin ein<sup>12</sup> Verurteilter, ihr habt Erbarmen gefunden; ich bin in Gefahr, ihr seid gefestigt. An euch vorbei führt der Weg derer, die durch ihren<sup>2</sup> blutigen Tod zu Gott kommen, ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des geheiligten, des wohlbezeugten, preiswürdigen, in dessen Spuren mich zu befinden mir werden möchte, wenn ich zu Gott gelange, der euch in jedem Brief erwähnt in Christus Jesus.

(Rm 13<sup>2</sup> I Cor 11<sup>29</sup> Gal 5<sup>10</sup>).  $\delta\upsilon\omicron$  hat die Fähigkeit, dekliniert zu werden, vielfach eingebüßt (Radermacher, Gramm. S. 59), bildet wenigstens keinen Genitiv mehr: Barn. 18<sup>1</sup> = Doctr. apostol. 1. Ps.-Clemens, Hom. III 1 IV 7 VI 14. <sup>2</sup>  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$  d. h.  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ . Als Plural zu  $\delta$   $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  (Eph. 19<sup>3</sup> Philad. 8<sup>1</sup>) gebraucht Ign. ständig  $\tau\acute{\alpha}$   $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{\alpha}$  (Trall. 12<sup>2</sup> Smyrn. 10<sup>2</sup> Pol. 2<sup>3</sup>), was auch die Zeitgenossen vorziehen (vgl. Lc 8<sup>29</sup> Act 16<sup>26</sup> 20<sup>23</sup>; dagegen  $\omicron\iota$   $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\iota$  Phil 1<sup>13</sup>). Zu dem Bild, das die Fesseln des Märtyrers „geistliche Perlen“ nennt, vgl. Polyc. ad Phil. 1<sup>1</sup>. Brief der gallischen Gemeinden bei Eusebius, H. e. V 1<sup>35</sup>:  $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{\alpha}$   $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$   $\epsilon\upsilon\pi\rho\epsilon\pi\eta$   $\pi\epsilon\rho\iota\kappa\epsilon\iota\theta\alpha\iota$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ ,  $\acute{\omega}\varsigma$   $\nu\acute{o}\mu\phi\eta$   $\kappa\epsilon\kappa\omicron\sigma\mu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omega\tau\omicron\iota\varsigma$   $\chi\rho\upsilon\sigma\omicron\iota\varsigma$   $\pi\epsilon\pi\omicron\iota\kappa\iota\lambda\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\varsigma$ . Cyprian, Epist. 76<sup>2</sup> p. 829 Hartel: *ornamenta sunt ista, non vincula*. Statt  $\sigma\upsilon\nu\eta\sigma\alpha\nu$  (Zn, vgl. Forschungen VI S. 191<sup>1</sup>) ist nach GL mit Lgft, Fk, Hgf, Krg  $\sigma\upsilon\nu\eta\gamma\epsilon\sigma\alpha\nu$  zu lesen. Die Apostel, das sind für Ign. die intimen persönlichen Begleiter Jesu (Magn. 6<sup>1</sup> 7<sup>1</sup> 13<sup>1.2</sup> Trall. 2<sup>2</sup> 3<sup>1.3</sup> 7<sup>1</sup> 12<sup>2</sup> Philad. 9<sup>1</sup> Smyrn. 8<sup>1</sup>), dazu Paulus (Rom. 4<sup>3</sup>), alle zusammen eine Größe der Vergangenheit, die den Christen den gleichen Respekt abnötigt wie die Propheten (Philad. 9<sup>1</sup>). Sie und ihre Vorschriften (Magn. 13<sup>1</sup> Trall. 7<sup>1</sup>) bilden eine vollkommene Einheit mit der in Einklang zu stehen, höchstes Lob für den Gläubigen bedeutet. **XII 1** Vgl. Rom. 4<sup>3</sup>. Der dort gemachte Gegensatz von  $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$  und  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\omicron\varsigma$  (ebenso Trall. 3<sup>3</sup>) zeigt, wie Ign. auch an unserer Stelle das letztere Wort aufgefaßt wissen will. Rein äußerlich genommen waren ja auch die Rom. 4<sup>3</sup> genannten Apostel Petrus und Paulus  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\omicron\iota$  gewesen. Ign. sieht also in seiner Verurteilung durch ein menschliches Gericht ein Symbol für eine Verdammung anderer Art, und ebenso ist es mit der Gefahr, die ihn bedroht. Natürlich darf auch diese Aeufßerung auf das Konto jener Ueberschwänglichkeit gesetzt werden, die sich vor allem in der Selbsterniedrigung nicht genug tun kann. S. zu 1<sup>3</sup> 3<sup>1</sup> 21<sup>2</sup>. Zur Form vgl. I Cor 4<sup>10</sup>. ■ Da weder Ign. noch Paulus auf ihrer letzten Reise durch Ephesus gekommen sind, ist  $\pi\acute{\alpha}\rho\omicron\delta\omicron\varsigma$  hier wohl nicht der „Durchgang“, sondern der „Weg an etwas vorbei“. Oder sollte sich die Uebersetzung „Durchgang“ durch die Erwägung rechtfertigen lassen, daß Ign. die ephesische Gemeinde in ihrer Abordnung passiert hat (s. 1<sup>2.3</sup>), für Paulus durch die Ueberlieferung Act 20<sup>16</sup> ff.? Zu  $\sigma\upsilon\mu\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  vgl. Dittenberger, Or. inscr. 541:  $\omicron\iota$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\tau\eta\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$   $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omega\nu$   $\sigma\upsilon\mu\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota$  (Leute, die allesamt in die Mysterien der Magna Mater eingeweiht sind). Im Christentum, dessen Anschauungswelt und Sprachgebrauch von Anfang an den Einfluß der Mysterienkulte erfahren hat (Handbuch Band III Register sub voce Mysterien), heißen gelegentlich die Presbyter die  $\sigma\upsilon\mu\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota$

- 13 So seid nun darauf aus, häufiger zusammenzukommen zum Herrnmahl Gottes und zum Lobpreis. Denn wenn ihr häufig Zusammenkünfte haltet, werden die Kraftgeister Satans vernichtet, und das von ihm drohende Verderben bricht sich an eurer Glaubenseinigkeit. Es gibt nichts Besseres als einen Frieden, durch den jeder Kampf himmlischer und irdischer Mächte ein Ende findet.

des Bischofs (Apostol. Kirchenordnung b. Hilgenfeld, NT extra canonem receptum<sup>2</sup> IV 1884 S. 117 7) oder Johannes und Paulus diejenigen Christi (Origenes, Hom. VII 2 in Lev.; Hom. VII in Jos.); vgl. Hippolyt, in Dan II 49. Die Wendung Π. συμμ. knüpft wohl an Stellen an, in denen der Apostel das Evangelium als μυστήριον, sich selbst als einen Eingeweihten bezeichnet (Eph 1 9 3 3. 4. 9 5 32 6 19 Phil 4 12). Und Ign. hat die christliche Religion nicht anders bewertet (Eph. 19 1 Magn. 9 2 Trall. 2 3). Zu μεμαρτυρημένος (Philad. 11 1) vgl. Act 6 3 10 22 22 12 I Clemens 17 1 47 4 (ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις) u. ö. Die spezifisch ignatianischen Wendungen ἐπιτυγχάνειν θεοῦ oder Χριστοῦ (Magn. 14 Trall. 12 2 13 3 Rom. 1 3 2 1 4 1 5 3 9 2 Pol. 2 3) bezeichnen den Märtyrertod als einen solchen, der unmittelbar zu Gott führt. ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ will neuerdings wieder Krg verstehen als: „in einem ganzen Briefe“. Man müsse eine Ungenauigkeit im Ausdruck oder einen Fehler in der Textüberlieferung annehmen. Denn die Beziehung allein auf den Epheserbrief des Paulus sei deutlich. Aber der vorliegende Wortlaut erlaubt nun einmal, wie auch Krg zugibt, nur die Uebersetzung: in jedem Briefe. Und jene Beziehung würde nur dann beweiskräftig sein, wenn der paul. Eph damals wirklich als Epheserbrief gegolten hätte, was mehr als zweifelhaft ist (s. Handbuch zur Adresse des paul. Eph). Wir haben hier eine, bei Ign. am wenigsten befremdliche, Uebertreibung vor uns, wie Rom. 4 1 und etwa I Thess 1 8 Col 1 23 Act 3 18. 24 7 52. Abgesehen von den Pastoralbriefen kommt Ephesus in den paulinischen Schreiben vor: I Cor 15 32 16 8. Aber auch an die mehrfache Erwähnung Asiens (Rm 16 5 I Cor 16 19 II Cor 1 8) darf erinnert werden. **XIII 1** Das πυκνότερον fordert nicht stärker besuchte Gottesdienste (so Pearson, Zn, Fk), sondern öfter sich wiederholende (s. Act 24 26) Veranstaltungen (Lgft, Hgf, Krg), wie Pol. 4 2. Dieselbe Vorschrift: Doct. apost. 16 2: πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε, Ps.-Clemens, Hom. III 69: πρὸς δὲ πάντων συνεχέστερον συνέρχεσθε. εὐχαριστία im Sinn von Handlung und Materie des Herrnmahls (Philad. 4 Smyrn. 7 1 8 1) hat keine Parallele im NT, aber in Mc 14 23 Mt 26 27 Lc 22 19 Joh 6 11. 23 (s. im Handbuch den Exkurs hinter Joh 6 59) I Cor 11 24 wohl seinen Anknüpfungspunkt. Der Sprachgebrauch ist für das Urchristentum belegt außer durch Ign. durch Doct. apost. 9 1, Justin, Apol. I 65. 66 (καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία) und Spätere. Näheres bei P. Drews, Eucharistie in Hauck Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> V, 560 ff. **2** Würde man <sup>2</sup> für sich nehmen, dann müßte man die himmlischen und irdischen Mächte im Streit gegeneinander oder in sich selbst gespalten denken. Der Zusammenhang gestattet nur die Annahme, daß sie vereint die christliche Kirche bekämpfen. Und der Friede, der dem Zustand der Unruhe ein Ende machen soll, wird nicht unter ihnen geschlossen, sondern muß die Gemeinschaft der Gläubigen beherrschen, die so gegen die Feindseligkeiten Satans gesichert wird. ἐπουράνιος in Beziehung auf Mächte des Bösen auch paul. Eph 6 12, die Verbindung mit ἐπίγ. auch Phil 2 10 (s. Handbuch zu Joh 3 12). Der Schluß von 13 legt für das δυνάμεις <sup>1</sup> die Deutung auf überirdische Wesen nahe (vgl. paul. Rm 8 38 I Cor 15 24). **XIV 1** ἡτις be-



Hiervon bleibt euch nichts verborgen, wenn ihr in vollkom-<sup>14</sup> merner Weise auf Jesus Christus richtet den Glauben und die Liebe, die Anfang und Ende des Lebens sind; der Anfang der Glaube, das Ende die Liebe. Die beiden aber zur Einheit geworden, das ist Gott; alles andere, was zur Vollkommenheit gehört, folgt daraus. Niemand,<sup>2</sup> der sich zum Glauben bekennt, sündigt, noch haßt, wer Liebe besitzt. Der Baum wird an seiner Frucht erkannt; so werden auch die, welche Christus anzugehören bekennen, an ihrem Tun und Treiben ersichtlich. Denn jetzt kommt es nicht auf Bekenntnis an, sondern ob einer in Kraft des Glaubens erfunden wird, und das bis ans Ende.

Besser ist es, zu schweigen und zu sein, als zu reden und<sup>15</sup> nicht zu sein. Das Lehren ist etwas Schönes, wenn man tut, was man sagt. So ist nun einer Lehrer, der sprach und es geschah; und was er schweigend getan hat, ist des Vaters würdig. Wer Jesu Wort<sup>2</sup> wirklich besitzt, der kann auch seine Stille vernehmen, auf daß er vollkommen sei, auf daß er durch sein Reden handle und durch sein Schweigen sich zu erkennen gebe. Nichts entgeht dem Herrn, viel<sup>3</sup> mehr ist auch, was an uns verborgen bleibt, ihm nahe. So laßt uns

zieht sich trotz des Singulars, wie das Folgende zeigt, auf beide vorausgehende Substantive. Ueber die Verbindung von πίστις und ἀγάπη s. zu 11. Mit dem Glauben beginnt das Christenleben, in der Liebe findet es seine höchste Entfaltung, sein Ziel (vgl. Magn. 12). Zu der Anordnung, die den Glauben an den Anfang, die Liebe ans Ende stellt, vgl. I Cor 13<sup>13</sup> II Petr 15—7 Hermas Vis. III 83—5 (dazu Clemens Alex., Strom. II 1255) Sim. IX 152. S. auch I Tim 15 Barn. 16. Clemens Alex., Strom. VII 1055: ἡ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, πίστις λέγω καὶ ἡ ἀγάπη. R. Reitzenstein, Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wissensch. 1917, S. 147—150. Die kühne Wendung τὰ δὲ δύο . . . θεός ἐστιν, die besagen will, daß, wer Glauben und Liebe hat, Gott selbst besitzt (vgl. I Joh 4.8.16), hat formelle Parallelen in 172 Smyrn. 102. **2** Zunächst wird mit einer Energie, die im NT nur an Joh ein Gegenstück hat (I Joh 3.6.518), erklärt, daß der Besitz von Glauben (zu πίστιν ἐπαγγελλ. vgl. I Tim 210 ἐπαγγ. θεοσέβειαν) und Liebe die Sünde und den Haß ausschließt. Dann aber wird in offener Anlehnung an ein Jesuswort (Mt 1233) zu bedenken gegeben, daß die laute Beteuerung, Christus anzugehören, in dem Tun des Menschen ihre Bewährung finden müsse. οὐν d. h. jetzt in der Zeit der Verfolgung. **XV** 1 Das Sein, die Wirklichkeit, steht dem Reden gegenüber. Zu ergänzen braucht man zu εἶναι nichts, weder ein τι, noch ein Χριστοῦ aus 142. Es gewinnt seinen Inhalt unmittelbar aus dem Gegensatz zu λαλεῖν. Entsprechend dem geltend gemachten Prinzip erweist sich Jesus als der einzige echte Lehrer. Bei ihm entsprach das Wort der Tat, und andererseits bewährte er sich auch, wenn er schwieg. **2** Wer das, was Jesus redet, wirklich in sich aufgenommen hat, vermag ihn auch zu hören, wenn er schweigt, d. h. nach dem Zusammenhang schweigend handelt. Und das wird für den Betreffenden die erfreuliche Folge haben, daß er vollkommen wird. Die Vollkommenheit wird, dem hier gehandhabten Stil entsprechend, durch die paradoxe Wendung beschrieben, die den Inhalt des zweiten ἵνα-Satzes bildet. **3** Zu 3\* vgl. I Clem. 273. 6: νοήσωμεν ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. πάντα ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσίν, καὶ οὐδὲν ἐλάττω τὴν βουλὴν αὐτοῦ. Zum Bilde des Christen als des

nun alles tun, wie wenn er in uns wohnte, auf daß wir seine Tempel seien und er in uns sei als unser Gott. So verhält es sich ja auch und wird vor unserem Angesicht offenbar werden daran, daß wir ihn lieben, wie es recht ist.

16 Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder. Die Häuserverwüster  
2 werden das Reich Gottes nicht erben. Wenn nun schon die, welche nach dem Fleische solches tun, sterben mußten, wie viel mehr dann, wenn einer den Glauben Gottes, für den Jesus Christus gekreuzigt worden ist, durch schlechte Lehre verwüstet? Ein solcher wird, schmutzig geworden, in das unauslöschliche Feuer wandern; und ebenso, wer auf ihn hört.

17 Um des willen nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unvergänglichkeit zudufte. Laßt euch nicht salben mit dem Gestank der Lehre des Fürsten dieser Weltzeit, damit er euch nicht in Gefangenschaft führe aus dem Leben, das vor euch liegt.

göttlichen Tempels vgl. I Cor 3 16. 17 6 19 II Cor 6 16 Eph 2 21. 22 Barn. 6 15 16, auch Ign. Philad. 7 2 II Clem. 9 s. **XVI 1** Ueber *μὴ πλανᾶσθε* s. zu 5 2. Das *οικοφθόρος* blickt wohl zunächst zurück auf die Tempel Jesu 15 s. Unter diesem Bilde waren die Gläubigen dargestellt worden. Wie hat man sich nun deren Verwüstung zu denken? Offenbar ist Ign. hier von I Cor 6 abhängig. In diesem Kapitel kehren wichtige Elemente seiner Ausführung zum Teil wörtlich wieder, 9 *θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομίσουσιν* und *μὴ πλανᾶσθε*, dann 19 das Bild vom Tempel. Auch von einer Schädigung des Heiligtums redet Paulus in jenem Zusammenhang: wer sich der Unzucht hingibt, macht sich ihrer schuldig. Aehnliche Gedanken bei Ign. wiederzufinden, verbietet sich um so weniger, als die vom *οικοφθόρος* herbeigeführte Zerstörung dadurch bewirkt werden kann, daß er die Unzucht in das Haus hineinträgt (Plutarch, de educ. lib. 15 p. 12 b: *γυναικῶν οἰκοφθορίαι γαμετῶν*. Origenes, c. Cels. VII 63; auch Orac. Sib. II 257 kann so verstanden werden). Hesych vollzieht die Gleichung: *οικοφθόρος* = *μοιχός*. Auch die Fortsetzung 2 fügt sich gut zu dieser Erklärung. Die Häuserverwüstung „nach dem Fleisch“ ist leibliche Unzucht. Daß solche tatsächlich mit dem Tode bestraft worden ist, lehrt gleichfalls I Cor (10 s, wo Paulus auf Num 25 1—9 zurückgreift). Der fleischlichen Verwüstung tritt eine solche anderer Art gegenüber; denn gewiß nicht zufällig ist das Verbum *φθείρειν* gewählt. Aber der Gegensatz geht wohl noch weiter, indem die Falschlehre als Unzucht oder Ehebruch in übertragenem Sinne gedacht wird; vgl. Ps.-Clemens, Hom. XVI 20: *μοιχείας πνευματικῆς τῆς κατὰ σάρκα χειρόνος ὑπαρχούσης*. **XVII 1** wird die Warnung vor der Irrlehre und ihren Gefahren fortgesetzt. *οικοφθόροι* 16 1 *φθείρη* 16 2 *ἀφθαρσία* 17 1 sollen wohl eine Kette bilden. *διὰ τοῦτο* weist voraus auf den *ἵνα*-Satz (II Cor 13 10 II Thess 2 11. 12 Phlm 15 I Tim 1 16). Ign. gedenkt der Salbung Jesu (Mc 14 s ff. Par.) und stellt, wie 18 2 bezüglich der Taufe, die Bedeutung fest, die diese Tatsache des Lebens Jesu für die Kirche hat. Zu *ἵνα πνέῃ ἀφθ.* vgl. Irenaeus I 61: *πνοὴ ἀφθαρσίας* III 11 s: *πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν* (von den Evangelien). Auf welche Weise von Jesus ein Duft der Unvergänglichkeit ausgegangen ist, lehrt der Gegensatz *μὴ ἀλείφ.* κ. τ. λ. verstehen. Es handelt sich um seine *διδασκαλία*. Vgl. Magn. 6 2: *διδασχὴ ἀφθαρσίας*, Irenaeus IV 36 7: *τὴν γνῶσιν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία*. Aehnlich

Warum sind wir denn nicht alle klug geworden, die wir doch Gottes 2 Erkenntnis empfangen haben, d. h. Jesum Christum? Was gehen wir in Torheit zugrunde, ohne Verständnis für die Gnadengabe, die der Herr wahrhaftig gesandt hat?

Mein Geist ist alleruntertänigster Diener des Kreuzes, das den 18 Ungläubigen ein Aergernis ist, uns jedoch Heil und ewiges Leben. Wo ist ein Weiser? Wo ein Forscher? Wo der Ruhm derer, die man Verständige nennt? Denn unser Gott Jesus, der Christus, wurde von 2 Maria im Leibe getragen nach dem Heilsplan Gottes, aus Davids Samen zwar, und doch aus heiligem Geiste; er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen.

wie Ign. hat Clemens Alex. die Salbungsgeschichte gedeutet (Paed. II 861): δύναται δὲ τοῦτο σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ· μύρω γὰρ εὐώζει κ. τ. λ. Uebrigens hat schon vor Ign. der Apostel Paulus die Begriffe Duft, Erkenntnis und Leben in Beziehung gesetzt und von der Χριστοῦ εὐωδία (s. auch Euseb., H. e. V 1 35) geredet (II Cor 2 14—16). Ueber die Vorstellung vom Wohlgeruch der Himmelswelt und alles dessen, was zu ihr gehört, s. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 S. 301 f. Reuning, Zur Erklärung des Polykarpmartyriums 1917 S. 43 ff. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch (Sitzgsber. der Heidelberger Akad. d. Wissensch.) 1919. Das Gegenstück dazu bildet der Gestank des Teufels und alles dessen, was mit ihm zusammenhängt; s. dazu E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes 1904 S. 365. 357. R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (Sitzgsber. der Heidelb. Ak. d. Wiss.) 1919 S. 16 und vgl. Act. Thomae 55. 57. Zu ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (19 1 Magn. 1 3 Trall. 4 2 Rom. 7 1 Philad. 6 2) s. I Cor 2 6. 8 II Cor 4 4 und das Handbuch zu Joh 12 31. 2 ὁ ἐστὶν Ἰησ. Χρ. wie Magn. 7 1 10 2. **XVIII 1** Ueber περίφημα s. zu 81. σκάνδαλον nach I Cor 1 23 (Gal 5 11). Auch im Folgenden wirkt die Erinnerung an I Cor 1 (v. 20). 2 Daß die Ungläubigen an der christlichen Predigt Anstoß nehmen und kein Weiser, wie ihn die Welt kennt, ein Verhältnis zu ihr zu gewinnen vermag, hat seinen Grund (γάρ) in ihrem eigentümlichen Inhalt. Ueber die Gottheit Christi s. den Exkurs zu Eph. inscr. κυροποιεῖν auch Eccles 11 5 I Clemens 20 4. Ueber οἰκονομία = Heilsplan (auch 20 1) s. Handbuch zu Col 1 25 Eph 1 10. Die Bedeutung des Wortes im späteren christlichen Sprachgebrauch lehrt das Material bei Fk z. St. kennen. Da Joseph von Ign. niemals genannt wird, Jesus auch lediglich durch Maria (7 2 19 1 Trall. 9 1) mit dem Menschengeschlecht verbunden ist, muß sie es sein, die seine Zugehörigkeit zu David vermittelt. Die Ueberzeugung, daß Maria aus dem Hause Davids stamme, herrscht seit dem II Jahrhundert nachweislich in der Kirche: Protev. Jac. 10 1. Justin, Dial. 43. 45. 100. 101. 120. Tatian, Diatessaron (Ephraems Kommentar armen. S. 17, Uebersetzung von Aucher-Moesinger S. 16; vgl. Zahn, Forschungen I S. 118). Syr. sin. zu Luc 2 4. Irenaeus III 21 5 9 2 16 2. Tertullian, adv. Marc. III 17. 20 IV 1 u. ö. Hippolyt, Fgm. XVIII zu Gen 49 9 b. Zeitgenossen des Origenes (Comm. in ep. ad Rom. I 5). Paulus-akten im apokryphen 3. Corinthierbrief 3 5 (Nt. Apokryphen ed. Hennecke 1904 S. 379) u. a. Da πάθος bei Ign. niemals etwas anderes bedeutet als das äußere Leiden Christi (Eph. inscr. 20 1 Magn. 5 2 11 Trall. inscr. 11 3 Rom. 6 3 Philad. inscr. 3 2 9 2 Smyrn. 1 2 5 3 7 2 12 2), muß es auch hier so verstanden werden. Aber weil der ἵνα-Satz offenbar den Zweck des



- 19 Und verborgen blieb dem Fürsten dieser Weltzeit die Jungfräulichkeit der Maria und ihre Niederkunft, gleicherweise auch der Tod des Herrn; drei laut kündende Geheimnisse, die sich unter dem  
 2 Schweigen Gottes verwirklicht hatten. Wie nun wurde es den Weltzeiten offenbar? Ein Stern erstrahlte am Himmel heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich stark, und seine Neuheit erregte Befremden. Alle übrigen Sterne aber zusammen mit Sonne und Mond umgaben den Stern im Chor; er aber übertraf mit seinem Licht sie alle, und Verlegenheit herrschte, woher die neue ihnen ungleichartige

ἐβαπτίσθη angibt, erscheint die Passion nur als ergänzendes Mittel zur Erreichung des Ziels. Christus ließ sich taufen, um das Taufwasser für die Christen zu weihen; dieser Gedanke auch bei Clemens Alex., Paedag. I 6<sup>25</sup> f.; Eclog. proph. 71: καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο . . ., ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάσῃ. Tertullian, de bapt. 4. 8. 9. Ps.-Cyprian, de pascha comp. 22. Methodius Olymp., Sympos. VIII 9. Cyrill. Jerus., Cat. III 11 S. 41: ἡγίασε τὸ βάπτισμα ὁ Ἰησοῦς βαπτισθεὶς αὐτός.

**XIX 1** Keine Stelle der ign. Briefe hat annähernd in dem Maße wie die vorliegende auf die altchristliche Literatur eingewirkt. Die Fülle der Autoren, die sie zitieren oder doch voraussetzen (vollständigste Sammlung bei Lgft z. St.), ist ein Beweis dafür, wie weit verbreitet und dem christlichen Bewußtsein einleuchtend die hier ausgesprochene Idee gewesen ist. Schon Paulus führt I Cor 2<sup>6-8</sup> aus, daß Gottes geheimnisvolle Gnadenweisheit den Herrschern dieser Welt verborgen geblieben sei. Deshalb vermochten sie den „Herrn der Herrlichkeit“ in seiner Bedeutung nicht zu erfassen und führten selbst seinen Kreuzestod herbei. Justin berichtet Apol. I 54–60, wie die Dämonen hinter die Geheimnisse der Erlösung zu kommen versuchen, jedoch wegen ihres mangelhaften Verständnisses der Weissagungen (s. auch Justin bei Irenaeus V 26<sup>2</sup>) ohne Erfolg. Wie schon die auf die Erlösung bezügliche prophetische Predigt so eingerichtet ist, daß sie dem Teufel dunkel bleibt (Hippolyt, in Dan I 5), so gestaltet sich auch das Leben Jesu derart, daß der Widersacher vor undurchdringlichen Geheimnissen steht. Doch will 1<sup>b</sup> offenbar eine allgemein gültige Charakteristik der drei ins Auge gefaßten Zustände und Vorgänge sein. Daß alles, was mit der Geburt Jesu zusammenhängt, ein Mysterium wäre, ist in alter Zeit mehrfach ausgesprochen worden (Protev. Jac. 12 s. Justin Dial. 43. Novatian, de trinitate 31. Act. Petr. cum Sim. 24. Orac. Sib. XII 32). Und ebenso erscheint die Passion mit dem Schleier des Geheimnisvollen umgeben (Justin, Dial. 106 S. 333c: διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυρωθέντος τούτου. Melito von Sardes, Fgm. XIII Otto). 1<sup>b</sup> ist ein eigentümlicher Ausdruck für die Idee, daß die drei besprochenen Dinge, ohne daß Gott über ihre Bedeutung Aufschluß gab, Wirklichkeit wurden, um sich dann selbst mit lauter Stimme bemerkbar zu machen. Vgl. paul. Rm 16<sup>25</sup> Col 1<sup>26</sup> Eph 3<sup>9</sup>. κραυγὴ, der laute Ruf des Propheten; s. Luc 1<sup>42</sup>. ἡσυχία = σιγή wie 15<sup>2</sup>. ■ Die „Aeonen“ werden vielfach (z. B. Hgf, v. d. Goltz) unter Berufung auf paul. Eph 3<sup>10</sup> von überirdischen Mächten verstanden. Aber, so oft Ign. das Wort gebraucht, nirgends sonst ist diese Deutung auch nur möglich. Und die Sternerscheinung galt doch nicht nur den Ueberweltlichen, sondern der ganzen Schöpfung, die bis dahin im Dunkel gelassen worden war. Es ist deshalb wohl ein anderes Verständnis vorzuziehen: an der Wende der beiden Weltzeiten hat sich die Himmelserscheinung eingestellt, der einen das Ende, der andern den Beginn verkündend. Vielleicht ist die Wahl der Vokabel

**Erscheinung.** Von da an wurde alle Zauberei vertilgt und verschwand<sup>3</sup> jede Fessel der Schlechtigkeit; die Unwissenheit wurde ausgerottet, die alte Königsherrschaft ging zugrunde, da Gott sich als Mensch zeigte zu einem neuen ewigen Leben. Und es nahm seinen Anfang, was bei Gott zur Vollendung gelangt war. Von da an waren alle Dinge zugleich in Bewegung, weil die Vernichtung des Todes eifrig betrieben wurde.

gerade in unserem Zusammenhang durch die Erinnerung an paul. Eph 3:9 (Col 1:26) veranlaßt; dem τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων entnahm man, daß der Heilsplan Gottes anfänglich vor (die Präposition nicht temporal, sondern lokal gefaßt) den Aeonen verborgen gehalten worden sei. Die Beschreibung des Sternes knüpft an Mt 21–12 an und könnte recht wohl von Ign., dem es an Phantasie nicht gebrach, stammen. Doch war er es nicht allein, der solch brennendes Interesse an jenem Himmelskörper nahm. Wenn er dessen Neuheit betont, so ist das eine Auffassung, die gewiß schon Mt besessen und andere deutlich ausgesprochen haben (Justin, Dial. 106 S. 334 b. Test. XII patr. Levi 18. Origenes, c. Cels. I 34). Daß sich die Neuheit mit besonderer Eigenartigkeit paarte, sagen Clemens Alex., Exc. ex Theod. 742: ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινός und Origenes, c. Cels. I 58. Weiter gehen in der Richtung des Ign.: Protev. Jac. 212: εἶδομεν ἀστέρα παμμεγέθη λάμποντα ἐν τοῖς ἀστροῖς τούτοις καὶ ἀμβλύοντα αὐτούς, ὥστε τοὺς ἀστέρας μὴ φαίνεσθαι. Evgl. Ps.-Matth. 137. Orac. Sib. XII 30 ff. Syrische Schatzhöhle übers. von Bezold S. 56. Sahidische Fragmente in Texts and Studies IV 2 Nr. 1 S. 162 ff. Vgl. auch die apokryphe Schilderung aus der Scriptura Sethi im Opus imperfectum in Mt hom. II. 3 schildert die Folgen der durch die Himmelserscheinung angekündigten Geburt Jesu. Für den Abscheu der Christen vor der μαγεία gibt es eine Fülle von Zeugnissen: Act 8:9. 11 13:8. 8 Barnab. 201 Doct. apost. 22 51. Er wird um so lauter geäußert, je öfter die Christen sich gerade diesen Vorwurf gefallen lassen müssen. Den Gedanken, daß Christus das Ende aller Magie sei, führt eingehend Tertullian, de idol. 9 durch; vgl. Origenes, c. Cels. I 60. Zum Rest des Abschnitts, vgl. Irenaeus II 203: *et dominus quidem per passionem mortem destruxit; et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit; vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit.* ἄγνοια ist das Fehlen der Gotteserkenntnis, wie es die Heiden beherrscht (paul. Eph 4:18 I Petr 1:14 Act 17:30 Κήρυγμα Πέτρου bei Clemens Alex., Strom. VI 540), kein Mangel bloß verstandesgemäßen Wissens, der durch theoretische Belehrung gehoben werden könnte, sondern ein Zustand, der außerordentlich praktische Seiten und Folgen hat (s. d. Exkurs im Handbuch zu Joh 6:69). Wo er ist, da herrschen κακία und θάνατος, wo er nicht ist, ζωή. Vgl. den hermetischen Schriftenkreis, in dem Unbekanntheit mit Gott fast zum Synonymum von ἀσέβεια geworden, dagegen γνῶσις = εὐσέβεια ist; Poimandres VI 5 XI 4: εὐσέβεια δέ ἐστι θεοῦ γνῶσις, ὃν ὁ ἐπιγνοὺς πλήρης γενόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν τὰς νοήσεις θείας ἴσχει. Andererseits bedeutet die Unkenntnis Gottes κακία ψυχῆς (X 8 f.) und den Tod: τί ἑαυτούς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἄγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν (I 28). Die παλαιὰ βσιλεία ist die Herrschaft des Fürsten dieser Weltzeit. εἰς καινότητα ἀ. ζ. (vgl. paul. Rm 64) gibt den Zweck der Erscheinung Gottes in Menschengestalt an. Er kam zur Errichtung einer neuen Königsherrschaft, in der sich die Kräfte ewigen

- 20 Wenn Jesus Christus mich auf euer Gebet hin dessen würdigt und es (Gottes) Wille ist, werde ich in dem zweiten Schriftstück, das ich an euch zu richten vorhabe, euch weiterhin aufklären über das, womit ich begonnen habe, den Heilsplan nämlich, der (sich) auf den neuartigen Menschen Jesus Christus (bezieht), im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, in seinem Leiden und Auferstehen (begründet ist), vor allem, wenn der Herr mir etwas offenbaren sollte.
- 2 Kommet ihr nur alle Mann für Mann, jeder einzelne (ohne Ausnahme), gemeinsam in Gnaden zusammen in einem Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus Davids Geschlecht stammt, dem Menschensohn und Gottessohn, um dem Bischof und dem Presbyterium zu gehorchen mit ungeteiltem Herzen, ein Brot brechend, das ist die Athanasiaarznei, die Medizin, die den Tod verhindert, vielmehr ermöglicht, fort und fort in Jesus Christus zu leben.

Lebens auswirken. Mit Jesu Eintreten in die Welt beginnt die Verwirklichung des Heilsplanes, der bei Gott vollendet vorlag. Da die ganze Schöpfung in den Banden der Endlichkeit liegt und der Erlösung entgegensetzt (vgl. paul. Rm 8 19—22), gerät sie in Erregung, als sie verspürt, daß die Macht des Todes im Verschwinden begriffen ist. Das *συνεκινεῖτο* ist zu verstehen wie das *συνστενάζει* paul. Rm 8 22 (s. im Handbuch). Zum Eindruck, den die Geburt des Welterlösers bei der Erscheinungswelt hervorruft, vgl. Protev. Jac. 18. Orac. Sib. VIII 474 f. **XX** 1 Das absolute *θέλημα* (vgl. das absolute *ὄνομα* zu 31 und das gleich folgende *οἰκονομία*) = *θέλ.* *θεοῦ* (Eph. inscr. Trall. 11 Smyrn. 11) auch Rom. 11 Smyrn. 111 Pol. 81; doch s. schon paul. Rm 2 18. Im Gegensatz zu *βιβλος*, dem Literaturbuch, bedeutet *βιβλίδιον* (Hermas, Vis. II 13. 4 41) kleinere und kleinste Schriftstücke, speziell die Eingabe; vgl. Plutarch, Cimon 12 S. 486 b; Caesar 65 S. 738 e und s. Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I 1 S. XXXI 2. Weshalb Ign. die weitere Belehrung einem zweiten Schreiben vorbehält, wissen wir nicht (vgl. andererseits Pol. 81). Ebenso wenig haben wir ein Zeugnis dafür, daß seine Absicht je zur Tat wurde. *καινός* = neuartig (vgl. die *καινότης* des Sterns 192) bezeichnet den Menschen, der eigentlich ein Gott ist und ein neuartiges, nämlich ewiges Leben bringt (193). Der *δεύτερος ἀνθρωπος* des Paulus (I Cor 15 45. 47) bildet kein Vergleichsobjekt. *αὐτοῦ πίστει*, resp. *ἀγάπῃ*, versteht Zn (Ign. v. Ant. 457 1) von Glauben (= Treue) und Liebe, die Christus entwickelt hat. Aber *πίστις* ist bei Ign. sonst überall deutlich ein Besitz des Menschen (Eph. 31 82 91 131 142 Magn. 61). Und so oft sie in Verbindung mit *ἀγάπῃ* auftritt (s. zu 11), stets soll die innere Beschaffenheit von Menschen beschrieben werden, die beides besitzen. Eph. 141 wird Jesus als der Gegenstand bezeichnet, auf den sich Glaube und Liebe richten. Ein entsprechendes Verständnis wird sich daher auch für unsere Stelle empfehlen. Den beiden gen. obj. tritt in *ἐν πάθ. αὐτοῦ καὶ ἀν.* ein gen. subj. zur Seite, dem subjektiven Element in der göttlichen Heilsveranstaltung das objektive. *ἀποκαλύψῃ τι* ist eine ansprechende Konjekture Zns an Stelle des dunklen *ἀποκαλύψῃ*, *ὅτι οἱ κ. τ. λ.* von G. Ueber die Anschauung, die den Einblick in den Heilsplan auf spezielle göttliche Offenbarung zurückführt — schon Paulus schätzte die himmlische Gnadengabe der Erkenntnis hoch —, s. Weinl, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 S. 190—196. ■ Die fast verwirrende Fülle von Ausdrücken, mit der Ign. seine Forderung erhebt, entspricht dem Uebermaß



Ein Lösegeld bin ich für euch und die, die ihr zu Gottes Ehre 21 nach Smyrna gesandt habt, von wo ich euch schreibe, dankbar dem Herrn, voller Liebe zu Polykarp wie auch zu euch. Gedenket meiner, wie auch Jesus Christus euer. Betet für die Kirche von 2 Syrien, woher ich gebunden als der geringste der dortigen Gläubigen nach Rom fortgeführt werde, dieweil ich gewürdigt worden bin, zu Gottes Ehre (dienlich) erfunden zu werden. Lebet wohl in Gott Vater und in Jesus Christus, unserer gemeinsamen Hoffnung.

seiner inneren Anteilnahme. Von den Gemeindeversammlungen und ihrem vollzähligen Besuch redet er auch 5 3 13 Magn. 4 7 1 Pol. 4 2, über die richtige Feier der Eucharistie Philad. 4 Smyrn. 8. ἐξ ὀνόματος wie Pol. 4 2 8 2. Die beiden Bezeichnungen Jesu als Menschensohn und Gottessohn werden aus der Doppelseitigkeit seines Wesens erklärt und auf seine beiden Naturen verteilt. Das Brotbrechen als Bezeichnung des Herrnmahles schon Act 2 42. 46 20 7. 11 27 35 I Cor 10 16. Die Uebersetzung „Athanasiaarznei“ will zum Ausdruck bringen, daß Ign. hier (wie bei ἀντιδοτος u. s. zu Trall. 6 2 Pol. 2 1; ob Ign. wohl Arzt gewesen ist? S. die Nachweise für die nicht seltene Verbindung von medizinischem Beruf und Bischofamt gerade in Syrien bei H. Achelis, Syrische Didaskalia 1904 S. 381—384) einen weitverbreiteten medizinischen Terminus verwendet. Das so benannte Heilmittel, dessen Erfindung man der Isis nachrühmte, wurde von den antiken Aerzten gegen die verschiedensten Krankheiten verordnet. S. die Belege bei Schermann, Zur Erklärung der Stelle epist. ad Ephes. 20 2 des Ign. v. Ant. (Theol. Quartalschrift 1910 S. 6 ff.). Vgl. auch Schürer III 4 S. 400: die Himmelspeise, die unsterblich macht, in der jüd.-christl. Legende. Ueber die vom Genuß des Herrnmahls erwartete Wirkung s. den Exkurs im Handbuch hinter Joh 6 59. **XXI** 1 Ueber ἀντίψυχον s. zu 8 1. Der Gedanke, daß der Tod des Märtyrers den Glaubensgenossen zum Lösegeld dient, schon IV Macc 6 29 17 22 ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας. Vgl. noch II Tim 2 10 Phil 2 17. Ueber die Gesandtschaft der ephesischen Gemeinde nach Smyrna s. zu 1 2 2 1. ■ Das Verlangen nach Fürbitte für die syrische Kirche, das Magn. 14 Trall. 13 1 (vgl. Smyrn. 11 1) und ebenso auch im Römerbrief (9 1), dem einzigen Schreiben, das Ign. als Bischof bezeichnet (2 2), wiederkehrt, versteht sich am besten, wenn diese Kirche durch die Abreise des Ign. in außergewöhnliche Bedrängnis geraten ist, in ihm also nicht bloß einen Diakonen (s. zu 2 1), sondern ihr Haupt verloren hat (s. besonders Rom. 9 1). Ign. als ἐσχατος der Gläubigen Syriens auch Trall. 13 1 Rom. 9 2 Smyrn. 11 1. Gewiß schwebte das Muster von I Cor 15 9 (s. unten zu Rom. 9 2) Eph 3 8 vor. ἔρρωσθε (auch Magn. 15 Trall. 13 2 Rom. 10 3 Philad. 11 2 Smyrn. 13 2 Pol. 8 3) ist ein in Briefen überaus häufiger Schlußwunsch; s. Act 15 29 und 23 30 (nach cod. Sin.) II Macc 11 21. 33. Lietzmann, Kleine Texte 14 (Griech. Papyri) Nr. 3. 4. 6. 7. 8 u. ö. Jesus Christus heißt „unsere (gemeinsame) Hoffnung“ (vgl. Philad. 11 2 Magn. 11 Trall. inser. 2 2, auch Polyc. ad Phil. 8 1) formelhaft wie I Tim 1 1.

## Ignatius an die Magneten

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Ign. legt zunächst Berechtigung und Art seiner hirtenmäßigen Bemühung um die Kirchen dar 1. Speziell die von Magnesia ist ihm in Form einer, von dem Bischof geführten, Gesandtschaft entgegengetreten 2. Sie wird zunächst ermahnt, sich dem Bischof trotz seines jugendlichen Alters unterzuordnen 3, nicht aber das Verhalten gewisser Leute nachzuahmen 4. Bei der Entscheidung über den einzuschlagenden Weg gilt es an das Ziel zu denken, dem er zusteuert. Es gibt zwei Wege, wie es zwei Sorten von Menschen gibt 5. Aufforderung zur Herstellung einer vollkommenen Einheit aller Gemeindeglieder, die keine ihrer Angelegenheiten ohne den Bischof regeln sollen 6. 7. Warnung vor einer Irrlehre, die wesentlich als Judentum charakterisiert wird 8—11. Wendungen übergroßer Bescheidenheit 12 führen zu Mahnungen allgemeiner Natur, die ihrerseits wieder in die Forderung der Unterordnung unter die kirchliche Behörde auslaufen 13. Ersuchen um Fürbitte für seine Person und die syrische Kirche 14. Schlußgrüße 15.

Die diesem Brief vorgesetzte, natürlich nicht auf Ign. zurückgehende, Ueberschrift lautet bei G: Μαγνησιεύσιν Ἰγν., bei g: τοῦ αὐτοῦ πρὸς Μαγνησίους. Aber sowohl Μαγνησιεύς wie Μαγνήσιος ist sprachlich unmöglich. Stephanus Byzantinus sagt s. v. Μαγνησία: ὁ πολίτης Μάγνης ὁμωνύμως τῷ οἰκιστῇ. Dem entspricht der Befund der Münzen, Inschriften und Literatur; vgl. das Material bei Lgft z. St., dazu Dittenberger, Or. inscr. 12. 231. 232. 233. 234. 319. 501, auch Syll. III S. 132 u. O. Kern, Inschriften von Magnesia am Maeander 1900 S. 206. Die in südöstlicher Richtung nicht weit von Ephesus gelegene Stadt wird zum Unterschied von anderen Städten gleichen Namens, einer thessalischen, die für ihre Mutter galt (Dittenberger, Or. inscr. 503 Μάγνητες οἱ πρὸς τῷ Μαϊάνδρῳ ποταμῷ, ἀποικοὶ ὄντες Μαγνήτων τῶν ἐν Θεσσαλίᾳ, dazu die Note; Syll. 293. 790), und einer kleinasiatischen am Berge Sipylus (Dittenberger, Or. inscr. 501. 229 s. Note 12) M. am Maeander genannt. Der Flußname wird meist durch eine Präposition angefügt. Wie hier durch πρὸς c. dat. z. B. auch bei Dittenberger, Or. inscr. 229 s. 503 (s. oben), Kern Nr. 40<sup>11</sup>. 16 44<sup>4</sup> 101 s. Die Uebersetzung des Vorwortes möchte die Sprache des Originals möglichst ungeglättet wiedergeben.

■ 1 πολυεύτακτος ist bisher nur an unserer Stelle nachgewiesen. ■ θεοπεπής (noch Smyrn. inscr. 11<sup>1</sup> 12<sup>2</sup> Pol. 7<sup>2</sup>) auch bei Philo, Vita Mos. II 15 p. 137. Was das für ein Name ist, dessen Ign. gewürdigt wurde, bleibt dunkel. Von den Deutungen auf den Namen Christi (unter Berufung auf Origenes, c. Cels. III 14) oder Θεοφόρος (Pearson, Hgf), „Bischof“, „Märtyrer“ oder „Gefangener Christi“ (Lgft, Fk), befriedigt keine unbedingt. ἰδὼν ist Konjekture Zn's für das allgemein bezeugte, jedoch aus sachlichen Gründen von ihm zurückgewiesene ἄδω. Ueber τοῦ διὰ παντὸς ἡμᾶς ζ. s. zu Eph. 3<sup>2</sup>. Ueber Glauben und Liebe sowie die Vorzugsstellung der letzteren s. zu Eph. 14<sup>1</sup>. Smyrn. 6<sup>1</sup> gilt, was hier von der Liebe gesagt ist, auch vom Glauben: πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκρίνεται. ■ ἐν ᾧ muß, wie der Zusammenhang lehrt, mit Ἰησοῦ verbunden werden. Zur Sache vgl. Joh 17<sup>21</sup>. ■ stellt einen Vordersatz dar, dem der Nachsatz fehlt; ähnlich 5<sup>1.2</sup> Eph. 1<sup>2</sup> Rom. 1<sup>1</sup>. Die Situation entspricht ganz der von Eph. (1<sup>2.3</sup> 2<sup>1</sup>, auch Trall. 1<sup>1</sup>) vorausgesetzten: Ign. hat in Smyrna (Magn. 15) eine Abordnung der Kirche von Magnesia empfangen. Ueber Bischof, Presbyter und Diakonen s. den Exkurs zu Eph. 2. Der Name Damas (Δαμάς, Gen. Δαμά) ist in den Inschriften nicht selten und besonders auch für das westliche Klein-

Ignátius, der außerdem Theophorus heißt, an die gesegnete durch Gott Vaters Gnade in unserem Heiland Jesus Christus, in dem ich die Kirche in Magnesia am Maeander begrüße und ihr in Gott Vater und in Jesus Christus alles Gute wünsche.

Da ich erfahren, wie ausgezeichnet geordnet eure gottgemäße<sup>1</sup> Liebe ist, habe ich mir frohlockend vorgenommen, im Glauben Jesu Christi zu euch zu reden. Denn da ich eines Namens von göttlicher<sup>2</sup> Herrlichkeit gewürdigt worden bin, singe ich in den Fesseln, die ich herumtrage, das Lob der Kirchen, denen ich Einigung wünsche mit Fleisch und Geist Jesu Christi, unseres immerwährenden Lebens, und (Einigung) im Glauben und der Liebe, die von nichts übertroffen wird, hauptsächlich aber (Einigung) mit Jesus und dem Vater; in ihm<sup>3</sup> werden wir, wenn wir allem Uebermut des Fürsten dieser Weltzeit standhalten und entkommen, zu Gott gelangen.

Da ich nun gewürdigt worden bin, euch zu sehen in Damas,<sup>2</sup> eurem gottwürdigen Bischof und den würdigen Presbytern Bassus und Apollonius und meinem Mitsklaven, dem Diakonen Zotion, dessen ich froh werden möchte, weil er sich dem Bischof unterwirft wie der Gnade Gottes und dem Presbyterium wie dem Gesetze Jesu Christi —

Für euch aber schickt es sich, euch das (jugendliche) Alter<sup>3</sup> des Bischofs nicht zu nutze zu machen, vielmehr entsprechend der Kraft Gott Vaters ihm alle Achtung zu erzeigen, wie ich erfahren habe, daß auch die heiligen Presbyter seine offen vor Augen liegende jugend-

asien bezeugt; z. B. CIG 2562. 2869. 2880. 3507. Speziell für Magnesia belegt ihn Kern 321. Der Name Bassus war in jenen Gegenden gleichfalls nicht unbekannt; z. B. CIG 3112. 3148. 3151. 3493. Inschriften von Pergamon (ed. Fränkel 1890. 95) 361. 362. 374. 465. 604. Für Magnesia sichern ihn einige Münzen (Mionnet III S. 151 Nr. 659 Suppl. VI S. 248 Nr. 1088, Kern S. XXIV) und eine Inschrift (Kern Nr. 122 g 5). Wie hier erscheint er CIG 2248 neben Apollonius. Letzterer Name ist sehr weit verbreitet gewesen; s. die Namenregister bei Dittenberger, Syll. und Or. inscr. Für seine Beliebtheit in Magnesia am Maeander zeugen Syll. 525 14. 18 929 4. 8 Or. inscr. 319 6. 7, alle drei Inschriften auch bei Kern, der noch zahlreiche andere Belege bietet; s. das Register S. 178 f. Der von Gg Ζωτίων geschriebene Name erscheint in den Inschriften in der Regel als Ζωτίων. Ueber die Vertauschung von Ζ und Σ s. Lgft II 331 f. **III 1** Zum Ganzen vgl. I Tim 4 12. συγχράσθαι (statt χρῆσθαι wie II Clemens 65 und öfter bei Späteren; vgl. Crönert, Memoria graeca Heracul. 1903 S. 223) bedeutet „gebrauchen“, „verwenden“ auch im Sinne von „sich zu Nutze machen“, erlaubter wie unerlaubter Weise; vgl. Epictet II 19 1 Epist. Arist. 162. 266. ἡλικία bekommt durch den Zusammenhang die Bedeutung jugendliches Alter, wie es Joh 9 21 (s. Handbuch z. St.) = „mündiges Alter“ ist. κατὰ δύν.: die Achtung soll der δύναμις entsprechen, die Gott dem Bischof gegeben hat. προσλαμβάνειν hat fast die gleiche Bedeutung wie συγχράσθαι, nämlich „seinen Vorteil aus etwas ziehen“, sensu malo etwas „mißbrauchen“. So schon bei Demosthenes, 2. Olynth. Rede p. 20 b: τὴν ἐκάστων ἀνοιαν αἰετῶν ἀγνοούντων αὐτὴν ἐξαπατῶν καὶ προσλαμβάνων οὕτως ἡρῆθη. τάξις ist hier „Beschaffenheit“, „Zustand“; vgl. Diodor. Sic. I 25: εἰς τὴν προϋπ-



liche Beschaffenheit nicht mißbrauchen, sondern als Verständige in Gott sich ihm fügen, nicht ihm aber, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller. Zu dessen Ehre nun, der seinen Liebeswillen auf uns gerichtet hat, ist es schicklich, den Gehorsam ohne alle Heuchelei zu leisten, da es ja nicht so steht, daß man diesen sichtbaren Bischof betrügt, sondern man den unsichtbaren täuscht. In solchem Falle aber hat man es nicht mit Fleisch zu tun, sondern mit Gott, der das Verborgene kennt.

<sup>4</sup> Darum ist es schicklich, nicht nur Christen zu heißen, sondern es auch zu sein. Wie ja auch gewisse Leute den Bischof zwar so nennen, aber alles ohne ihn tun. Solche scheinen mir kein gutes Gewissen zu haben, weil sie nicht in fester Ordnung nach Vorschrift die Zusammenkünfte halten.

<sup>5</sup> Da nun die Taten ein Endziel haben und beides zugleich vor uns liegt, der Tod und das Leben, und ein jeder an seinen Ort

ἀρξασαν καθίστασθαι τάξιν. Epist. Arist. 69 κρηπίδος ἔχουσα τάξιν κατὰ τὴν πρόσῳψιν = „sie hatte die Beschaffenheit eines Schuhs nach dem Augenschein“. Will φαινομένη nur besagen, daß der jugendliche Zustand des Bischofs vor aller Augen liegt, oder soll man es (nach Zn, Ign. v. Ant. 305<sup>4</sup>) wiedergeben mit „äußerlich betrachtet“, so daß darin läge, die innere Beschaffenheit hatte die äußere Lügen gestraft? Zu φρόνιμοι ἐν θεῷ vgl. die φρόνιμοι ἐν Χριστῷ I Cor 4<sup>10</sup>. Wie Gott hier ἐπισκοπος πάντων heißt (s. auch zu Eph. 1<sup>3</sup>), so Polyc. ad Phil. 5<sup>2</sup> der Herr διάκονος πάντων. 2 θέλω c. acc. = „seinen Liebeswillen auf jemanden richten“; vgl. Ps 21<sup>9</sup> (= Mt 27<sup>43</sup>) 40<sup>12</sup> Tob 13<sup>8</sup>. Deshalb kann Ign. Rom. 8<sup>3</sup> μισεῖν den direkten Gegensatz dazu bilden. Vgl. auch Rom. inscr. Zu κατὰ ὑπόκρισιν = heuchlerischerweise vgl. I Cor 7<sup>6</sup> κατὰ συνγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν = zugeständnisweise, nicht befehlsweise. οὐχί hat Zn, gewiß ohne Not, für οὐχ ὅτι von G eingesetzt, eine im Griechischen nicht seltene Ellipse. Zum Schlusssatz vgl. Hebr 4<sup>13</sup> πάντα δὲ γινώσκοντες αὐτοῦ, πρὸς ἡμῖν ὁ λόγος (s. Handbuch z. St.). Für die Uebersetzung von οὐ πρὸς σάρκα ὁ λ., ἀλλὰ π. θ. s. die Belege bei Bleek, Der Brief an die Hebräer II 1836 S. 590 ff. und vgl. Libanius, Legatio Ulixis (= Declamatio IV) 2 Förster: τοῖς δὲ ἀδίκως ἀπεκτονόσι καὶ πρὸς θεοῦ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ὁ λόγος γίνεται, sowie die in Inschriften häufige Wendung: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν (CIG 3890. 3902 f. n. o. 3962b. 3980; im wesentlichen ebenso auch 3902 a. 3963). Zum Ganzen vgl. die Szene Act 5<sup>1–11</sup>. **IV** Χριστιανός wie Act 11<sup>26</sup> 26<sup>23</sup> I Petr 4<sup>16</sup>. Der Gegensatz von Christ heißen und es wirklich sein wie Rom. 3<sup>2</sup>. Bei ἐπίσκ. ist durchaus die Empfindung lebendig, daß es „Aufseher“ bedeutet. πάντα = alles, was zum Gemeindeleben gehört; s. den Exkurs zu Eph. 2. **V** enthält zwei Perioden, die beide angefangen, jedoch nicht zu Ende gebracht werden; vgl. Eph. 1<sup>3</sup>. 1 ist weniger der Weg des Lebens und des Todes ins Auge gefaßt (so Doctr. apost. 1<sup>1</sup>), als das Ziel, dem der Mensch auf seinem Lebensweg, durch sein Tun und Treiben zusteuert. Jeder muß schließlich „an seinem Ort“ (wie Act 1<sup>25</sup> Hermas Sim. IX 4<sup>7</sup> 5<sup>4</sup> 12<sup>4</sup>), d. h. an dem Ziel anlangen, das seiner Lebensführung entspricht. Daraus würde sich für den Nachsatz etwa als Inhalt ergeben: „Darum gilt es einsichtig zu wählen und der Wahl gemäß sich auch zu verhalten.“ Doch geht diese Folgerung verloren unter der Befriedigung des zunächst sich einstellenden Verlangens, eine Begründung (γάρ) für das δού-

gehen wird — Denn wie es zweierlei Münzen gibt, die eine Gottes,<sup>2</sup> die andere der Welt, und eine jede von ihnen ihr eigenes Gepräge trägt, die Ungläubigen das dieser Welt, die Gläubigen aber in Liebe das Gepräge Gott Vaters durch Jesus Christus, dessen Leben durch ihn nicht in uns ist, wenn wir nicht freiwillig das Sterben haben auf sein Leiden hin —

Da ich nun in den vorerwähnten Personen die ganze Gemeinde im Glauben erblickt und voller Liebe begrüßt habe, spreche ich die Mahnung aus: in göttlicher Eintracht seid bestrebt, alles zu tun, indem der Bischof den Vorsitz führt an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel, und die Diakonen die mir so besonders teuren, mit dem Dienste Jesu Christi betraut sind, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist.

zu haben. **2** Aus dem gleichen Vorstellungskreis, wie das hier verwendete Bild, schöpft das berühmte Agraphon *γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι* (die Belege bei A. Resch, *Agrapha*<sup>2</sup> 1906 S. 112 ff.). Einer unserer ältesten Zeugen dafür, Clemens Alex. (Strom. I 28 177) sagt an anderer Stelle (Strom. VII 15 90) im Anschluß an die Worte *διὰ τοὺς δοκίμους* und *αἱ αἱρέσεις* nach I Cor 11 19: *δοκίμους ἦτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει, ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας*. Während hier die Münzen verschiedene Arten von Lehren abbilden, stellen sie bei Ign. Menschen dar. Der Gläubige als Münze mit bestimmter Aufschrift im Anschluß an Mt 22 19. 20 bei Clemens Alex., Exc. ex Theodoto 86 2: *ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει (sc. ὁ πιστός) διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*. Der von G geschützte Indikativ *ἔχομεν* darf nicht mit Lgft, Fk, Hgf in den Konjunktiv verwandelt werden. *ἐάν* c. ind. findet sich schon im NT (Deißmann, *Neue Bibelstudien* 1897 S. 29. J. H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des NTs* 1911 S. 263 f. Radermacher, *Gramm.* 163). Aus den „Apostolischen Vätern“ vgl. als Beispiel für *ἐάν* c. ind. praes. *Hermas, Vis. III 12 3*. S. auch zu Magn. 10 1. **VI 1** τὸ πληθὺς (Trall. 8 2 Smyrn. 8 2) ist im Gegensatz zu *ἐκκλησία* = organisierte Gemeinde, Kirche vielmehr die versammelte Schar der Gläubigen; vgl. Act 15 12. 30. *ἐν ὁμονσίᾳ θεοῦ* ist nicht gen. obj.; sondern derartige Wendungen sind bei Ign. (vgl. 6 2 15 Philad. inscr. 1 2 8 1 Pol. 1 3) aufzulösen mit: „von Gott gewirkt“ oder „Gott gemäß“, werden also, um keine größere Bestimmtheit hineinzulegen als sie das Original zeigt, am besten durch ein Adjektivum von allgemeiner Haltung wiedergegeben. Das zweimalige *τύπον* ist eine, von Lgft gebilligte, Konjekture Zns für das von GgL bezugte doppelte *τόπον*. Fk, Hgf, Krg lehnen sie ab, und nötig ist sie gewiß nicht. Die Presbyter werden hier, wie so oft bei Ign. (doch vgl. schon I Petr 5 1) mit den Aposteln zusammengestellt (Trall. 2 2 3 1 Philad. 5 1 Smyrn. 8 1; s. auch Const. apost. II 28), was aber doch wohl nur sehr bedingt einen Schluß auf die Mitgliederzahl des Presbyteriums zuläßt (über die Kopzahl des Klerus, spez. auch die 12-Zahl der Presbyter s. H. Achelis, *Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten* 1912 II S. 449). Das Wort *συνέδριον* wird in Beziehung auf dieses Kollegium auch Trall. 3 1 Philad. 8 1 verwendet. Anlaß dazu mag die städtische Verfassung Asiens gegeben haben, die ein *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων* kannte (CIG 3417 für Philadelphia; s. C. Curtius, *Hermes* IV 1870 S. 223 ff.). Ueber das besonders innige (*γλυκύτατος* ist ein Ausdruck der Zuneigung, den man nächsten Verwandten

<sup>2</sup> Alle nun, die ihr eine göttliche Uebereinstimmung der Gesinnung empfangen habt, achtet einander; und niemand soll in fleischlicher Weise auf den Nächsten blicken, sondern in Jesus Christus liebet einander fort und fort. Nichts sei unter euch, was euch trennen könnte, vielmehr bildet eine Einheit mit dem Bischof und den Vorgesetzten zu Vorbild und Lehre der Unvergänglichkeit.

<sup>7</sup> Wie nun der Herr nichts getan hat ohne den Vater, mit dem er eins ist, weder in eigener Person noch durch die Apostel, so nehmt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter keine Handlung vor; und versucht nicht, etwas als verständig anzusehen (was ihr) im privaten Kreise (vornehmt, vielmehr (tut alles) gemeinsam. Ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe, in der untadeligen Freude, das ist Jesus Christus, das beste von allem. Strömet alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, der von dem einen Vater hergekommen ist und bei dem Einen ist und (zu ihm) zurückgekehrt ist.

■ Laßt euch nicht täuschen durch irrige Ansichten und alte Fabeln, die nichts wert sind. Denn wenn wir bis heute dem

widmet: Dittenberger, Or. inscr. 382. 526) Verhältnis des Ign. zu den Diakonen s. den Exkurs zu Eph. 22 (S. 202 f.). Bereits die Erscheinung des irdischen Jesus gehört dem Ende der Zeiten an, nicht erst die Wiederkunft; vgl. I Petr 120 Hebr 12 926 II Clemens 142. Hermas Sim. IX 123. Test. Levi 10. Orac. Sib. VIII 456. Prophetenspruch in den Petrusakten 24. Irenaeus I 103. <sup>2</sup> Ueber *ὑποφθαια* θεοῦ s. zu 1 (ὁμὸν. θ.). Die „fleischliche“ Weise ist nach dem Zusammenhang eine Art, die nicht von Liebe hervorgerufen und erfüllt ist, die „natürliche“ Art, auf den Nächsten zu schauen. Vielleicht darf man das Agraphon vergleichen (aus dem Hebräerevangelium bei Hieronymus ad Eph 54): *et nunquam laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate*. Ob bei *τύπος διδασχῆς* paul. Rm 617 dunkel vorschwebte? Die Lehre der Unvergänglichkeit ist nach Eph. 171 die korrekte Lehre der Kirche. Ihr soll das Verhalten der Magn. zu einer Verkündigung durch die Tat dienen. **VIII 1** klingen Gedanken an, die wir ähnlich im Joh.ev. wiederfinden. Zu *ὁ κύρ. ἀνευ τ. πατρ. οὐδὲν ἐποίησεν* vgl. Joh 519. 30 828 1249; zu *ἡνωμένος ὢν* (sc. τῷ πατρὶ, Smyrn. 33) vgl. Joh 1030. Natürlich bezieht sich das Gebot, nichts ohne die Vorsteher zu tun, auf die Gemeindeangelegenheiten (vgl. Smyrn. 81). Keine kirchliche Handlung sollen die Christen als gültig vollzogen betrachten, die abseits der Gemeindeversammlung, d. h. auch fern von ihren Leitern, vorgenommen worden ist. Der Schluß von 71 ruft die Faktoren in Erinnerung, auf Grund deren die Einheitlichkeit der Gemeinde tatsächlich vorhanden ist (zur Wirkung der *προσευχῇ* in dieser Richtung vgl. Magn. 14, auch Trall. 122); dadurch wird sie als ein Gut erwiesen, das schlechthin nicht geschmälert werden darf. Zur „untadeligen Freude“ vgl. Eph. inscr. Zn liest *οὐ ἄμειν. οὐδὲν ἔστιν*, während G *οὐδὲν* hat (so Lgft, Fk, Hgf). Ueber diese Schreibung s. Radermacher, Gramm. 40, Moulton, Einleitung 70, Reinhold 45. Zum Ganzen vgl. paul. Eph 43—6 Hermas Sim. IX 174. <sup>2</sup> Herkunft vom Vater und Rückkehr zu ihm wie Joh 842 133 1412. 28 1610. 17. 28. Zu *εἰς ἓνα ὄντα* vgl. Joh 118 *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* (s. Handbuch z. St.). **VIII 1** *ἐτεροδοξία* (*ἐτεροδοξεῖν* Smyrn. 62) findet sich weder in LXX noch



Judentum entsprechend leben, so bekennen wir (damit), die Gnade nicht empfangen zu haben. Denn die Propheten von höchster Göttlichkeit haben nach Christi Jesu Art gelebt. Deshalb sind sie auch verfolgt worden, angeweht von seiner Gnade, damit die Ungehorsamen vollkommen überzeugt würden, daß ein Gott ist, der sich offenbart hat durch Jesus Christus seinen Sohn, der sein Wort ist, vom Schweigen hergekommen, der in allen Stücken das Wohlgefallen dessen erwarb, der ihn gesandt hat.

im NT, doch schon bei Plato. Vgl. zu dem einleitenden Satz I Tim 1 4 47 Tit 1 14 39, auch Irenaeus, der II 142 die Lehre der Valentinianer *veterem et inutilem* nennt. νόμον Ἰουδαϊσμόν: so Zn nach G. Ἰουδαϊσμόν: so Pearson, Lgft, Fk, Hgf und früher auch Zn (Ign. v. Ant. 354 1) nach L. Endlich νόμον ἰουδαϊκόν: so gA und Petermann. Entschieden am schwierigsten ist die erstgenannte Lesart, die aber nur zu billigen ist unter der, schon von Pearson z. St. abgelehnten, Voraussetzung, daß Ἰουδαϊσμόν ζῆν = „ein jüdisches Leben führen“ sein kann. Andernfalls hat man die Schreibung von L vorzuziehen und νόμον als eine in den Text gedrungene Glosse zu betrachten. μέχρι νῦν = bis in die Gegenwart, d. h. lange Zeit nach Erscheinung der Gnade. Ueber Ἰουδαϊσμός s. zu Gal 1 13. 2 Ablehnung des „Judaismus“ bedeutet keineswegs, wie die Irrlehrer behauptet zu haben scheinen, Verwerfung der göttlichen Offenbarung in der Schrift und damit der Gnade, die mit ihr nicht im Widerspruch stehen kann. Deckt sich doch die prophetische Predigt mit der in Christus erschienenen Gnade, die sie vorausverkündet hat. Vgl. auch Philad. 5 1 9 1. 2. Der Gegensatz zwischen den Vertretern des Judaismus und den Propheten schon Act 7 51. 52. Dort auch die Verfolgung der Propheten (wie Mt 5 12 Lc 11 47—51), die hier zum Beweise dafür dienen soll, daß sie κατὰ Χρ. Ἰ. lebten (Ausdruck wie Trall. 2 1 Philad. 32). Die alten Propheten im Besitz der Gnade Christi oder von seinem Geist angeweht wie I Petr 1 11 Barn. 56 Irenäus IV 20 4 339. Die Begabung der Propheten mit der Gnade Christi hatte den Zweck, die Ungläubigen einer späteren Zeit, nämlich der christlichen Periode, der Ueberzeugung zu gewinnen (über πληροφορεῖν s. zu paul. Rm 4 21), daß der eine Gott sich in Christus offenbart hat; vgl. paul. Rm 16 26. Die modernen Herausgeber bevorzugten mit einziger Ausnahme Hgfs die Lesart λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Sie ist bezeugt durch A und Severus von Antiochien (6. Jahrh.), während GL, auch Timotheus Aelurus (5. Jahrh.) haben: λόγος ἀϊδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Gegen diesen Text spricht außer dem Zusammenhang vor allem die Möglichkeit, seine nachträgliche Entstehung erklären zu können. Der andere Wortlaut schmeckte so gnostisch (Marcellus Ancyrr. über Simon Magus bei Euseb., eccl. theol. II 9: ἦν θεὸς καὶ σιγή, μετὰ δὲ τὴν σιγὴν καὶ ἡσυχίαν προελθεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ . . Cyrillus Hieros., Cat. VI 17 über Valentin: βυθὸς ἐγέννησε σιγὴν καὶ ἀπὸ τῆς σιγῆς ἐτεκνοποιεῖ λόγον), daß man den hochangesehenen Kirchenvater nicht damit belastet zu sehen wünschte. Eben deshalb wird er ursprünglich sein (über gnostisch anmutende Elemente in Gedankenwelt und Sprache des Ign. s. auch zu Trall. 1 1 Rom. 6 2 72). Stellen wie Sap Sal 18 14. 15 lehren für sein Verständnis nicht mehr, als daß man den Gegensatz von σιγή und λόγος auch sonst verwendet hat; und paul. Rm 16 25 Eph 3 9 ff. sagen nur aus, daß das christliche Mysterium erst offenbart worden sei, nachdem es lange Zeit vom Schleier des Schweigens bedeckt gewesen war. Da wie dort fehlt die für unsere Aussage charakteristische Bezeichnung Gottes als σιγή (ἀπὸ

- 9 Wenn nun die in den alten Verhältnissen Wandelnden zu der neuen Hoffnung gekommen sind, nicht mehr den Sabbat feiernd, sondern unter Beobachtung des Herrntages lebend, an dem auch unser  
 2 Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod — was einige leugnen, ein Geheimnis, durch das wir doch den Glauben empfangen haben, und um des willen halten wir doch aus, um als Jünger Jesu Christi, unseres einzigen Lehrers erfunden zu werden —, wie sollten

σιγῆς προελθὼν entspricht genau dem τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα 72). Die Gleichsetzung der Gottheit mit dem Schweigen stammt gewiß so wenig von Ign., als er erstmalig Christus den λόγος Gottes genannt hat. Hierzu vgl. Joh 11; zu jener Identifizierung vgl. außer der Rolle, welche die σιγή in gewissen gnostischen Systemen spielte (s. oben die Proben), auch Mithrasliturgie ed. Dieterich 621 f.: λέγε· σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζώντος ἀφάρτου· φύλαξόν με, σιγή (dazu Diet. S. 42 f.). S. auch Bousset, Gött. gel. Anz. 1914 S. 745. Beide Auffassungen hat Ign. in einem ganz bestimmten Sinn übernommen. Gott ist Schweigen, weil er persönlich niemals zur Welt und den Menschen in ihr spricht, auch zu den Propheten nicht geredet hat. Christus ist Wort Gottes, weil dieser sich durch ihn ausschließlich offenbart (Rom. 82). Zu den letzten Worten des Kapitels vgl. Joh 829.

**IX 1** Die παλαιὰ πράγματα sind die jüdischen Verhältnisse; vgl. Origenes, de princip. IV 3: πάντων τῶν ἰουδαϊκῶν πραγμάτων ἐν οἷς ἐσέμουντο. Hgf deutet die aus dem jüdischen Wesen heraus zur neuen Hoffnung Gekommenen auf die Propheten. Von ihnen war 82 die Rede gewesen. Daß Ign. über sie nicht urteilen könnte, sie hätten die Sabbatfeier verworfen, läßt sich kaum mit der Bestimmtheit behaupten, mit der Zn, Lgft es tun. Lebten sie doch „nach Christi Jesu Art“. Und aus Stellen wie Js 113. 14 war leicht genug ein Schriftbeweis zu gewinnen (vgl. Barn. 158). Trotzdem ist Hgfs Auffassung abzuweisen. Denn es ist gewiß nicht die Meinung des Ign. gewesen, daß die von Christi Gnade berührten Propheten eine Bekehrung hätten durchmachen müssen. Die Propheten kommen erst 93 wieder vor. Zunächst verweist Ign. auf Gläubige, die dem Judentum den Rücken gekehrt haben, um frei von den Fesseln jüdischer Satzung der neuen Hoffnung zu leben. Er schließt daraus (92 Ende), daß Angehörige der Heidenwelt, wie er selbst und die Leser seines Briefes, noch weniger ohne Christus auszukommen vermögen. Wenn unter den abgetanen jüdischen Dingen speziell des Sabbats gedacht wird, so erklärt sich das am besten bei der Annahme, daß die im ganzen Zusammenhang bekämpften Irrlehrer ein entsprechendes Verlangen in den Vordergrund geschoben haben (vgl. Gal 410). Zu κυριακὴν fügt G ein — von den modernen Herausgebern allgemein verworfenes — ζώην. L hat *dominicum*, A den Herrntag. Ohne Zweifel ist damit die Meinung des Ign. zum deutlichen Ausdruck gebracht. κυριακὴ zählt zu jenen Adjektiven, bei denen das üblicherweise dazu gehörige Hauptwort (ἡμέρα) so allgemein feststeht, daß man es oftmals fortläßt (s. Handbuch zu Joh 52); vgl. den Titel von Melitos Schrift περὶ κυριακῆς (Euseb., H. e. IV 262), auch Doct. apost. 141 κατὰ κυριακὴν κυρίου. Die Feier des Herrntages war vielleicht schon in paulinischen Gemeinden üblich (I Cor 162 Act 207), der Name reicht möglicherweise bis Apoc 110 zurück. 28 (nach L, gegen G οὔτως) blickt auf Christi Tod, aber ebenso auf die Auferstehung am Herrntag, an dem auch für die Christen das Leben erblüht ist. Dies ganze Erlösungsgeheimnis wird von einigen geleugnet. Daß Christus sterben (und auferstehen) mußte, damit die Menschen zum Glauben kommen könnten,

dann wir ohne ihn leben können? Ihn haben auch die Propheten,<sup>3</sup> seine Jünger im Geist, als Lehrer erwartet; und deshalb ist er, auf den sie gerechterweise harften, gekommen und hat sie von den Toten erweckt.

So wollen wir nun nicht gefühllos sein gegen seine Güte.<sup>10</sup> Denn wenn er uns nachahmen wird nach unserem Tun, dann sind wir nicht mehr. Darum wollen wir, seine Jünger geworden, lernen, dem Christentum entsprechend zu leben. Denn wer mit einem anderen Namen außer diesem genannt wird, ist nicht Gottes. So kommt nun<sup>2</sup> hinaus über den schlechten Sauerteig, den altgewordenen und ver-

ist auch Trall. 21 Eph. 16<sup>2</sup> Justin, Dial. 91 (vom Kreuz: οἱ ἐκ πάντων τῶν ἔθνων διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου εἰς τὴν θεοσέβειαν ἐτράπησαν ἀπὸ τῶν ματαίων εἰδώλων) 131 ausgesprochen. Ueber μαθητῆς 'I. Χρ. s. zu Eph. 12. **3** Die Propheten sind Jesu Jünger; nicht τῇ σαρκί, weil sie keinerlei persönlichen Verkehr mit dem leibhaftigen Christus haben pflegen können, wohl aber τῷ πνεύματι, weil der in ihnen wohnende Geist Christi sie zu Christus in ein Jüngerverhältnis gesetzt hat. Die Sehnsucht der Propheten ergab sich für Ign. gewiß (vgl. Philad. 52 92) aus den messianisch verstandenen und auf Christus gedeuteten prophetischen Weissagungen (I Petr 1 10, 11 Act 3 18. 21. 24 10 43). Christus erwies sich den Propheten gegenüber freilich weniger als Lehrer, denn als Lebensspender oder Erlöser. Aber die Begriffe μαθηταί und διδάσκαλος waren eben durch 92 gegeben gewesen. Und was die Jünger Jesu von ihrem „Meister“ erwarten, geht ebenso hoch hinaus über intellektuelle Förderung, wie das, was sie ihm ihrerseits zu leisten haben, über das Gefühl dankbarer Hochachtung (s. zu Eph. 12). Die in Form eines Präteritums (vgl. Philad. 52 ἐσώθησαν) gemachte Aussage über die Erweckung der Propheten durch Christus versteht sich wohl am leichtesten unter Heranziehung der weit verbreiteten — von Ign. freilich nicht mit deutlichen Worten vertretenen — Vorstellung von der Hadesfahrt Christi (s. Handbuch zu I Petr 3 20). Von dieser wird nicht selten — Matth 27 52. 53 mag mit den Anstoß dazu gegeben haben — angenommen, daß sie gewissen Personen, meist allgemein den Gerechten, jedoch auch speziell den Propheten die sofortige Befreiung aus dem Totenreiche gebracht habe; vgl. die von Tertullian, de anima 55 bekämpfte Idee von dem Paradies, *quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint*. Clemens Alex., Exc. ex Theod. 182. Origenes, Hom. XV 5 XVII 6 in Gen.; Hom. VI 7 in Exod. Methodius Olymp., in Job 38 16 ed. Bonwetsch I 353. Himmelfahrt des Jesaja 9 17. Act. Thomae 10. 156. Abgarsage bei Euseb., H. e. I 13 20 und in der Doctrina Addai ed. Phillips S. 8. 19. 27. Descensus ad inferos 8 (= Evang. Nicodemi 24). Cod. k zu Mc 16 4. C. Schmidt, Gespräche Jesu (Texte u. Unt. 43) S. 315 ff. Eigenartig bei Marcion (Irenaeus I 27 3. Epiphanius, Haer. XLII 4). **X 1** Ueber ἄν = ἕαν s. Handbuch zu Joh 20 23. An dem Indikativ μμύσεται in G ist festzuhalten. ἕαν c. ind. fut. z. B. auch bei Hermas, Vis. I 32; Mand. IV 37 V 12. S. zu Magn. 52. Die dem 'Ιουδαϊσμός (s. zu 81) entsprechende Bildung Χριστιανισμός (vgl. noch 10 3 Rom. 3 3 Philad. 61) findet sich erstmalig bei Ign. Die Begründung ἐς γὰρ κ. τ. λ. hat zur Voraussetzung, daß nur der den Christennamen wirklich trägt, dem es gelingt κατὰ Χριστιανισμόν zu leben, d. h. im Sinn des Ign. im rechten Glauben und als ein treues Glied der organisierten Kirche. Daraus ergibt sich die Folgerung (οὖν) von **2**. Das



säuerten, und wendet euch dem neuen Sauerteig zu; das ist Jesus Christus. Laßt euch durch ihn salzen, auf daß keiner unter euch der Verderbnis ver falle; denn der Geruch wird euch an den Tag bringen.

<sup>3</sup> Es ist unstatthaft, Christus Jesus mit dem Munde zu bekennen und (dabei) das Leben eines Juden zu führen. Denn das Christentum ist nicht zum Glauben an das Judentum gekommen, sondern das Judentum (zum Glauben) an das Christentum, an das jede Zunge gläubig und (so) zu Gott gebracht wurde.

<sup>11</sup> Dies (sage ich) aber, meine Geliebten, nicht, weil ich erfahren hätte, daß einige von euch sich so verhalten, sondern als einer, der geringer als ihr ist, möchte ich Vorsorge für euch treffen, daß ihr nicht an die Angelhaken des Irrtums geratet, sondern in vollkommener Ueberzeugung glaubt an die Geburt und das Leiden und die Auferstehung, die geschehen ist zur Zeit der Amtsführung des Prokurators Pontius Pilatus: wahrhaftig und gewiß vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung, von der abgezogen zu werden, niemandem von euch geschehen möchte.

Bild vom Sauerteig ist von Paulus her bekannt: I Cor 5<sup>6.7</sup> Gal 5<sup>9</sup> (vgl. auch Mt 6<sup>6.12</sup> Ps.-Clemens, Hom VIII 17). In unserem Kapitel verbirgt sich hinter der schlechten ζύμη das Leben im Banne des Judaismus. ἐνοξίζειν ist m. W. vollkommenes Hapaxlegomenon. <sup>2</sup><sup>b</sup> wechselt das Bild, indem das Salz mit seiner fäulnisbewahrenden Wirkung den Platz des Sauerteiges einnimmt. Auch das Salz ist schon vor Ign. in der christlichen Bildersprache verwertet worden (Mt 5<sup>13</sup> Mc 9<sup>49.50</sup> Lc 14<sup>34 f.</sup> Col 4<sup>6</sup>). Ueber ἐλέγχειν = „an den Tag bringen“ s. Handbuch zu Joh 3<sup>20.21</sup>. **3** Die eigentümliche Wendung, daß das Judentum zum Glauben an das Christentum gekommen sei, versteht sich von der Idee aus, daß bereits die alten Propheten Jünger Christi waren (8<sup>2</sup> 9<sup>3</sup>), und ist ein Ausdruck für die geschichtliche Tatsache, daß das Christentum aus dem Judentum hervorging, dieses sich also gleichsam zum Christentum bekehrte. Daß nicht das ganze Judentum im Christentum aufgegangen ist, fällt nicht auf neben der Uebertreibung, mit der unser Kapitel schließt, die sogar πᾶσα γλῶσσα (vgl. Phil 2<sup>11</sup>) für das Christentum in Anspruch nimmt. Aehnliche Hyperbeln paul. Rm 1<sup>8</sup> I Thess 1<sup>8</sup> Col 1<sup>6.23</sup> Justin, Dial. 117. Irenaeus I 10<sup>2</sup>. εἰς ὃν (Zn, Fk) ist die Lesart von g, während GL ein, nur von Hgf aufgenommenes und kaum haltbares, ὡς haben, woraus Lgft als Grundtext ein ὅ gewinnt. **XI** Zu ταῦτα ist ein λέγω oder ἔγραψα zu ergänzen; vgl. Trall. 8<sup>1</sup>. Ueber μικρότερος ὑμῶν s. zu Eph. 1<sup>3</sup> 3<sup>1</sup>. Das Medium προφυλάσσεσθαι hat, trotzdem im analogen Fall Trall. 8<sup>1</sup> Smyrn. 4<sup>1</sup> die Aktivform gebraucht wird, doch wohl aktivische Bedeutung. Daß bei demselben Schriftsteller aktive und mediale Formen ohne sichtbaren Unterschied nebeneinander stehen, lehrt Radermacher, Gramm. 65. Vgl. das ἐφυλαξάμην Mc 10<sup>20</sup>, wofür Mt (19<sup>20</sup>) und Lc (18<sup>21</sup>) das korrekte ἐφύλαξα einsetzen. κενοδοξία ist hier nicht wie Philad. 1<sup>1</sup> (auch Phil 2<sup>3</sup>) die Sucht nach eitlem Ruhm, sondern, wie Sap Sal 14<sup>14</sup>, der törichte Wahn, der Irrtum. Ueber Pontius Pilatus, der auch Trall. 9<sup>1</sup> Smyrn. 1<sup>2</sup> in bekennnismäßigen Formeln genannt wird, s. Handbuch zu I Tim 6<sup>13</sup>. Ueber Jesus Christus als „unsere Hoffnung“ s. zu Eph. 21<sup>2</sup>. **XII** Ueber ὀναίμην κ. τ. λ. s. zu Eph. 2<sup>2</sup>. εἰ γὰρ καὶ δέδ. wie Eph. 3<sup>1</sup>. Der Ausdruck der Selbsterniedrigung gehört zum Stil des Ign.; s. zu Eph.

Ich möchte euer in allen Stücken froh werden, wenn anders ich<sup>12</sup> es verdiene. Denn wenn ich auch gefesselt bin, so bin ich doch nichts im Vergleich mit einem von euch, die der Banden ledig sind. Ich weiß, daß ihr euch nicht aufbläht; denn ihr habt Jesus Christus in euch; ja mehr noch: wenn ich euch lobe, so weiß ich, daß ihr Scham empfindet, wie geschrieben steht: der Gerechte klagt sich selber an.

So seid nun bestrebt, fest zu werden in den Satzungen des<sup>13</sup> Herrn und der Apostel, auf daß ihr in allem, was ihr tut, gutes Gelingen habt an Fleisch und Geist, in Glauben und Liebe, in Sohn und Vater und im Geist, am Anfang und am Ende mit eurem ehrwürdigsten Bischof und dem würdig geflochtenen geistlichen Kranz eures Presbyteriums und den gottgemäßen Diakonen. Ordnet euch<sup>2</sup> dem Bischof und einander gegenseitig unter, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleisch und die Apostel dem Christus, dem Vater und dem Geist, auf daß Einigung zustandekomme, fleischliche wie auch geistliche.

Da ich weiß, daß ihr von Gott erfüllt seid, habe ich euch<sup>14</sup> (nur ganz) kurz zugeredet. Gedenket meiner in euren Gebeten, auf daß ich zu Gott gelange, und der Kirche in Syrien — ihr Glied zu heißen, bin ich nicht wert; bedarf ich doch eures in Gott geeinten Gebetes und eurer Liebe —, damit die Kirche in Syrien gewürdigt werde, durch euere Kirche erquickenden Tau zu empfangen.

13 22 31 121 212. Das Zitat stammt aus Prov 18<sup>17</sup> nach LXX. **XIII** 1 δόγματα sind hier nicht Glaubenssätze, sondern Vorschriften oder Befehle, die das praktische Leben regeln. Gebote der weltlichen Obrigkeit, der Gemeindeleitung oder anderer Autoritäten, wie etwa des mosaischen Gesetzes, heißen so; vgl. Lc 21 Act 17 164 (δόγμ. der Apostel) Col 214 (s. das Handbuch z. St.) Eph 215 III Macc 13 Josephus, Ant. XV 53 Philo, Leg. alleg. I 55 S. 54. Ign. meint damit das Gleiche, was er sonst ἐντολαὶ Ἰησ. Χρ. (Eph. 92), νόμος Ἰ. Χρ., andererseits τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων (Trall. 71) nennt. πάντα — κατευ. ist Nachklang von Ps 13. Die Ersetzung des κατευοδωθήτε G durch κατευοδωθῆμι bei Zn ist überflüssig. Ueber σάρξ und πνεῦμα s. zu Eph. 103, über πίστις und ἀγάπη s. zu Eph. 11; beide Begriffspaare zusammengeordnet auch Magn. 12. Die Reihenfolge Sohn, Vater, Geist wie II Cor 1313. Die Wiederholung des ἐν vor πνεύματι hat wohl keine sachliche Bedeutung, als gehörten die beiden ersten Glieder enger zusammen. Denn 132, wo die gleiche Reihenfolge wiederkehrt, wird die Verbindung durch zweimaliges καὶ hergestellt. Ueber die Komposita mit ἄξιος s. S. 194. ἀξιόπλοκος ist Hapaxlegomenon (vgl. dazu das πλέκειν στέφανον Mt 27 29). 2 Zu der, von Ign. nur hier erhobenen, Forderung, die Christen sollten sich gegenseitig unterordnen, vgl. paul. Eph 521 I Clemens 381 Polyc. ad Phil. 102. Statt ὁ Χριστός bei Zn hat G, was abzulehnen kein Grund vorliegt, Ἰησοῦς Χριστός. Ueber das κατὰ σάρκα s. oben S. 194. **XIV** Der einleitende Satz dieses Kapitels erinnert an paul. Rm 1514. 15. Die Redensart θεοῦ γάμειν ist mir anderweitig in der Gräzität nicht begegnet. Doch ist die Sache vorhanden und von großer Bedeutung, die Vorstellung nämlich, daß die Gottheit in den Menschen einziehen und ihn er-

- 15 Von Smyrna aus, woher ich euch auch schreibe, lassen euch die Epheser grüßen, die — ganz wie ihr — zur Ehre Gottes anwesend sind; sie haben mir in allen Dingen Erholung verschafft, und Polykarp, der Bischof der Smyrnäer mit ihnen. Aber auch die übrigen Kirchen lassen euch grüßen in der Ehre Jesu Christi. Lebet wohl in göttlicher Eintracht im Besitz des unerschütterlichen Geistes, der da ist Jesus Christus.

füllen kann; s. darüber E. Rohde, *Psyche*<sup>3</sup> 1903 II S. 20 f. und Handbuch z. Hebr 11. Exk. zu Rm<sup>2</sup> 811. Auch formell kommt dem θεοῦ γέμ. sehr nahe das „*plena deo*“ Vergils (bei Seneca Rhetor, Suasoriae III 5 H. J. Müller), das auf die Sibylle geht (E. Norden, *Hermes* XXVIII 1893 S. 506 ff.), ferner — als Beispiel von Vergil abhängiger Lateiner — Lucanus IX 564: *ille deo plenus*, endlich im Griechischen genau entsprechend Pollux I 15: οὗτος δὲ καὶ ἐν-θουσιῶν καὶ κεκινημένος ἐκ θεοῦ καὶ ἀναβεβακχυσμένος καὶ πλήρης θεοῦ. Ueber ἐπιτυχάνειν θεοῦ s. zu Eph. 122. Ueber das, von Selbstdemütigung überfließende, Verlangen nach Fürbitte für die syrische Kirche s. zu Eph. 212. Die bildliche Verwendung des Taus schon Deut 322 Prov 199. **XV** Ἐφέσιοι, d. h. die Glieder der ephesischen Gemeinde, die in Smyrna als Abordnung ihrer Kirche mit dem Ign. zusammengetroffen sind; s. zu Eph. 1 u. 2, besonders oben S. 199 f. Neben den Ephesern werden die Kirchen, die sich wie sie in Gestalt von Gesandtschaften bei Ign. eingestellt haben, mit der von Smyrna, wo das Zusammentreffen stattfand, durch αἰ λουπαὶ ἐκκλησίαι zusammengefaßt. Die Gemeinde von Tralles hat jedenfalls dazu gehört (Trall. 11). Ueber ἐν ὁμον. θ. s. zu 61, über ἀδιάκριτος zu Eph. 32.

## Ignatius an die Trallianer

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Die Beschreibung, die Bischof Polybius von Tralles in Smyrna dem Ign. von seiner Kirche gemacht hat, erregt dessen lautes Wohlgefallen 1. Doch sieht er sich veranlaßt, seine Leser noch weiter zu bestärken in ihrer Unterordnung unter die kirchlichen Beamten, vor allem unter ihren Bischof, dem er das glänzendste Zeugnis ausstellt 2. 3. Er selbst, Ign., muß sich vor der Aufgeblasenheit hüten. Ob er gleich manches ist und weiß, so fehlt ihm doch noch viel; und die Christen von Tralles haben gleichfalls ihre Mängel 4. 5. Sie sollen sich vor der Irrlehre hüten und werden es am sichersten tun, wenn sie sich eng zur Kirche und ihren Organen halten 6. 7. Allerlei christliche Tugenden sind zu pflegen 8, besonders aber die zurückzuweisen, die ohne das korrekte Bekenntnis zur wahrhaftigen Erscheinung Jesu Christi kommen 9. An einen Widerspruch gegen die, welche das



Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, an die von Gott, dem Vater Jesu Christi, geliebte, heilige Kirche zu Tralles in Asien, die ausgewählte und gottwürdige, die Frieden hat in Fleisch und Geist durch das Leiden Jesu Christi, unserer Hoffnung durch die Auferstehung zu ihm hin; sie (die Kirche) begrüße ich aus vollem Herzen, in apostolischer Weise und wünsche ihr alles Gute.

Daß ihr tadellose und in Ausdauer unerschütterliche Gesinnung besitzt, nicht zu (vorübergehendem) Gebrauch, sondern von Natur, habe ich erfahren, da es mir Polybius, euer Bischof, berichtete, der nach dem Willen Gottes und Jesu Christi in Smyrna erschien — und auf diese Weise teilte er meine, des Gefesselten in Jesus Christus, Freude —, so daß ich euere ganze Gemeinde in ihm schauen konnte.

Leben Jesu in Schein auflösen wollen, vom Standpunkt des Blutzeugen aus 10 schließt sich eine erneute dringende Warnung vor den todbringenden Früchten der Häresie 11. Abschließende Grüße und Mahnungen, Ersuchen um Fürbitte für sich und die Kirche Syriens 12. 13.

Die Ueberschrift *Τραλλιανοῖς Ἰγν.* entspricht im wesentlichen G, nur daß diese Handschrift das erstere Wort (wie gleich darauf das *Τράλλεσιν*) mit einem *λ* schreibt. Kommt die Form mit einem *λ* auch gelegentlich vor, so ist die mit verdoppeltem *λ* doch die bei weitem häufigere und als die eigentliche Bezeichnung für den Bewohner des kleinasiatischen Tralles anzusehen. Vgl. Stephan. Byz. und z. B. Kern, Inschriften von Magnesia im Register S. 204 b. Dittenberger, Or. inscr. 498. Mart. Polyc. 21. Zu *ἡγαπημένῃ θεῷ* vgl. Radermacher, Gramm. 105: der Dativ kann beim Passivum dazu dienen, die wirkende Person zu bezeichnen; s. auch Luc 23 15 *οὐδὲν ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ*. Der Name der Stadt Tralles zeigt im Griechischen meistens die Pluralform *Τράλλεις* (z. B. Dittenberger, Or. inscr. 441 162 Xenoph. Anab. I 48), wenn auch der Singular *Τράλλης* nicht unmöglich ist (z. B. Orac. Sib. III 459 V 289). Die Näherbestimmung *τῆς Ἀσίας* ist hier fast ebenso entbehrlich wie bei Ephesus (s. zu Eph. inscr.), daher auch von *g* fortgelassen. Statt *πνεύματι*, was Zn, Lgft, Fk, Krg auf Grund von *g* annehmen, haben GLAK *αἵματι*, was Petermann, Hgf nur durch Zuffügung eines auch bei L sich findenden *καί* retten können. Doch ist das *et* des Lateiners sichtlich ein Versuch mit dem unhaltbaren überkommenen Text fertig zu werden. AK helfen sich durch Fortlassung des *τῷ πάθει* aus der gleichen Not. Ueber die beliebte Verbindung von Fleisch und Geist und ihre Bedeutung s. zu Eph. 10 s. Zum Leiden Christi und seinen Wirkungen vgl. Eph. inscr. *ἐν τῇ εἰς αὐ. ἀν.* gibt an, wodurch Christus zu unserer Hoffnung geworden ist. Eine Art Kommentar dazu liefert 21. *πλήρωμα* steht hier, anders als an der einzigen Stelle, an der es Ign. sonst noch gebraucht (Eph. inscr.), absolut und wird wohl am besten von der Fülle christlicher Gesinnung, die Ign. in seine Begrüßung hineinlegt, verstanden. Durch das *ἐν ἀποστ. χαρ.* fordert der Kirchenvater für sich nicht apostolische Autorität, was durch 3 s Rom. 4 s ausgeschlossen ist, sondern er verweist auf die Art, wie die Apostel in ihren Briefen die Gemeinden begrüßt haben. **II 1** Ueber *ἀδιάκριτος* s. zu Eph. 32. Der Gegensatz von *κατὰ χρεῖσιν* („zu vorübergehender Benutzung“ empfangen; über *κατὰ* in diesem Sinne s. Hdb. zu Joh 2 s) und *κατὰ φύσιν* („von Natur“ besitzen; zur Gegenüberstellung beider Substantive vgl. Plutarch, adv. Coloten 15 S. 1115. 1116) gemahnt an gnostische Gedankengänge, in denen der Zustand des Psychikers im Gegensatz zum Pneumatiker beschrieben wird.

- 2 Da ich nun euere gottgemäße Zuneigung durch ihn willkommen heißen durfte, erhob ich die Stimme zum Lobpreis, da ich euch auf Grund der empfangenen Mitteilungen als Nachahmer Gottes erfand.
- 2 Denn wenn ihr euch dem Bischof unterordnet wie Jesu Christo, scheint ihr mir nicht nach Art der Menschen zu leben, sondern nach der Jesu Christi, der um unseretwillen gestorben ist, auf daß ihr im Glauben an seinen Tod dem Sterben entrinnet. Darum ist es nötig, daß ihr, wie ihr (ja schon) verfährt, ohne den Bischof nichts tut. Ordnet euch vielmehr auch dem Presbyterium unter, wie den Aposteln Jesu Christi, unserer Hoffnung, in dem wir lebend werden erfunden werden. Es müssen aber auch die, welche die Diakonen der Geheimnisse Jesu Christi sind, auf alle Weise allen gefallen. Denn nicht für Speisen und Getränke sind sie Diakonen, sondern der Kirche Gottes Diener. Darum müssen sie sich vor den Anschuldigungen wie vor Feuer hüten.
- 3 Ganz ebenso sollen alle den Diakonen Ehrfurcht erzeigen wie Jesu Christo, wie auch dem Bischof als einem Abbild des Vaters und den Presbytern als einer Ratsversammlung Gottes und als Bund der Apostel. Abgesondert von diesen verdient nichts den Namen Kirche.
- 2 Bezüglich dieser Dinge habe ich die Ueberzeugung, daß ihr ebenso

Irenaeus I 62: φύσει πνευματικοί 64 ἡμᾶς (die Kirchenchristen) ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι (die Gnostiker). καθὼς wird hier gebraucht wie Act 7 17. Wiederum ist die Situation die gleiche, die schon Eph. und Magn. vorausgesetzt war (s. zu Magn. 2), nur daß die Gemeinde von Tralles lediglich durch ihren Bischof vertreten zu sein scheint. 2 Zu εὐνοίαν fügen gK sinngemäß ein ὁμῶν. δοξάζειν steht absolut, wie Pol. 11 ὑπερδοξάζειν. Das δοξάζειν richtet sich bei Ign. bald auf Gott oder Christus (Eph. 22 Philad. 101 Smyrn. 11), bald auch wieder auf Menschen und ihre Eigenschaften (Philad. 101 Pol. 72 81), so daß eine völlig sichere Ergänzung in unserem Fall nicht möglich ist. Wahrscheinlich aber gehört im Sinne des Ign. zu ἐδόξ. ein τὸν θεόν. Ueber μνητῆς θεοῦ s. zu Eph. 11. III 2 Ueber ὅσπερ ποιεῖτε s. zu Eph. 41, über Bischof, Presbyterium und Diakonen den Exkurs zu Eph. 2. Wie in der inscr. unseres Briefes, so wird auch jetzt wieder die Bezeichnung Jesu Christi als „unsere Hoffnung“ durch einen Zusatz erläutert. ■ Während Bischof und Presbyter aufgetreten waren, um den Lesern als Respektspersonen in Erinnerung gebracht zu werden, ist bei den Diakonen zunächst die Rede von ihren Pflichten. Erst 31 erscheinen auch sie als Autoritäten, um in dieser Eigenschaft freilich sofort wieder Bischof und Presbyter neben sich zu sehen. Zu den „Diakonen der Geheimnisse Jesu Christi“ vgl. Eph. 122 und I Cor 41. Die Erhebung der geistlichen Funktion über den Tischdienst wie Act 62. III 1 Wie die Diakonen allen zu Dienst sein sollen, so müssen ὁμοίως alle den Diakonen Achtung bezeigen. Statt ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς, das Zn, Fk, Lgft, Krg auf Grund von gSA annehmen und auch K vertritt, bezeugt G das unmögliche ὄντα υἱὸν τοῦ πατρὸς, L ein *ut Iesum Christum existentem filium patris*, dem sich Hgf anschließt. Ueber den Vergleich der Presbyter mit den Aposteln s. zu Magn. 61. 2 Ueber ἐξεμπλάριον s. zu Eph. 21. Zu dem Singular des Reflexivpronomens (für den Plural ist diese grammatische Erscheinung ganz gewöhnlich) μεθ' ἑαυ-

steht. Habe ich doch das verkörpernde Abbild eurer Liebe empfangen und habe es bei mir in der Person eures Bischofs, dessen Haltung selbst eine großartige Belehrung ist, wie seine Sanftmut Stärke: ihm, meine ich, bezeigen auch die Gottlosen Ehrfurcht. Aus Liebe zu euch erspare ich es mir, obwohl ich hierüber noch kräftiger schreiben könnte. Ich habe mich nicht so hoch eingeschätzt, daß ich, der ich ein Verurteilter bin, euch wie ein Apostel befehlen dürfte.

Viele Gottgedanken habe ich. Jedoch ich nehme mir selbst das Maß, auf daß ich nicht durch Rühmen verloren gehe. Denn jetzt muß ich mich noch mehr als sonst hüten und darf mich nicht zu denen halten, die mich aufgeblasen machen. Denn, was sie mir sagen,

τοῦ = μετ' ἐμαυτοῦ vgl. Smyrn. 42 Epist. Arist. 215 ὅπως ἑαυτῷ συνιστορῆς = damit du dir bewußt bist, auch Joh 18 34 (nach Nestles Text) Rm 13 9 (bei Nestle als Var.) und s. Moulton, Einleitung S. 138. Ueber κατάστημα s. Handbuch zu Tit 23. Die Belehrung der Tat wie Eph. 101 I Petr 31 (s. Handbuch z. St.). Zu dem Paradoxon, daß Sanftmut Stärke sei, vgl. II Cor 12 10. ἄθεοι: ist häufig = Heiden (paul. Eph 2 12. Ps.-Clemens, Hom. XV 4. Martyr. Polyc. 92. Clemens Alex., Paed. III 11 80). Es an unserer Stelle aber einfach so zu übersetzen, hindert die Beobachtung, daß 10 die Häretiker so heißen. 3 Der Text von G (ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτὸν πότερον δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο φήθην κ. τ. λ.) und L (*diligentes quod non parco ipsum aliqualem potens scribere pro illo, in hoc existimer ut etc.*) ist offensichtlich verdorben. Lgtft entfernt sich bei der Herstellung eines wenigstens erträglichen Wortlautes weiter von der Textüberlieferung, als Zn (Fk, Krg folgen ihm), der sich auf A und auch g stützt. Im wesentlichen stimmt auch K zu. So wie Zn druckt, mag Ign. etwa geschrieben haben. Bedenklich bleibt immerhin die Wiedergabe des εἰς τοῦτο φήθην sowie die Tatsache, daß die beiden Hälften der Aussage die Zurückhaltung des Ign. ganz verschieden begründen. Zu φείδομαι vgl. II Cor 12 6 und das Hdb. dazu. Ueber s<sup>b</sup> s. zu Eph. 31 und 121. Ueber den Indikativ διατάσσομαι nach ἵνα s. zu Eph. 42. **IV 1** Vgl. II Cor 10 13 ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα und im Zusammenhang 12 das Wort μετρεῖν. Auch das φυσιοῦν (noch Magn. 12 Trall. 71 Pol. 43) kommt oft bei Paulus vor. λέγοντές μοι (GLK) verwandelt g in με ἐπαινοῦντες, während S ein „derartiges“ hinzufügt. Beides ist Erleichterung. Das absolute Partizipium gewinnt aus dem Zusammenhang sein Objekt. Was die Betreffenden sagen, reizt die Eigenliebe des Ign. und droht ihn aufgeblasen zu machen. Das Nächstliegende ist, daß es auf seinen Leidensweg nach Rom Bezug hat (νῦν) und ihn in seiner Eigenschaft als Märtyrer preist. Die Haltung des Ign. braucht nicht eine Ablehnung speziell des Titels μάρτυς zu bedeuten (vgl. den Brief der Gemeinden von Vienne u. Lugd. bei Euseb., H. e. V 22. 3: οὐτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκίρουν οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τοῦτω τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ' ὅτε τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσαν πικρῶς. ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι κ. τ. λ.). Sie richtet sich wohl gegen Uberschwänglichkeiten, wie sie aus der einzigartigen Hochschätzung, die die Christenheit von Anfang an ihren Blutzeugen entgegengebracht hat (Act 7 55. 56 Apoc 7 9—17 27. 10 f. 17. 26 f. 35. 12. 21 I Clemens 61. Hermas, Sim. VIII 1 18 21 36. Martyrium Polyc., spez. 21: μακάρια μὲν οὖν καὶ γενναῖα τὰ μαρτύρια πάντα τὰ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γεγονότα), geflossen sind.



2 trifft mich wie Peitschenhieb. Denn ich möchte wohl leiden, aber ich weiß nicht, ob ich würdig bin. Denn der leidenschaftliche Eifer ist zwar vielen verborgen, um so mehr aber setzt er mir zu. Darum brauche ich Gelassenheit, an der der Fürst dieser Weltzeit zerschellt.

Könnte ich etwa nicht über die himmlischen Dinge schreiben? Ich besorge vielmehr, euch als Unmündigen Schaden zuzufügen. Und ihr müßt mir (meine Zurückhaltung) verzeihen; da ihr es nicht in 2 euch aufzunehmen vermögt, würdet ihr daran ersticken. Und auch ich bin, ob ich gleich gebunden bin und die himmlischen Dinge, die Rangordnungen der Engel wie die Vereinigungen der Herrschgewalten, Sichtbares wie Unsichtbares wohl begreifen kann, darum doch noch kein Jünger. Vieles nämlich fehlt uns, auf daß wir Gott nicht verfehlen.

2 Auch τὸ ζῆλος bedarf nach der Meinung mancher (Lgft, Krg) einer Ergänzung. Es handle sich um den Neid Satans. Für diese Deutung könnte sprechen, daß der Teufel tatsächlich gleich darauf als Feind genannt wird. Ferner ist an der einzigen Stelle, an der bei Ign. das ζῆλος wiederkehrt, Rom. 5 3, von einem ζηλοῦν sichtbarer und unsichtbarer Mächte die Rede, wodurch der Märtyrertod des Ign. hintertrieben werden soll. Endlich hat g es so verstanden und zu ζῆλος ein τοῦ ἐχθροῦ gefügt. Doch läßt sich ein vollkommen ausreichendes Verständnis auch ohne derartigen Zusatz gewinnen. τὸ ζῆλος ist der lodernde Eifer, die verzehrende Sucht, die den Ign. beherrscht und die, vor allem unter Einfluß von außen her, leicht zu überheblicher Aufgeblasenheit führt. Dann leidet die Seele Schaden, der Mensch wird des Martyriums unwürdig, und der Teufel triumphiert. Deshalb braucht Ign. nichts nötiger als Gelassenheit. Ueber ἀρχων τοῦ αἰῶνος τούτου s. zu Eph. 171. V 1 Die Selbsterkenntnis, die sich von der Vollkommenheit weit entfernt, dagegen von sittlichen Schwächen und ihren Folgen bedroht fühlt, hindert Ign. nicht, auf anderem Gebiet einen Abstand zwischen sich und seinen Lesern zu bemerken und freimütig davon zu reden: in der christlichen Gnosis weiß er sich ihnen weit überlegen. Was Ign. unter τὰ ἐπουράνια (vgl. Joh 3 12 u. Hdb. z. St.) versteht, deutet 2 an. Es sind Dinge, die dem Verständnis des gewöhnlichen Menschen wie des noch nicht gereiften Christen entzogen sind und sich nur der Einsicht dessen erschließen, der mit dem Charisma der Erkenntnis begabt ist. Auch Paulus hat zu den νήπιοι anders gesprochen als zu den reifen Christen: I Cor 3 1. 2. Ob man aus der gegebenen Charakteristik auf relativ späte Gründung der Gemeinde von Tralles zu schließen hat? Jedenfalls kommt diese im NT nicht vor, weder unter den direkten und indirekten Schöpfungen des Paulus, noch in dem Zirkel der Apokalypse. Ueber συγγνωμόεω als spätere Form für συγγινώσκω s. Lobeck, Phrynichus S. 382. στραγγαλῶ auch Tob 2 3. Gewiß schwebt das paulinische Bild von den kleinen Kindern, die nur Milch, aber keine feste Nahrung vertragen, vor. ■ Die Ueberlegenheit des Ign. über seine Leser gibt ihm freilich noch nicht den Rang eines Jüngers; s. darüber zu Eph. 1 2. Zu νοεῖν τὰ ἐπουράνια vgl. Joh 3 31 und s. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916 S. 80. Die Vorstellung von der abgestuften Geisterhierarchie teilt das Christentum von Urbeginn an mit den Juden. ἀρχοντικός ist das von ἀρχων gebildete Adjektivum. Die Vereinigungen der ἀρχοντες sind nach dem Zusammenhang und Smyrn. 6 1 Scharen von überirdischen Wesen. Pls redet in gleicher Bedeutung von ἀρχαί; s. Hdb. zu

So ermahne ich euch nun, nicht ich, vielmehr die Liebe Jesu Christi, nur christliche Kost zu gebrauchen, fremdartigen Gewächses aber euch zu enthalten — ich meine die Sekte. Sie mengen sich Jesum Christum bei in falscher Vertrauenswürdigkeit, wie jemand, der tödliches Gift mit Honigwein zusammen verabreicht, was der Unkundige gerne nimmt, um in schlimmer Lust zu sterben.

Col 116 und überhaupt diese Stelle mit den verschiedenen Engelklassen, worunter ἀρχαί, und dem τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (zu letzterem vgl. auch Pol. 22). ἀρχοντες als Engelwesen bei Justin, Dial. 36 S. 255b: οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχοντες ἀνοίξαι τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν. Vgl. auch den ἀρχὼν τοῦ αἰῶνος τούτου (zu Eph. 171) und I Cor 26—8. Das Wortspiel λείπειν — λείπεσθαι (ein ähnliches Smyrn. 51) ist oben nachzubilden versucht worden. Zur Konstruktion vgl. Hermas Vis. III 19: σοὶ δὲ πολλὰ λείπει ἵνα κ. τ. λ. Das „Gott verfehlen“ ist der vollendete Gegensatz zu dem von Ign. so brünstig ersehnten „zu Gott gelangen“ (vgl. zu Eph. 122). **VI 1** Die Mahnung soll dazu dienen (οὖν), zu verhindern, daß die Leser Gott verfehlen. Die Richtigstellung mit οὐκ ἐγὼ wie I Cor 710. Die von GK bezeugten Infinitive χρῆσθαι und ἀπέχεσθαι (Petermann, Zn, Hgf) werden von Lgft, Fk, Krg auf Grund von LS (auf A berufen sie sich mit geringerem Recht) in die Imperative χρῆσθε und ἀπέχεσθε verwandelt. Die Entscheidung trägt wenig aus. Beide Konstruktionen sind für Ign. durch andere Stellen (Philad. 82 Pol. 12 Trall. 122) gesichert. Die ἀλλοτρία βότάνη ist nicht Bild der falschen Lehre. Denn αἵρεσις bedeutet für Ign. nicht Ketzerei, sondern Sekte (s. Eph. 62). Und die βότάνη soll sonst (s. zu Eph. 103) den Häretiker selbst als Teufelspflanze, die nicht in des Vaters Garten gehört, bezeichnen. Die Meidung seines Umgangs wird als Enthaltung von einer schädlichen Speise dargestellt. Ähnlich fordert Jesus im Aegypterevangelium die Ablehnung der Ehe mit den Worten: πᾶσαν φάγε βότάνην. τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσιν μὴ φάγῃς (bei Clemens Alex., Strom. III 966). **■** οἱ knüpft dem Sinne nach richtig (ähnlich 121) an die verschiedenen Einheiten an, aus denen sich die Sekte zusammensetzt. Der Text ist hier wieder in starker Unordnung; und bei der Unmöglichkeit, ihn mit Sicherheit wiederherzustellen, folge ich einfach dem Wortlaut Zns, dem auch Fk, Krg beipflichten. Die Elemente der Fortsetzung der, nicht gerade gelungenen, Bildrede sind wesentlich der ärztlichen Sprache entlehnt (s. zu Eph. 202 Pol. 21). παρεμπλέκειν (über παρεμπλοκή und die häufigeren Worte παραπλέκειν, παραπλοκή s. Lgft z. St.) bei dem Arzt Diphilus (Athenaeus II 49 S. 57 c): οἱ στρόβιλοι θώρακος καθαρτικοὶ διὰ τὸ ἔχειν παρεμπεπλεγμένον τὸ ῥητινῶδες. καταξιοπιστεύεσθαι findet sich nur noch Polybius XII 171. Dagegen ist θανάσιμον φάρμακον ein weit verbreiteter medizinischer Ausdruck: Plutarch, Quomodo adul. ab amico internosc. 2 p. 49 e; Quaest. conviv. VI 51 p. 691 b. Philo, de plant. 147 p. 351. Ps.-Clemens, Hom. X 12 und sonst öfters. Das ὥσπερ διδόντες wird im Deutschen am besten singularisch wiedergegeben. Ueber οἰνόμελι verbreitet sich eingehend der Arzt Dioscurides, de materia medica V 8 Wellmann; vgl. auch Polybius XII 27. Plutarch, Reg. et imperat. apophth. (Scipio der Aeltere 7) p. 196 e; Quaest. conviv. VIII 3 S. 733 e. Das zum Vergleich herangezogene Verfahren entspricht freilich der Wirklichkeit nicht genau. Der Arzt gibt kein Gift ein, sondern sucht den schlechten Geschmack nützlicher Mittel durch Beigaben zu paralysieren; vgl. Plutarch, de liberis educandis 18 p. 13 d. Julianus Caesar, Convivium p. 314 b. c: οὐκ οἶσθα, ὦ Πρόβε, ὅτι τὰ πικρὰ

- 7 Darum hütet euch vor den so Gearieteten. Das aber wird geschehen, wenn ihr euch nicht aufbläht und unauflöslich verbunden seid mit dem Gott Jesus Christus, dem Bischof und den Vorschriften  
 2 der Apostel. Wer sich innerhalb des Altarraums befindet, ist rein; das bedeutet, wer ohne Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas tut, der ist nicht rein im Gewissen.
- 8 Nicht als ob ich erfahren hätte, daß (es) so etwas bei euch (gibt), vielmehr treffe ich' für euch, die ihr mir lieb seid, Vorsorge, da ich die Nachstellungen des Teufels voraussehe. So nehmt nun die Sanftmut an und laßt euch neu schaffen durch Glauben, der des  
 2 Herrn Fleisch ist, und durch Liebe, die Jesu Christi Blut ist. Keiner von euch habe (etwas) wider den Nächsten. Liefert den Heiden keinen

φάρμακα μὴ γύντες οἱ ἱατροὶ τῇ μελικράτῃ προσφέρουσι; Trotzdem versteht sich ohne weiteres, was Ign. meint. Das tertium comparationis ist die Verdeckung des wahren Charakters. Uebrigens sind ganz dieselben oder sehr ähnliche Bilder auch von anderen altchristlichen Schriftstellern gern verwendet worden, teils zum gleichen Zweck wie von Ign., teils in einem abweichenden Sinn: Theophilus, ad Autol. II 12. Lactantius, Div. inst. V 1 14. Ps.-Tertullian, Carm. adv. Marc. I 85. 86. Clemens Alex., Strom. I 1 16. Origenes, Hom. 20 in Jerem. S. 180 f. Klostermann. S. auch die Charakteristik der Irrlehrer bei Irenaeus I 27 4: *Christi quidem Iesu nomen tanquam irritamentum proferentes, Simonis autem impietatem varie introducentes mortificant multos, per nomen bonum sententiam suam male disperdentes et per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiae serpentis venenum porrigentes eis*. Zum Schluß des Abschnitts vgl. Ps.-Clemens, Hom. X 12: οὐ γάρ, εἰ τις προσλάβῃ θανάσιμου φαρμάκου ἄγνοῶν, οὐκ ἀποθνήσκει. Zum Ganzen vgl. Philad. 22. **VIII 1** Das, in A fehlende, θεοῦ gehört wohl zu Ἰησοῦ Χρ. (s. den Exkurs zu Eph. inscr. u. vgl. besonders Smyrn. 101), wenn das auch angesichts von 12 2 (εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰ. Χρ. καὶ τῶν ἀπ.) nicht mit absoluter Sicherheit behauptet werden kann. Zu 2 vgl. die Erklärung von Eph. 5 2. Lgft, Fk, Hgf, Krg lassen im Anschluß an L auf ὁ ἐντὺς θ. — ἐστὶν erst die Kehrseite folgen: ὁ δὲ ἐκτὸς θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθαρὸς ἐστίν. Bei Zn fehlt das nach GA. gK nehmen eine Mittelstellung ein, die als Urlesart nicht in Frage kommt. Eine Entscheidung ist kaum möglich. Man kann ebenso leicht an einen Fortfall durch Homoioteleuton denken, als an einen durch den Zusammenhang, wie es schien, geforderten späteren Zusatz. GL bezeugen den Singular διακόνου (gegenüber διακόνων bei gK). Als das Schwierigere muß er gewiß für ursprünglich gelten. Natürlich ist er ein Singular der Kategorie und gestattet nicht die Folgerung, daß die Kirche von Tralles nur einen Diakonen besessen hätte (s. auch zu Magn. 61). Ueber das „reine Gewissen“ im liturgischen Sprachgebrauch der alten Zeit s. v. d. Goltz 96. **VIII 1** Zum Eingang vgl. Magn. 11. ἐνέδραι des Teufels wie Philad. 6 2. παυπάθεια, in der Bibel nur I Tim 6 11 SA, doch auch Philo, de Abrah. 213 p. 31, wird von Hesych mit ἡσυχία und παύτης erklärt. Die grundlegende Wichtigkeit, die Glaube und Liebe für den Christen besitzen (s. zu Eph. 1 1), begeistert den Ign. zu der kühnen Identifikation des Glaubens mit dem Fleisch, der Liebe mit dem Blute Christi. Die Erwähnung der Liebe leitet zu dem Verbot 2 hinüber. ἔχειν κατὰ τινος ohne Objektsakkusativ (Mt 5 23 Mc 11 25) oder an-



Stoff, damit nicht um einiger weniger Unverständiger willen die göttliche Gemeinde gelästert werde. Denn wehe dem, durch den aus Torheit mein Name vor irgendwem gelästert wird.

So seid nun taub, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, 9 den aus Davids Geschlecht, den aus Maria (Stammenden), der wahrhaftig geboren wurde, aß und trank, wahrhaftig verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaftig gekreuzigt wurde und starb, während die himmlischen und irdischen und unterirdischen Mächte zuschauten, der auch wahrhaftig von den Toten auferstand, indem ihn sein Vater 2 erweckte, nach dessen Bild auch uns, die an ihn Gläubigen, ebenso erwecken wird sein Vater in Christus Jesus, ohne den wir das wahrhaftige Leben nicht haben.

schließenden  $\delta\tau$ -Satz (Apoc 24. 20) oder beides zusammen (Apoc 214) auch Hermas, Mand. II 2 Sim. IX 23 2; ähnlich  $\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\upsilon\alpha$  II Cor 5 12. Zu  $\mu\eta\ \alpha\phi\omicron\rho\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma$  κ. τ. λ. vgl. formell II Cor 5 12 I Tim 5 14 III Macc 3 2 und sachlich I Tim 6 1 Tit 2 5 I Clemens 1 1 47 7. Ob man mit GL  $\epsilon\upsilon\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$  oder mit den Sacra parallela (K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra par. 1899 S. 22)  $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$  lesen will, bleibt sich insofern gleich, als  $\epsilon\upsilon\ \theta$ . zu jenen präpositionellen Ausdrücken gehört, die wir im Deutschen am besten durch ein Adjektivum ersetzen. Mit den letzten Worten ist ohne Zweifel ein Zitat beabsichtigt aus einem heiligen Buch, in dem Gott selbst redend eingeführt war. Von uns bekannten Schriftstellen kommt nur in Frage Js 52 5  $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\iota'\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon\ \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\theta\eta\upsilon\sigma\iota\upsilon$ , ein Spruch, den schon Paulus verwertet hat (Rm 2 24). Doch weicht Ign. erheblich von LXX ab, ohne sich deshalb dem Urtext zu nähern. Zur Erklärung dafür genügt der Hinweis auf die Gleichgültigkeit der alten Christen gegenüber einem genauen Wortlaut sowie auf die Mangelhaftigkeit ihrer literarischen Hilfsmittel vielleicht nicht. Zwar, wenn sich zwei charakteristische Differenzen ( $\omicron\upsilon\acute{\alpha}\iota$  und  $\delta\iota'\ \omicron\upsilon$ ) bei Polyc. ad Phil. 10 3 und in den Const. apost. I 10 III 5 (das „wehe“ auch schon in der syrischen Didaskalia 3 S. 12 20 Flemming) wiederfinden, so kann man das mit der ohnehin feststehenden Abhängigkeit jener Schriften von Ign. erklären. Hat man aber II Clemens 13 2 mit dem Syrer zu lesen:  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon\ \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\theta\eta\upsilon\sigma\iota\upsilon$ ,  $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\upsilon\ \omicron\upsilon\acute{\alpha}\iota\ \delta\iota'\ \delta\upsilon\upsilon\ \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$ , so muß man doch wohl entweder annehmen, daß Js 52 5 in zwei verschiedenen Gestalten umlief, oder gar schließen, daß die, dem Ign. und II Clemens gemeinsame,  $\omicron\upsilon\acute{\alpha}\iota$ -Form des Zitates gar nicht auf Js 52 5 zurückgeht, sondern irgendwo sonst innerhalb heiliger Literatur (s. Hdb. zu I Cor 2 9) ihre Stelle hatte. **IX** 1 Zu  $\kappa\omega\phi\acute{\omega}\delta\eta\tau\epsilon$  vgl. Eph. 9 1. Ueber den Stil des Bekenntnisses vgl. Norden, Agnostos Theos 1913 S. 265 f. Ueber Jesus als Abkömmling Davids und der Maria s. zu Eph. 18 2, über Pontius Pilatus zu Magn. 11. Ueber die Trias: himmlisch, irdisch, unterirdisch s. Hdb. zu Phil. 2 10. Die Geisterwelt als Zeuge der Passion auch in der dem Aristides zugeschriebenen Homilie (Theolog. Quartalschrift 1880 S. 117): „... *die Scharen der Himmlischen erschreckt, und zugleich auch erbebt erschüttert die natürliche Wesenheit der Ueberirdischen wie der Unterirdischen*“ und vgl. I Cor 4 9. **2**  $\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \delta\omicron\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$  bei Zn ist die, von Krg als vergleichsweise beste anerkannte, Herstellung eines Textes, der unter der Unsicherheit gelitten zu haben scheint, ob das Relativum an

- 10 Wenn (es sich) aber (so verhält), wie gewisse Leute, die gottlos, das heißt ungläubig, sind, mit den Worten ausdrücken, er habe zum Schein gelitten, während sie doch selbst nur zum Schein existieren, wofür trage ich dann Ketten? Und wofür ersehne ich dann den Tierkampf? Dann sterbe ich ja für nichts und wieder nichts. Sonach also bringe ich Lügen vor gegen den Herrn.

den Vater oder den Sohn anknüpfe. Lgft übernimmt den, sicherlich verdorbenen, Wortlaut von G: κατὰ τὸ ὁμοίωμα ὃς καὶ ἡμᾶς, während Fk daraus durch Umstellung ein L entsprechendes ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς, Hgf durch Aenderung des ὃς ein κατὰ τ. ὁμ. ὡς καὶ ἡμᾶς gewinnen. SAK lassen den ihnen zu Grunde liegenden Text nicht deutlich erkennen. Zu ὁμοίωμα vgl. paul. Rm 65, zur Auferweckung von Christus und Gläubigen durch den Vater vgl. II Cor 414 I Thess 414 Rm 811 Polyc. ad Phil. 21. 2. Ueber τὸ ἀληθινὸν ζῆν s. zu Eph. 32. X Ueber ἀθεοί = „Heiden“ s. zu 32. ἄπιστοι sind noch umfassender alle, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen (Magn. 52 und schon I Cor 66 712—15 u. ö.). Indem Ign. die Ketzler so bezeichnet (vgl. auch Smyrn. 2. 53), stellt er sie den Nichtchristen gleich. Aehnlich Origenes, c. Cels. II 3: αἱρέσεων ἀθέων καὶ τοῦ Ἰησοῦ πάντῃ ἄλλοτρίων und Tertullian, de carne Christi 15. Statt τὸ δοκεῖν, das G hier und an den entsprechenden Stellen Smyrn. 2. 42 (zweimal) hat, lesen g und ein Zitat aus Smyrn. 4 bei Theodoret dial. I (IV p. 50 Schulze) τῷ δοκεῖν. Neuerdings ist zu ihnen noch B, der alte Zeuge für Smyrn. 4 (s. zu Smyrn. 33) getreten. τῷ δ. ist der Ausdruck für „scheinbar“, „zum Schein“, z. B. bei Philo, Legatio ad Gaium 259 p. 584, 333 p. 594. τὸ δ. ist im gleichen Sinn — und ihn muß es, wie auch aus Smyrn. 2. 42 klar hervorgeht, hier haben — kaum nachweisbar. So würde sich der Dativ leicht als „Verbesserung“ entsprechend dem herrschenden Sprachgebrauch verstehen. Auch bei Tertullian, de carne Chr. 1 wollen manche Herausgeber entgegen dem Zeugnis der Handschriften τῷ δ. für τὸ δ. einsetzen. Jedoch der auf Grund der Kodizes hergestellte Tertullian ist geeignet, das τὸ δ. auch im Ign. text zu stützen, um so mehr, als auch bei Philo, wenigstens an der erstgenannten Stelle τὸ δ. als handschriftliche Variante auftritt. Das αὐτοὶ ὄντ. τὸ δοκεῖν gewinnt seinen Inhalt aus 92: wer fern von Christus ist, besitzt kein wirkliches Leben. Vgl. auch Irenaeus IV 335: *iudicabit autem et eos qui putativum inducunt . . Putativum est igitur, et non veritas, omne apud eos.* Tertullian, adv. Valent. 27: *ita omnia in imagines urgent, plane et ipsi imaginarii Christiani.* Die Beweisführung des Ign. (vgl. auch Smyrn. 42) steht offenbar unter dem Einfluß von I Cor 1512 ff., vgl. besonders auch 32 und 15. Ueber den Tierkampf s. zu Eph. 12. ἀρα οὖν steht an Stelle des kaum möglichen ἀρα οὐ von GL und wird durch K gestützt. Tatsächlich haben, wie Irenaeus III 185 entrüstet mitteilt, Ketzler von der Ueberzeugung aus, daß der Erlöser nicht wirklich gelitten hätte, das Tun der Märtyrer, die durch ihren blutigen Tod Jesu echte Nachfolger zu werden glaubten, als nutzlos verworfen. S. auch Agrippa Kastor über Basilides (Euseb., H. e. IV 77). Ign. dagegen ist von dem oft (besonders klar I Petr 413) ausgesprochenen Gedanken beherrscht: wirkliches Leiden, wie Christus gelitten, bedeutet Teilnahme an seiner Herrlichkeit.

Nachdem wir nunmehr einen festen Punkt zur Bestimmung der IRRLEHRE gefunden, auch alle wesentlichen Züge der Ketzerei, wenigstens mit der Deutlichkeit, die des Ign. Darlegungen überhaupt zulassen, bereits da und dort kennen gelernt

haben, ist es an der Zeit, die häretische Erscheinung, deren Bekämpfung unserem Kirchenvater so sehr am Herzen liegt, im Zusammenhang zu betrachten. Trall. 10 (und ebenso Smyrn. 2) wird als Glaubenssatz der Ketzler angeführt, daß der Herr zum Schein gelitten hätte. Damit könnte an sich eine Christologie gemeint sein, die lediglich die Annahme einer wirklichen Passion des Erlösers ablehnte, ohne sein ganzes irdisches Sein und Leben ebenso zu bewerten. Derartige Häresien sind uns bekannt. Manche vertraten den Gedanken, nicht Christus sei gekreuzigt worden, sondern ein anderer an seiner Statt; vgl. z. B. das Fluchformular, das die von den Manichäern zur Kirche Uebertretenden unterschreiben mußten (Kefler, Mani I 1889 S. 404: Ἀναθεματίζω τοὺς λέγοντας δοκῆσαι παθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ., καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν σταυρῷ, ἕτερον δὲ τὸν πρόρρωθεν ἐστῶτα καὶ γελῶντα, ὡς ἄλλου ἀντ' αὐτοῦ παθόντος), die freilich kritikbedürftige (G. Krüger in Haucks Realenc. <sup>3</sup> II 434 s), das für uns Wichtige darum doch für irgend welche Ketzler des 2. Jahrhunderts bezeugende Charakteristik der Lehre des Basilides bei Irenaeus (I 24 die den Stellvertreter mit Simon von Kyrene identifiziert, vielleicht auch Acta Jo. 97. Andere Irrlehrer unterschieden von dem Menschen Jesus den „oberen Christus“, der sich bei der Taufe mit jenem vereint, um ihn vor der Passion zu verlassen, so daß es zu einem eigentlichen Leiden des Erlösers wiederum nicht kommen kann; so, wenn nicht die Häretiker der Johannesbriefe (s. zu I Joh 42), jedenfalls Kerinth (bei Irenaeus I 261 III 111) und zahlreiche andere Gnostiker. Die ignat. Polemik, die sich vor allem in den Briefen nach Ephesus, Tralles, Smyrna findet, begreift sich am besten als gegen eine andere Art christologischer Verirrung gerichtet. Die Energie, mit der die Realität sämtlicher Hauptereignisse des Lebens Jesu betont wird (Eph. 7. 18—20 Trall. 9 Smyrn. 1—3. 7 Magn. 11), wie die gelegentliche Bemerkung, daß die Gegner in Jesus keinen σαρκοφόρος sehen wollen (Smyrn. 52), kennzeichnet ihre Auffassung als einen vollendeten Doketismus, der die irdische Existenz des Herrn ganz und gar in Schein auflöst. Wenn Ign. aus dem viel weiterreichenden Bekenntnis der Ketzler zweimal den Zug heraushebt, der Herr habe zum Schein gelitten, und beide Male in bissigem Wortspiel gerade zu dieser These hinzufügt: „während sie doch selbst nur zum Schein existieren“, so hat das seinen Grund offenbar darin, daß er sich durch diesen Teil der Falschlehre in dem getroffen fühlte, was ihm das Höchste war, in seinem Verlangen nach dem Martyrium. Hat der Herr selbst nicht wahrhaft gelitten, so kann auch kein wirkliches Leiden den Blutzugegen zu seinem echten Gefolgsmann machen (s. oben zu 10). — Unverfälschter Doketismus hat in der Urzeit unserer Religion zahlreiche Vertreter gehabt; vgl. (Ps.-?) Justin, de resurr. 2 S. 589 b: εἰσὶ δὲ τινες οἱ λέγονσι καὶ αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν πνευματικὸν μόνον παρῆναι, μηκέτι ἐν σαρκί, φαντασίαν δὲ σαρκὸς παρεσχημέναι. Tractatus Origenis XIV S. 154 Batiffol: *multi sunt haeretici qui eum carnem hominis induisse negant, sed phantasma fuisse dicunt*. Die von Polykarp bekämpfte Häresie scheint so geartet gewesen zu sein (ad Phil. 71). Will man Namen nennen, so könnte man z. B. Satornil (bei Irenaeus I 242) und Cerdo anführen (wenn Hippolyt im Syntagma und der Refutatio VII 31 dessen Lehre richtig beschrieben und ihm nicht die Sünden seines Schülers Marcion aufgebürdet hat). Beide mit um so größerem Recht, weil sie als Syrer Landsleute des Ign. sind und mit ihm gleichzeitig gewirkt haben müssen. Doch wäre die Behauptung, Ign. hätte sich gegen sie oder von ihnen beeinflusste Kreise gewendet, bei dem Dunkel, in dem die Persönlichkeiten der Gegner bleiben (s. zu Eph. 91), ein Wagnis, ja eine Unmöglichkeit, wenn gewisse andere Ideen, die Ign. gleichfalls bekämpft, von denselben Leuten vertreten worden sind, die sich in der Christologie in der beschriebenen Weise verirrt haben. Magn. 8—11 und Philad. 5—9 macht Ign. gegen den Versuch Front, für jüdische Gebräuche Heimatrecht innerhalb der christlichen Kirche zu fordern. In welchem Umfang dieses Verlangen gestellt worden ist, wird nicht deutlich. Magn. 81 nennt Ign. das von ihm gegeißelte



<sup>11</sup> Darum flieht die schlechten Nebentriebe, die todbringende Frucht tragen, von der zu kosten für jeden sofortigen Tod bedeutet; denn <sup>2</sup> sie sind nicht des Vaters Pflanzung. Wären sie es nämlich, so würden sie als Zweige des Kreuzesstammes erscheinen und ihre Frucht unvergänglich sein; (des Kreuzes), durch das in seinem Leiden er euch zu sich ruft, die ihr seine Glieder seid. Es kann ja das Haupt nicht für sich geboren werden ohne Glieder, da Gott Einigung verheißt, das ist er selbst.

<sup>12</sup> Ich grüße euch von Smyrna aus zugleich mit den Kirchen Gottes, die bei mir sind, die mir in allen Dingen im Fleisch und im <sup>2</sup> Geist Erholung verschafft haben. Meine Fesseln, die ich um Jesu Christi willen herumtrage, flehend, zu Gott zu gelangen, fordern euch auf: haltet fest an eurer Eintracht und dem Gebet miteinander. Denn

Wesen ein Leben nach der Weise des Judentums. Aus Magn. 9<sub>1</sub> (s. die Erklärung) scheint hervorzugehen, daß die Falschlehrer für die Sabbatfeier agitiert haben. Nach Philad. 9<sub>1</sub> haben sie das alttestamentliche Priestertum so überschwänglich gepriesen, daß Ign. ihm den Hohenpriester des neuen Bundes gegenüberstellen muß. Ueberhaupt sind ihnen die altüberlieferten hl. Schriften so sehr höchste Autorität und letzte Instanz, daß sich an ihnen selbst das Evangelium zu erproben hat (Philad. 8<sub>2</sub>). Andererseits kann man sich nach Philad. 6<sub>1</sub> diese Auffassung offenbar zu eigen machen, ohne die Beschneidung auf sich zu nehmen, und ist es durchaus zweifelhaft, ob die Forderung uneingeschränkten Gesetzesdienstes Nichtjuden jemals so gefährlich werden konnte, wie die falsche Verkündigung nach dem Urteil des Ign. gewissen Gemeinden geworden ist. — Die Doppelrichtung, welche die Polemik des Ign. einschlägt, hat ein ähnliches Problem gezeitigt, wie es auch II Petr birgt (s. den Exkurs zu II Petr 3<sub>3</sub>). Haben wir zwei verschiedene Irrlehren anzunehmen, oder sind Doketismus und Judaismus zwei Seiten derselben häretischen Erscheinung? Ich bin geneigt, die letztere Frage zu bejahen. Zwar die Ausführungen von Eph., Trall. und Smyrn. würden nicht darauf führen, daß sich mit der doketischen Christologie auch noch judaisierende Neigungen verbunden hätten, wohl aber verknüpft Magn. mit der Bestreitung der Judaisten deutlich antidoketische Polemik, die offenbar die gleiche Adresse hat (Magn. 9<sub>2</sub> 11). Zeigte jedoch in Magnesia die Häresie ein doppeltes Gesicht, so wird es in den übrigen von Ign. mit Briefen bedachten kleinasiatischen Gemeinden bei der nahen Nachbarschaft kaum anders gewesen sein. Auch die von den Pastoralbriefen bekämpfte „Gnosis“ zeigt judaistische Färbung (Tit 1<sub>10</sub> 14 und s. den Exkurs zu I Tim 4<sub>5</sub>).

**XI** 1 Vgl. 6 und die Erklärung dazu. Das schon in 1 nicht gerade glückliche Bild befriedigt in 2 noch weniger die an ein verdeutlichendes Beispiel aus dem Naturleben zu stellenden Ansprüche. S. zu Eph. 9<sub>1</sub> Trall. 6<sub>2</sub>. Offenbar ist das Kreuz als Stamm gedacht und die, welche an der Passion Christi als einer Wirklichkeit festhalten, gelten als Zweige dieses Stammes. Zu den Christen als Gliedern des Christus vgl. paul. Rm 12<sub>4-5</sub> I Cor 6<sub>15</sub> Eph 5<sub>30</sub>, vor allem auch wegen des Folgenden I Cor 12<sub>12</sub> ff. Der letzte Satz gibt zu bedenken, daß die Existenz des Hauptes zur notwendigen Ergänzung das Vorhandensein von Gliedern hat. Der Pflicht, sich als Glieder Christi zu erweisen, können sich die Leser aber um so weniger entziehen, als ihre Vereinigung mit Christus nicht nur einer Verheißung Gottes entspricht, sondern in diesem selbst unmittelbar gegeben ist. Vgl. Joh 17<sub>21-23</sub>. **XII** 1 Vgl. Magn. 15 und s. unten 13<sub>1</sub>. Die Begründung *πρέπει γάρ* 2 zeigt, daß sich Ign. Betätigung wirklicher Eintracht und

es schickt sich für jeden einzelnen unter euch, besonders aber für die Presbyter, den Bischof zu erquickern zur Ehre des Vaters Jesu Christi und der Apostel. Ich bitte euch, in Liebe auf mich zu hören, auf daß ich nicht zum Zeugnis unter euch sei mit meinem Brief. Betet aber auch für mich, dem euere Liebe in Gottes Barmherzigkeit nottut, damit ich des Loses gewürdigt werde, das zu erlangen mir anliegt, auf daß ich nicht unerprobt erfunden werde.

Es grüßt euch die Liebe der Smyrnäer und Epheser. Gedenket<sup>13</sup> in euren Gebeten der Kirche von Syrien, zu der ich nicht wert bin, gezählt zu werden, da ich der letzte von ihnen bin. Lebet wohl in<sup>2</sup> Jesus Christus, dem Bischof untertan wie dem Gebote (Gottes), ebenso auch dem Presbyterium; und einer wie der andere liebet einander mit ungeteiltem Herzen. Mein Geist weihet sich für euch, nicht<sup>3</sup> nur in der Gegenwart, sondern auch, wenn ich zu Gott gelange. Noch bin ich ja in Gefahr. Aber treu, wie der Vater in Jesus Christus ist, wird er meine und euere Bitte erfüllen. In ihm möget ihr untadelig erfunden werden.

wirkungsvolles gemeinsames Gebet nur denken kann bei Beteiligung des Bischofs. Zu 3a vgl. Philad. 63 Schluß. Wenn die Leser die Mahnung des Ign. beherzigen, wird sein Brief kein Zeugnis, nämlich für unter ihnen herrschende Mißstände, sein. Bei  $\epsilon\delta\ \pi\epsilon\rho\iota\kappa\epsilon\iota\mu\alpha\iota$  folge ich der auf Gg gegründeten Lesart Zns, bei der Wiedergabe mit „das mir anliegt“ der Uebersetzung Krgs, die jedoch philologisch betrachtet ein Notbehelf heißen muß. **XIII 1**  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$  wie Rom. 93 Philad. 112 Smyrn. 121. Die Smyrnäer werden genannt, weil sich Ign. z. Z. im Schoß ihrer Gemeinde aufhält (121). Daneben werden nur noch die Epheser besonders erwähnt, trotzdem zu den 121 als bei ihm befindlich bezeichneten Kirchen jedenfalls auch die von Magnesia (Magn. 2. 15) gehört hat. Ephesus genießt hier also den gleichen Vorzug wie Magn. 15. Seine Gemeinde hat Ign. offenbar besonders hoch geschätzt. Vgl. außer der Tatsache, daß er an sie am eingehendsten geschrieben und ihr sogar noch eine weitere Kundgebung in Aussicht gestellt (Eph. 201) hat, die andere, daß er sie in jedem seiner Gemeindebriefe in irgendeiner Form erwähnt (vgl. noch Rom. 101 Philad. 112 Smyrn. 121), auch Urteile wie Eph. 81. Die Fürbitte für Syrien und die Selbstcharakteristik des Ign. wie Eph. 212 Magn. 14 Rom. 91.2 Smyrn. 111, **2** Zu dem absoluten  $\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\lambda\eta$  (vgl. dazu Philad. 12 I Tim 614) fügen LA ein „Gottes“, was nicht nur dem Sinn entspricht, sondern sich Smyrn. 81 in ähnlichem Zusammenhang tatsächlich findet. **3**  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$  fehlt in G hier wie Eph. 81, welche Stelle auch sachlich zu vergleichen ist, ebenso auch Eph. 211. Ign. weihet sich als Opfer für die christlichen Brüder, ein Opfer, von dem er hofft, daß es das eines Volljüngers und Märtyrers sein wird. Von der Gefahr, durch die er seine Blutzugehörigkeit bedroht glaubt, handelt besonders der Römerbrief. Zu  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\omicron}\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho$  vgl. I Cor 19 1013 II Cor 118 I Thess 524 II Thess 33. Die Konstruktion  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma$  c. Inf. wie II Esra 2313.

## Ignatius an die Römer

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Der Hauptinhalt des Briefes besteht 1—8 in der fortgesetzt sich erneuernden Bitte des Ign., seinem Märtyrertod kein Hindernis bereiten zu wollen. Nur Kraft zum Sterben sollen die römischen Christen für ihn erleiden. Damit verbinden sich gelegentliche Mitteilungen über seinen Leidensgang nach Rom.

Zuletzt ersucht Ign. um Fürbitte zugunsten der syrischen Kirche, als deren Glied er sich kaum zu bezeichnen wage, und endet mit einigen abschließenden Grüßen und sachlichen Bemerkungen 9. 10.

Die Einleitung von Rom. übertrifft die der anderen Schreiben an Umfang und Fülle. ἐν μεγαλειότητι ist gewichtiger als das ἐν μεγέθει Eph. inscr.; vgl. Luc 9 43 II Petr 1 16 I Clemens 24 5. Ueber ἐν δαίμονι τοῦ θεοῦ s. zu Magn. 3 2. Anders als bei Zn ist mit Fk ἃ ἔστιν zu schreiben und dahinter ein Komma setzen. Ueber Christus, unseren Gott, vgl. den Exkurs zu Eph. inscr. τύπος ist eine Korrektur für das allein (zuletzt von K) bezeugte und mögliche τόπος. Da dieses hier (wie Ps.-Clemens, Hom. I 14. Euseb., H. e. I 13 6: Ἰησοῦ σωτῆρι ἀγαθῷ ἀναφανέντι ἐν τόπῳ Ἱεροσολύμων) pleonastisch steht, kann es in der Uebersetzung fehlen. Was unter dem „Gebiet der Römer“ zu verstehen sei, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wahrscheinlich die Umgebung der Welthauptstadt in gewissem Umfang. Vielleicht, daß die Bemerkung der Apostelgeschichte (28 15), römische Christen seien dem Paulus bis Appii Forum und Tres Tabernae entgegengezogen, etwas über die Grenzen in der einen Richtung andeutet. Mit einer ähnlichen Wendung, wie er sie hier gebraucht, würde Ign. gegebenenfalls das Verhältnis der antiochenischen Kirche zum christlichen Syrien beschrieben haben. Die Ausdrücke „Kirche von Antiochien in Syrien“ (Philad. 10 1 Smyrn. 11 1 Pol. 7 1) und „Kirche Syriens“ (Eph. 21 2 Magn. 14 1 Trall. 13 1 Rom. 9 1) wechseln nämlich bei ihm ab. Da es sich für ihn dabei nicht um zwei in klarer Abgrenzung nebeneinander stehende, sich gegenseitig ausschließende Größen handelt, sich andererseits auch syrisches und antiochenisches Christentum nicht decken (Act 15 23), so erklärt sich das Nebeneinander ungezwungen nur unter der Voraussetzung, daß die Kirche Antiochiens zwar auch syrische Kirche ist, diese jedoch nicht ausmacht, da noch anderes syrisches Gebiet, dem Ign. gleichfalls als Bischof vorsteht (Rom. 2 2), hinzugehört. Wie viel, läßt sich ebensowenig wie im Falle Roms sagen. Wie es gerade in Mittelitalien und Syrien zu derartigen Kirchenbildungen größeren Umfangs kommen konnte, lehrt Knopf, Nachapostol. Zeitalter 1905 S. 62 verstehen. Ign. wendet sich — und aus dem ganzen Inhalt seines Briefes begreift sich das leicht — nur an die Christen von Rom, nicht an die des ganzen römischen Distriktes. Daß er sie mit einer, selbst für seinen Stil bemerkenswerten, Flut ehrender Prädikate überschüttet, hat seinen Grund einmal in ihrer Eigenschaft als Christen der Welthauptstadt, was eigenartige Erlebnisse bedingt und besondere Qualitäten entwickelt, sodann in der seinen als flehender Bittsteller ihnen gegenüber. Ueber die Komposita mit ἄξιος s. oben S. 194. Fk schlägt für προκαθημένη τῆς ἀγάπης (K scheint einen Text zu übersetzen, der etwa lautete: ἀξιόαγνος ἐν τῇ ἀγάπῃ καὶ τῷ νόμῳ Ἰ. Χριστοῦ, ἦν κ. τ. λ.) die Wiedergabe „Vorsteherin des Liebesbundes“ vor unter Berufung auf Trall. 3 2 13 1 Rom. 9 3 Philad. 11 2 Smyrn. 12 1. Aber selbst wenn diese „abenteuerliche“ (Jülicher, Gött. gel. Anz. 1898 S. 4) Uebersetzung möglich wäre, würden eben jene Stellen nur gestatten, in der



Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, an die durch die Größmächtigkeit des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines einzigen Sohnes, mit Barmherzigkeit begnadete Kirche, die geliebt und erleuchtet ist durch den Willen dessen, der seinen Liebeswillen auf alles, was da ist, gerichtet hat entsprechend der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes, (die Kirche,) die auch im Gebiet der Römer den Vorsitz führt, gottwürdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, erfolgwürdig, der Heiligung würdig und mit dem Vorrang in der Liebe ausgestattet, Christi Gesetz haltend, des Vaters Namen tragend, welche ich auch begrüße im Namen Jesu Christi, des Sohnes des Vaters; die nach Fleisch und Geist in jedem seiner Gebote Geeinten, die da unerschütterlich erfüllt sind von der Gnade Gottes und geläutert von jeglicher fremden Farbe, grüße ich von ganzem Herzen in Jesus Christus, unserem Gott, ohne Tadel.

Da ich es auf mein Gebet zu Gott hin erlangt habe, euere gotteswürdigen Gesichter zu schauen, wie ich ja auch mein Flehen noch

ἀγάπη die beschränkte Christengemeinschaft des χωρίον Ῥωμαίων wiederzufinden, die Deutung auf die Gesamtkirche jedoch verbieten. Daß sich die römische Gemeinde von Anfang an in Liebesübungen, die speziell auch den von der Verfolgung getroffenen Christen zugute kamen (s. unten 12), hervorgetan hat, bezeugt Dionys von Corinth (bei Euseb., H. e. IV 23 10): ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶν τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὅδε μὲν τῶν δεομένων πέναν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχορηγοῦντας δι' ὧν πέμπετε ἀρχῇθεν ἐφοδίων πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι φυλάττοντες κ. τ. λ. (s. die Noten von E. Schwartz in seiner Ausgabe). Vgl. auch Hebr 6 10, falls Hebr für Rom bestimmt war (s. Hdb. z. St. u. Ergebnisse A IV zu Hebr), und die Häufung des Wortes ἀγάπη I Clemens 49. Zu χριστόνομος vgl. I Cor 9 21 ἐνομος Χριστοῦ, was sachlich gleichwertig ist; zu πατρώνομος paul. Eph 3 14. 15. Ueber κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα im Sinne von „ganz und gar“ s. zu Eph. 10 3. ἀποδιυλίζειν (auch ἀποδυλισμός Philad. 3 1) gebraucht Ign., bei dem sich hier die eigenartigen Bildungen besonders häufen (vgl. ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιοάγνος, χριστόνομος, πατρώνομος), für das gebräuchlichere διυλίζειν (Mt 23 24 Amos 6 6). ἀμώμως ähnlich wie Eph. inscr. ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ (s. dort die Erklärung). — Zur Vorzugsstellung der römischen Gemeinde vgl. noch Harnack, Das Zeugnis des Ign. über das Ansehen der römischen Gemeinde (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. in Berlin 1896 S. 111—131), Funk, Der Primat der römischen Kirche nach Ign. und Irenäus (Funk, Kirchengesch. Abhandlungen u. Untersuchungen I 1897 S. 1—23) und H. Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten II S. 210 ff.

II 1 Ueber das Anakoluth ἐπεὶ εὐξ. κ. τ. λ. s. zu Eph. 1 3. Das Gebet um den Anblick der römischen Christen wie paul. Rm 1 9—11 15 22—24. 32 und Origenes bei Euseb., H. e. VI 14 10: εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν. Da Ign. nach 10 1 den Brief aus Smyrna absendet, ohne je zuvor in Rom gewesen zu sein, kann das ἐπέτυχον nicht die wirkliche Erhörung des Gebetes konstatieren wollen. Ign. spricht aus dem Bewußtsein heraus, daß er so, wie Gott sein Leben gestaltet hat, unbedingt nach Rom gelangen muß. Freilich ein Gefühl der Unsicherheit kann er nicht

gesteigert habe, es zu empfangen —; denn gebunden in Christus Jesus hoffe ich euch zu begrüßen, wenn es (Gottes) Wille ist, daß ich gewürdigt werde, am Ziel zu stehen. Denn der Anfang zwar ist wohl gelungen, wenn anders ich die Gnade erlangen sollte, meines Loses ungehindert teilhaftig zu werden. Denn ich fürchte eure Liebe, sie möchte mich schädigen. Denn für euch ist es leicht, was ihr beabsichtigt, auszuführen; für mich aber ist es schwierig, zu Gott zu gelangen, wenn ihr meiner nicht schont.

völlig unterdrücken, eine Empfindung, die ihn antreibt, seine Bitten zu steigern, und ihn im Folgenden lediglich von der Hoffnung reden läßt, daß ihm Gottes Wille günstig sei. Ueber das absolute *θέλημα* vgl. zu Eph. 20.1. Zu *εἰς τέλος εἶναι* = am Ziele sein vgl. Luc 11.7 Joh 1.18 (s. Hdb. z. St.) Polyc. ad Phil. 9.2, auch Ign., Rom. 2.2 *εὐρεθῆναι εἰς δόσιν*. 2 ist charakteristisch für die Vorliebe des Ign., mit *γάρ* anzuknüpfen (in 1.1.2 2.1 siebenmal), mehr noch für die Erregung, die in Rom. in noch höherem Maße pulsiert als in den anderen Briefen und die es zu einer ruhigen und korrekten Gedankenentwicklung nicht kommen läßt. Dem *τέλος* 1 tritt die *ἀρχή* gegenüber und eine Begründung dessen scheint beabsichtigt, weshalb Ign. seiner Sache nicht ganz sicher ist, etwa in der Art: „denn der Anfang zwar ist gut eingeleitet, ich fürchte aber, daß eure Liebe mich hindert, ans Ziel zu gelangen.“ Aber kaum sind die ersten Worte niedergeschrieben, so befällt den Ign. wiederum die Angst. Selbst vom Anfang will er nicht ohne weiteres sagen, daß er gelungen sei. Das *ἐάντερ* fügt eine Beschränkung bei. Darüber bleibt das *μέν*, mit dem Ign. begonnen hat, formell in der Luft hängen, und der Inhalt des eigentlich zu erwartenden *δέ*-Satzes muß den Stoff hergeben für eine erneute Begründung, nämlich eben jener Klausel. Das letzte *γάρ* endlich begründet die Besorgnis vor dem, was die Liebe den Römern eingeben könnte. Bloße Befürchtungen erklären den leidenschaftlichen Ansturm nicht, dem der ganze Brief dient. Auch das *ὃ θέλετε ποιῆσαι* klingt zu positiv. Ign. glaubt von bestimmten auf seine Person gerichteten Absichten seiner Leser zu wissen. Daß ihm die Kunde davon durch menschliche Vermittlung zugetragen worden sei, erscheint freilich ausgeschlossen. Doch könnte er von Maßnahmen der Römer in früheren ähnlichen Fällen vernommen haben (vielleicht darf man an I Clemens 55.2 erinnern). Er weiß, daß sie in Liebesübung Außergewöhnliches leisten (Rom. inscr.). Und schon sieht sein nach dem Martyrium lechzender Geist — vielleicht von übernatürlicher Erkenntnis erleuchtet (vgl. Trall. 5, und gerade auch in Rom., 7.2, beruft er sich auf die Weisung einer inneren Stimme) — sich selbst als Opfer der Liebe der Römer. Der Eifer der Christen, gefangengesetzte Glaubensbrüder frei zu bekommen, ist uns bezeugt (Lucian, de morte Peregrini 12. Brief des Dionys von Alexandrien an Germanus bei Euseb., H. e. VI 40. Const. ap. V 1. 2). Auch bereits Verurteilte hat man losgekauft (Syr. Didaskal. XVIII S. 91: *Also aus dem rechtschaffenen Erwerb der Gläubigen . . . verteilt zu Loskauf der Gläubigen, und befreit die Sklaven, Gefangenen und Gefesselten, diejenigen, die mit Gewalt weggeführt worden sind, die von der Volksmenge Verurteilten und die zur Tierhetze oder zu den Bergwerken oder zum Exil Verdammten, und die zu den Spielen Verurteilten und die Bedrängten*. Const. ap. IV 9. Cyprian, epist. 62.4). Fürchtet Ign., daß ihm Gleiches widerfahren könnte? Oder wurzelt seine Angst in der Annahme, die Römer würden versuchen, seinem bereits abgeschlossenen Prozeß (s. zu Eph. 1.2) durch Einlegung einer Be-

Denn ich will nicht, daß ihr Menschen zu Gefallen seid, sondern Gott sollt ihr gefallen, wie ihr (ihm ja) auch gefallen. Denn nicht werde ich jemals wieder eine solche Gelegenheit haben, zu Gott zu gelangen; noch auch habt ihr für den Fall, daß ihr schweigt, (Gelegenheit,) zu einem besseren Werke beizusteuern. Denn wenn ihr schweigend von mir abseht, werde ich ein Wort werden (,und zwar) Gottes; wenn ihr aber gegen mein Fleisch in Liebe entbrennt, werde ich wiederum nur ein Laut sein. Wollet mir nicht Größeres gewähren, als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht, auf daß ihr, in Liebe ein Chor geworden, dem Vater in Christus Jesus lobsingen könnt, daß Gott den Bischof Syriens gewürdigt hat,

rufung zur Wiederaufnahme zu verhelfen, oder sie könnten an die kaiserliche Gnade appellieren? An einflußreichen Persönlichkeiten, die sie zu mobilisieren vermochte, hat es der römischen Gemeinde in der damaligen Zeit keineswegs gefehlt (vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung<sup>3</sup> 1915 II 30 f.).

II 1 ἀνθρωπαρεσκεῖν findet sich weder im AT noch im NT noch in der Profangräzität, dagegen ἀνθρωπάρεσκος Col 3 22 Eph 6 6 Ps 52 6. Zum Gegensatz vgl. Gal 1 10 I Thess 2 4. ἐπιγραφῆναι wird gern (Zn, Fk, Krg) aus der Gewohnheit der Künstler erklärt, ihre eigenen oder ihrer Gönner Namen unter ihre Werke zu setzen. Doch scheint mir noch eine andere Möglichkeit gegeben, insofern als ἐπιγράφειν „eine Abgabe auferlegen“, „besteuern“ heißen kann. Zu σιωπ. ἀπό vgl. Ps 27 1 ed. Swete App. Der Text des Schlusses von 1 ist mit Sicherheit nicht wiederzugewinnen. Die Zeugen bieten ein verworrenes Bild. Statt λόγος γενήσονται θεοῦ, was sich hauptsächlich auf die syrische Ueberlieferung stützt und wohl auch K vorgelegen hat, lesen Lgft, Fk, Hgf, Krg besonders auf Grund von L: ἐγὼ λόγος θεοῦ. Zwischen diesen beiden Wortlauten ist zu wählen, dagegen der von Gg (ἐγὼ γενήσονται θεοῦ) als offenkundige Erleichterung abzuweisen. Mit ihr in Zusammenhang steht es, wenn die Griechen (ebenso A) als letztes Wort von 1 ein τρέχων vertreten (Sinn: wenn ihr schweigt, werde ich zu Gott gelangen, andernfalls werde ich mich eilends in der verkehrten Richtung nach rückwärts bewegen). So gewiß damit nicht das Ursprüngliche geboten ist, so wenig läßt sich mit völliger Bestimmtheit sagen, was an Stelle von τρέχων gestanden hat. Das von Zn nach dem Vorgang anderer empfohlene ἡχώ hat für sich, daß τρέχων daraus auf mechanischem Wege entstanden sein könnte. Jedoch verdankt der Text der Griechen einem auf Ueberlegung ruhenden Eingriff sein Leben, und das vox von L wie das qālā der syrischen Tradition und das smē des Kopten führen doch wohl eher auf ein φωνή (so Lgft, Fk, Hgf, Krg). Es kommt dem Ign. sichtlich auf den Gegensatz von λόγος und φωνή an. Vgl. Plutarch, de animae procreatione 27 p. 1026 a (ὥς δὲ φωνή τις ἐστὶν ἄλογος καὶ ἀσίμματος, λόγος δὲ λέξις ἐν φωνῇ σημαντικῇ διανοίας) sowie die Erläuterungen von Herakleon und Origenes zu Joh 1 14 und 1 23 bei Origenes, Johkommentar VI 20 (12), 108 ff. Preuschen II 32 (26), 193 ff. VI 17 (10), 94 ff. Und auch der Kontrast zum Schweigen der Römer ist gewiß beabsichtigt. Gelingt es dem Ign., den Märtyrertod zu erlangen, so wird er zu einer Rede werden, und zwar göttlichen Inhaltes. Erweist sich die Liebe der Römer zu ihm dagegen auf das Irdische, d. h. die Erhaltung seiner σάρξ gerichtet, dann wird er wie ein Laut ohne Sinn verklingen. 2 Zu σπονδισθῆναι vgl. Phil 2 17 II Tim 4 6. Um des folgenden Wortspieles willen muß δύσις = Westen mit „Untergang“ sc. der Sonne wiedergegeben werden. Zu εὔρ. εἰς δύσιν = „sich im Westen



sich im Untergang (der Sonne) zu befinden, vom Aufgang herbeigebracht. Schön ist es, unterzugehen von der Welt fort zu Gott hin, auf daß ich in ihm den Aufgang habe.

- 3 Noch niemals habt ihr jemandem Mißgunst bewiesen; wohl aber habt ihr andere belehrt. Ich aber will, daß auch das festen Bestand habe, was ihr Jünger werbend anbefiehlt. Nur Kraft, äußerlich wie innerlich, erfleht für mich, auf daß ich nicht nur rede, sondern auch den Willen habe, auf daß ich nicht nur Christ genannt, sondern auch (als solcher) erfunden werde. Denn wenn ich (als Christ) erfunden werde, kann ich auch (so) genannt werden und dann (wirklich) ein Gläubiger sein, wenn ich der Welt nicht mehr sichtbar bin.
- 3 Nichts Sichtbares ist gut. Denn unser Gott Jesus Christus kommt dadurch, daß er im Vater ist, um so mehr zur Erscheinung. Nicht Sache von Ueberredung, sondern von (wahrer) Größe ist das Christentum, wenn irgend es von der Welt gehaßt wird.

befinden“ vgl. Esther 15 Act 840: Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἀζωτον u. s. oben zu 11. ■■■ 1 Je nachdem man οὐδένα (G) oder οὐδενί (g) liest, ist βασκαίνειν mit „bezaubern“ (Gal 31) oder mit „beneiden“, „Mißgunst erzeigen“ (K gebraucht das griechische Lehnwort φθονεῖν) wiederzugeben. Leider bringt auch die βασκανία 72 nicht die sichere Entscheidung. Doch liegt die zweite Bedeutung wohl näher. Ign. wertet den Versuch, ihn vor dem Märtyrertod zu bewahren, als ein Zeichen von Mißgunst. Ob Ign. wirklich so ganz davon durchdrungen ist, daß die Römer derartige Beweise von Mißgunst noch niemandem haben zuteil werden lassen? Dann wären Ton und Inhalt seines Briefes doch kaum verständlich. Das οὐδέπ. ἐβασκ. οὐδ. gehört in eine Reihe mit den Wendungen, die er an Ermahnungen zu schließen liebt: ὅπερ καὶ ποιεῖτε (s. zu Eph. 41). Wenn Ign. von den römischen Christen als Lehrern anderer Gläubiger redet, so ist das keine höfliche Redensart wie etwa paul. Rm 1514. Man braucht auch nicht nur an die praktische Unterweisung des Beispiels zu denken. Denn im I Clemensbr., den Ign. gekannt haben dürfte, belehrt die römische Gemeinde tatsächlich auswärtige Glaubensgenossen. Nun will Ign., daß diese Lehre nicht nur im allgemeinen zur Geltung komme, sondern daß besonders auch jene Elemente unerschütterlichen Bestand behalten, die Vorschriften darstellen zum Zweck der Jüngerwerbung, d. h. die das Martyrium zur Pflicht machen. Ueber den speziellen Sinn von „Jünger“ s. zu Eph. 12 (S. 198). I Clemens fährt nach der Schilderung der Kämpfe der Blutzeugen (Kap. 5. 6) 71 fort: ταῦτα, ἀγαπητοί, οὐ μόνον ὑμᾶς νοουθετοῦντες ἐπιστέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομνησκόντες. Vgl. auch 461 (im Anschluß an 45) sowie 551. Die Römer würden sich also, wenn sie dem Ign. Schwierigkeiten machen, mit ihrer eigenen Lehre in Widerspruch setzen. 2 ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν: seelische und körperliche Stärke. Erst der Märtyrertod erhebt den Getauften zum wirklichen Gläubigen (πιστός ist hier so gewiß = „gläubig“ wie Eph. 212 Magn. 52 Smyrn. 12), zum Christen, der diesen Namen verdient. ■ fehlt in K völlig. Zu οὐδὲν φαίν. ἀγ. vgl. II Cor 418, eine Stelle, aus der in Gg für das dritte Wort ein αἰώνιον eingedrungen ist, während die Lesarten von LAS auf ein ἀγαθόν (Petermann, Zn) oder καλόν (Lgft, Fk, Hgf) weisen. Der Wechsel in der Bedeutung von φαίνεσθαι ist nicht gerade geschickt. Das offenbar als Begründung des οὐδ. φ. ἀ. gedachte Wort- und Gedankenspiel (denn Christus ist gerade dadurch, daß er unsichtbar wurde, um so mehr zu der seinem Wesen

Ich schreibe an alle Kirchen und schärfe jedermann ein, daß<sup>4</sup> ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr mich nicht hindert. Ich ermahne euch, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Laßt mich der wilden Tiere Fraß sein, durch die der Weg zu Gott geht. Gottes Weizen bin ich und durch wilder Tiere Zähne werde ich gemahlen, auf daß ich als reines Brot des Christus erfunden werde.

entsprechenden Erscheinung gelangt) kommt nicht recht zur Geltung, weil das „nicht sichtbar sein“ durch „im Vater sein“ ersetzt ist. Zum Gegensatz von bloßem Wort und Bewährung durch die Tat, von sichtbarer Erscheinung und wirklichem Sein tritt nun der von Ueberredung und echter Größe. *πεισμονή* ist Menschenwerk (Gal 5<sup>8</sup>) und hat daher mit dem Christentum nichts zu schaffen; vgl. I Cor 2<sup>4</sup>. Ueber *Χριστιανισμός* s. zu Magn. 10<sup>1</sup>. *ἔτανκ. τ. λ.* fehlt in G, wohl weil es als Einschränkung und daher als unpassend empfunden wurde. Aber Ign. ist natürlich der Meinung, daß das Christentum stets von dem Haß der Welt verfolgt sein wird. Den Ausbrüchen dieses Hasses gegenüber erweist es seine echte Größe und zeigt, daß es nicht auf dem irdischen Fundament menschlicher Ueberredung ruht. **IV 1** Daß Ign. an alle Kirchen schreibe, ist rednerische Uebertreibung (wie in Eph. 12<sup>2</sup>). Die Tilgung des auch von K gestützten *πάσαις* durch GL schien um so näher zu liegen, als Ign. seine Aussage selber einschränkt (Pol. 8<sup>1</sup>). Ob aus *ἐκὼν* herauszulesen ist, daß sich Ign. mit Absicht zum Martyrium gedrängt und den Konflikt mit der Behörde, dessen Opfer er dann wird, selbst gesucht hat, bleibt ungewiß. Andernfalls würde das *ἐκὼν* die Bedeutung von „gern“ haben.

DER DRANG NACH DEM MARTYRIUM. Es hat von Anfang an Christen gegeben, die die Aufmerksamkeit der Obrigkeit auf sich gelenkt haben, um dadurch die Krone des Martyriums zu erwerben. Tertullian, ad Scap. 5 erzählt zum Beweise dafür, daß die Christen die Grausamkeit ihrer Gegner aus freien Stücken herausfordern, wie sämtliche Gläubigen von Ephesus sich bei Arrius Antoninus, dem Prokonsul Asiens eingestellt hätten, um gemeinsam zu sterben. Andere Beispiele von Christen, die sich selber angegeben oder sonstwie den Tod herausgefordert haben, bei Euseb., H. e. VII 12; de mart. Palaest. 3. 4. 9. Acta Eupli. Acta Cypriani 51. Besonders stark war die Sehnsucht nach dem Zeugentode unter den Montanisten entwickelt; denn *spiritus . . . omnes paene ad martyrium exhortatur* (Tertullian, de fuga in pers. 9). Mart. Polyc. 4 nennt einen, wohl dem Montanismus nahestehenden, Phrygier Quintus, der sich als Christen angab. Vgl. die Märtyrerin Agathonike in dem aus montanistischen Kreisen stammenden Mart. des Carpus (Harnack, Texte und Untersuch. III 4, 1888 S. 453; v. Gebhardt, Ausg. Märtyrerakten S. 16) und Satorus in der ebendahin gehörigen Passio Perpetuae 4. Hat Ign. den Fanatismus so weit getrieben, sein Geschick wie die eben Genannten freiwillig über sich heraufzubeschwören, so hat er sich damit jedenfalls in Widerspruch gesetzt zum Durchschnittsbewußtsein der Kirche. Hervorragende Christen haben sich dem Zeugentod entweder selbst durch die Flucht entzogen oder doch ein solches Entweichen gebilligt (Mart. Polyc. 5. Origenes bei Eusebius, H. e. VI 19<sup>16</sup> und bei Palladius, Hist. Laus. 147. Cyprian, Epist. 7. 8. 20; de lapsis 3. Tertullian in seiner früheren Zeit: de patientia 13; ad uxorem I 3). Die herrschende Meinung war, man dürfe nicht verleugnen, aber man solle die Gefahr auch nicht aufsuchen, ja man könne ihr aus dem Wege gehen. Vgl. Cyprian, Epist. 81. Acta Cypriani 1. Syr. Didaskal. 19. Die besonnene Stimmung war übrigens auch bei Gnostikern verbreitet; vgl. Herakleon bei Clemens Alex., Strom. IV 9<sup>1</sup>. 72. Ja dort hat sie sich manchmal geradezu zur Verachtung gegen die Märtyrer und das Martyrium gesteigert. Irenaeus III 18<sup>5</sup> schildert so gesinnte Doketen, die über die Ansicht

- 2 Schmeichelt lieber den wilden Tieren, auf daß sie mir zum Grab werden und nichts von den (Bestandteilen) meines Körpers übrig lassen, auf daß ich nicht (noch) nach meinem Tode jemandem beschwerlich falle. Dann werde ich ein echter Jünger des Christus sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib sehen wird. Flehet inbrünstig den Christus für mich an, auf daß ich durch diese Werkzeuge als ein 3 Opfer für Gott erfunden werde. Nicht Befehle erteile ich euch wie Petrus und Paulus. Sie (sind) Apostel, ich (bin) ein Verurteilter; sie (sind) frei, ich aber (bin) bis jetzt ein Sklave. Wenn ich aber gelitten habe, (bin ich) ein Freigelassener Jesu Christi und werde in ihm als ein Freier auferstehen. Jetzt lerne ich (nur) in Ketten, nichts zu begehren.
- 5 Von Syrien bis Rom kämpfe ich mit wilden Tieren über Land und Meer, bei Nacht und Tag an zehn Leoparden gefesselt — eine Soldatenabteilung nämlich —, die auch durch erzeugte Wohltaten nur schlimmer werden. Unter ihren Mißhandlungen aber werde ich immer mehr zum Jünger, ich bin darum aber nicht gerechtfertigt.

die Nase rümpfen, als könne man durch körperliches Leiden sich als Nachfolger des Geistwesens Christus bewähren. Zwischen solchen Leuten und Ign. gähnt eine unüberbrückbare Kluft; daher auch der glühende Haß des Ign. gegen sie. Vgl. zum Ganzen H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten 1912 I S. 214. II S. 43. 279. 435—437.

Die Worte *οἶτος* — *εὐεβῶ* sind das einzige direkte Ign.-Zitat bei Irenaeus (V 284). Das Präsens *ἀλλήθομαι* sieht (wie das *ἀποθνῆσσω*) die Stunde des Martyriums bereits gegenwärtig. 2 *μᾶλλον* blickt zurück auf *μὴ εἶν. ἄν. γέν. μοι*. Die Worte des Ign. zeigen deutlich, wie fern ihm der Gedanke liegt, irgend ein Ueberbleibsel seines Körpers könnte ein Gegenstand der Verehrung werden. Ueber den auf die Märtyrer gerichteten Reliquienkult der ältesten Zeit s. Lucius, Anfänge des Heiligenkults 1904 S. 72 f. Statt *ἀληθείας*, das K ganz fortläßt, ist gewiß mit GS *ἀληθῶς* zu lesen; s. darüber Hdb. zu Joh 147. 3 Ueber *οὐ διατάσσομαι* s. zu Eph. 31. Petrus und Paulus werden zusammengestellt wie I Clemens 5. Dionys von Corinth bei Euseb., H. e. II 258. Irenaeus III 11. Und zwar nennt Ign. gerade diese beiden, weil er eine Tradition kennt und billigt, die auch den Petrus in enge Beziehung zur römischen Kirche setzt; vgl. hierfür außer den drei soeben zitierten Autoren I Petr 513 (s. Hdb., auch zu I Petr 11). Papias bei Euseb., H. e. III 3915 und II 152. Ueber *κατάκριτος* s. zu Eph. 121. Wenn sich Ign. *δούλος* nennt, will er sich weder als wirklichen Sklaven noch als Sklaven Christi, was die Apostel ja gleichfalls sind, bezeichnen. Es ist damit nichts anderes gemeint als mit dem gleich an seine Stelle tretenden, dem Ign. geläufigeren, *δεδεμένος*. Der ungewöhnlichere Ausdruck ist dem Schreiber gewiß unter Einfluß von I Cor 722, das sichtlich seine Darlegung beherrscht, in die Feder gekommen. Die letzten Worte betonen nochmals den Gegensatz zwischen Ign. und den Aposteln. Er ist nur ein Schüler und noch keineswegs frei. V 1 Ueber *θηριομαχεῖν* s. zu Eph. 12. Ign. sagt — anders als Paulus I Cor 1532 — deutlich, daß er an unserer Stelle die Vokabel bildlich (vgl. Smyrn. 41 Eph. 71) verwendet, wie etwa Pompeius bei Appian, Bell. civ. II 61: *οἷσις θηρίοις μαχόμεθα*. Er gebraucht sie so, weil er wirklich zum Tierkampf bestimmt ist. In der Mißhandlung, die er erfährt, nimmt er die Schrecken der Exekution vorweg



Möchte ich doch Freude erleben an den wilden Tieren, die für mich<sup>2</sup> bereit stehen, und ich wünsche, daß sie sich mir gegenüber schnell entschlossen erweisen; dazu verlocken will ich sie, mich schnell entschlossen zu verschlingen, nicht so, wie es bei einigen geschah, die sie aus Feigheit nicht anrührten. Wollen sie aber freiwillig nicht, so werde ich Gewalt gebrauchen. Habt Nachsicht mit mir; was mir<sup>3</sup> frommt, das weiß ich. Jetzt stehe ich (noch) am Anfang des Jüngerseins. Nichts soll mich umwerben von Sichtbarem und Unsichtbarem, auf daß ich zu Jesus Christus gelange. Feuer und Kreuz und Rudel von wilden Tieren, Zerschneidungen, Zerteilungen, Zerstreuungen von Knochen, Zerhauung von Gliedern, Zermahlungen des ganzen Körpers, üble Plagen des Teufels sollen über mich kommen, nur daß ich zu Jesus Christus gelange.

(vgl. die Praesentia ἀποθνήσκω, ἀλγήθωμαι 41). Zehn Mann als Eskorte eines einzelnen erscheinen ein wenig reichlich. Ernstliches Befremden jedoch vermag die Zahl nicht zu erregen, um so weniger als die Begleitmannschaft den Auftrag gehabt zu haben scheint, unterwegs noch andere gefangene Christen in ihre Obhut zu nehmen, um sie an ihr Ziel zu befördern (s. zu Polyc. ad Phil. 11). Für den Gebrauch des griechischen λεῶπαρδος (zur Bezeichnung der Häscher als wilde Tiere s. auch Martyrium Cononis 64 ῥῶσαι με ἀπὸ τῶν αἰμοβόρων κυνῶν) ist Ign. unser ältester Gewährsmann. τάγμα bedeutet die Abteilung im allgemeinen, ohne daß das Wort eine bestimmte Stärke verlangte. Zehn Mann bildeten nach römischem Gebrauch eine Einheit, die in späterer Zeit die Bezeichnung Manipel führte; vgl. Vegetius II 13: *centuriae in contubernia divisae sunt, ut decem militibus sub uno papilione degentibus unus quasi praesset decanus, qui caput contubernii nominatur; contubernium autem manipulus vocabatur*. Zum Versuch, die Wächter der gefangenen Christen durch Zuwendungen milde zu stimmen, vgl. Lucian, de morte Peregr. 12, Syrische Didaskalie XIX S. 92: *Einen Christen aber, der um des göttlichen Namens . . . willen zu den Spielen oder den Tieren . . . verurteilt worden ist, sollen eure Augen nicht übersehen, sondern von eurer Arbeit und von dem Schweiß eures Angesichts sollt ihr ihm zum Unterhalt schicken und zum Lohn der Soldaten, die ihn bewachen, daß ihm Erleichterung und Fürsorge zu Teil werde, auf daß euer seliger Bruder nicht gänzlich niedergedrückt werde*. Const. apost. V 1. Passio Perp. et Fel. 37 v. Gebhardt. Acta Thomae 151. Bei der schlechten Behandlung, die Ign. erfährt, reift er, der bisher noch in den Anfängen steht (53 Eph. 31), immer mehr zum Jünger. S. zu Eph. 12. Die letzten Worte von 1 entstammen I Cor 44 mit Aenderung des ἐν τούτῳ in παρὰ τοῦτο. Ueber dieses s. zu I Cor 1215. Es steht noch Trall. 52, an einer Stelle, die auch aus sachlichen Gründen zu vergleichen ist. 2 Die Freude, die Ign. an den Bestien zu erleben wünscht, besteht nach dem Folgenden in einem energischen Zupacken ihrerseits. Ein Versagen der Tiere wird im Falle der Blandina erzählt, Epist. eccl. Vienn. et Lugd. bei Euseb., H. e. V 142: καὶ μηδενὸς ἀψαμένον τότε τῶν θηρίων αὐτῆς. Ebenso Euseb., H. e. VIII 72 und Acta Pauli et Theclae 32—35. ἐκόντα muß sich nach dem Zusammenhang doch wohl auf die Tiere beziehen (Zn), nicht, wie L Fk, Krg wollen, auf Ign. Gewaltsame Einwirkung auf die Tiere wird von Germanicus berichtet, Martyr. Polyc. 3: ἐαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιάσάμενος. 3 ζῆλουv wie II Cor 112 Gal 417. Das Sichtbare und Unsichtbare wie Trall. 52.

6 Nichts können mir die Enden der Welt nützen, noch die Königreiche dieser Weltzeit. Es ist besser für mich, auf Christus Jesus hin zu sterben, als König zu sein über die Enden der Erde. Ihn (nur) suche ich, den für uns Gestorbenen; ihn (nur) will ich, den um unseret-  
2 willen Auferstandenen. Das Gebären aber ist mir auferlegt. Seid nachsichtig mit mir, Brüder. Hindert mich nicht zu leben, wollet nicht, daß ich sterbe. Den, der Gott gehören will, gewähret nicht der Welt, noch suchet ihn durch die Materie zu verführen. Lasset mich das reine Licht empfangen; dort angelangt werde ich (wirklich) Mensch

Den Feuertod ist Polykarp gestorben (Mart. Polyc. 13 ff.); vgl. auch Martyr. Carpi etc. 36 v. Gebhardt. Mart. Pionii 20. 21. Minucius Fel., Oct. 37 s. 4. Ueberhaupt ist diese Todesstrafe mit am häufigsten über die Christen verhängt worden; s. auch Hdb. zu I Cor 13 s. Am Kreuz hat Petrus geendet; s. Hdb. zu Joh 21 18. 19, ebenso Simeon, der Vetter Jesu nach Hegesipp b. Euseb., H. e. III 32 s. Vgl. auch Tacitus, Ann. XV 44. Minuc. Fel., Oct. 37 s. σύντασις könnte der Kampf sein (so Lgft, Fk). Aber die Bedeutung des Wortes Trall. 52 und die Uebersetzung von L legen ein anderes Verständnis nahe. ἀνατομαί, διαίρεσεις fehlen in LS und in dem Zitat bei Euseb., H. e. III 36 s. Hier und weiterhin hat Ign. nicht bestimmte, vom Richter unter dem betreffenden Titel verhängte, Todesstrafen im Auge, sondern die grauenhaften Folgen, die gewaltsame Eingriffe in den menschlichen Körper zeitigen können. Statt συγκοπή haben g und das Zitat bei Eusebius συγκοπαί. Aber gerade der regellose Wechsel von Plural und Singular ist für Ign. charakteristisch. Zu kol. τ. δ. vgl. Justin, Dial. 131: κολάσεις μέχρι θανάτου ὑπὸ τῶν δαιμονίων καὶ τῆς στρατιᾶς τοῦ διαβόλου, auch Origenes, c. Cels. VI 42. VII 1 Zn liest mit G τερπνά, während Lgft, Fk, Hgf, Krg das πέρατα von gLS vorziehen (K fehlt leider von 52 σύντομα bis 62 λαβεῖν ganz). Jenes sind die „Reize“, „Annehmlichkeiten“. Doch scheint πέρ. neben dem βασιλ. mehr am Platze, wenn es freilich auch aus dem Folgenden eingedrungen sein könnte. Zu vergleichen ist Mt 16 26 wie zur Fortsetzung I Cor 9 15. Die, im LXX nicht seltene, Konstruktion καλόν . . ἢ wie Mc 9 43. 45 = Mt 18 s. 9 I Clemens 51 s. Statt εἰς Χρ. ἰ. (G) bezeugen gL und ein Fragment bei Timotheus Aelurus διὰ Ἰησοῦν Χρ., das Lgft, Hgf in den Text aufnehmen, aber offenbar Erleichterung ist. Das εἰς paßt ebensosehr zu der Anschauung des Ign. im allgemeinen, wie hier in den Zusammenhang. Ign. stirbt „auf Christus hin“ insofern, als er durch seinen Märtyrertod „zu Christus gelangt“. Deshalb dann auch ἐκείνον ζητῶ κ. τ. λ. τοκετός wie Eph. 9 1. Ign. stellt seinen blutigen Tod unter dem Bilde eines Geburtsaktes dar, der ja gern zur Illustration peinvoller Begebenheiten verwendet worden ist. Vgl. die „Wehen des Messias“ Hdb. zu Mc 13 s. ἐπίκειται von schmerzlichen Pflichten wie I Clemens 7 1. ■ beginnt wie 53. Ign. nennt seinen Tod den Eingang ins Leben und sein leibliches Weiterleben ein Todsein. Zum Gedankenspiel vgl. Mt 10 39 Par. χαρίζεσθαι wie Act 3 14 25 11 Phlm 22. ἐξαπατήσητε fehlt in Gg, ist überhaupt griechisch nicht bezeugt. L hat (*per materiam*) *seducatis*. Nimmt man die, keineswegs einheitliche, orientalische Ueberlieferung hinzu, so darf man vermuten, daß das oben in die Uebersetzung Aufgenommene etwa dem Urtext entspricht. ὕλη (s. auch 72) ist der widergöttliche Stoff, der in der Gnosis eine so bedeutende Rolle spielt (s. zu Magn. 82). Die Uebersetzung mit „Materie“ will andeuten, daß es sich auch für Ign. um einen term. techn. handelt. Im Gegensatz zur Welt und zur Materie strebt

sein. Verwehrt es mir nicht, Nachahmer des Leidens meines Gottes<sup>3</sup> zu sein! Wenn einer ihn in sich hat, dann muß er verstehen, was ich will, und Mitgefühl mit mir haben im Verständnis dafür, was mich bedrückt.

Der Fürst dieser Weltzeit will mich entführen und meinen<sup>7</sup> auf Gott gerichteten Sinn verderben. Keiner nun von euch, die zugegen sind, soll ihm helfen; steht vielmehr zu mir, das heißt zu Gott. Führet nicht Jesus Christus im Munde und richtet dabei euer Verlangen auf die Welt. Mißgunst soll nicht in euch wohnen. Und wenn ich<sup>2</sup> in Person euch auffordere, so gehorcht mir nicht; gehorcht vielmehr dem, was ich euch da schreibe. Denn aus dem Leben heraus schreibe ich euch, leidenschaftlich verliebt in das Sterben. Meine leidenschaftliche (Welt-)Liebe ist gekreuzigt worden, und nicht ist in mir ein Feuer, das mit Materie genährt werden will. Wohl aber Wasser, das lebendig ist und in mir redet, inwendig zu mir sprechend: Komm

Ign. nach dem reinen Licht (wie zu κόσμῳ und ὕλῃ, so ist auch zu καθαρ. φῶς im Deutschen der Artikel zu setzen), d. h. er will, wie das ἐκεῖ παραγ. zeigt, in das Reich des reinen Lichtes eingehen. Hat Ign. bisher mehrfach und besonders auch in Rom. (32 42 51. 3) bestritten, ein wirklicher Christ oder Jünger oder Gerechtfertigter zu sein, so lehnt er es an unserer Stelle ab, schon Mensch zu sein. Ob er dabei an das Bild von 92 denkt und sich im Gegensatz zum entwickelten Menschen als ἑκτρωμα fühlt (Zn), ist mir sehr fraglich. Vom „wirklichen Menschen“ hat man auch da geredet, wo jener Vergleich sehr fern lag. Clemens Alex., Strom. VIII 35 spricht von dem ὁντως ἄνθρωπος unter Berufung auf Menanders Wort: ὡς χαρίεν ἐστὶ ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ. Diogenes unterschied πολλὸς μὲν ὄχλος, ὀλίγοι δὲ ἄνθρωποι (Diogenes Laert. VI 60); und deshalb erzählte man von ihm λύχνον μεθ' ἡμέραν ἄψας, ἄνθρωπον, ἔφη, ζητῶ (VI 41). Natürlich hat Ign. seine eigene Vorstellung vom echten Menschen. Zum Vollmenschentum gehört vollkommenes Jüngertum, d. h. der Zeugentod. 3 Ueber den Gläubigen als Nachahmer Gottes oder Christi s. zu Eph. 11. Speziell der Märtyrer heißt „Nachahmer Christi“ im Bericht der Gemeinden von Vienne u. Lugd. bei Euseb. H. e. V 22: ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ Martyr. Polyc. 173 12 Polyc. ad Phil. 82. Denn der Herr gilt der Märtyrerkirche als erster Blutzeuge. Ueber συμπαθεῖν s. Hdb. zu Hebr 415. συνέχειν wie Luc 845 1250 Phil 123. **VIII 1** Ueber den ἀρχ. τ. αἰ. τοῦτ. s. zu Eph. 171. Zu τὴν εἰς θ. μ. γνώμην vgl. Philad. 12 (Pol. 11). τῶν παρ. ὑμῶν empfängt seine Erklärung von dem παρών<sup>2</sup> her. Ist Ign. persönlich in Rom anwesend, dann sind auch sie persönlich dabei. In dem dann anhebenden Endkampf des Teufels mit Ign., der Gott auf seiner Seite weiß, sollen sie die richtige Partei ergreifen. 2 Ueber βασκανία s. zu 31. Ueber ἄν für ἐάν, das g vorzieht, s. Radermacher S. 161 f. Ign. setzt den Fall, daß er im letzten Ringen schwach werden und die Römer um ihre Vermittelung anrufen könnte; dann sollen sie nicht auf ihn hören, sondern sich an seinen Brief halten. Das ζῶν γὰρ κ. τ. λ. begründet, weshalb in dem Schreiben die wahre Meinung des Ign. zum Ausdruck kommt. Nicht in Todesnähe, sondern aus vollem Leben heraus hat er den Brief verfaßt. Von der Liebe zum Tode kommt Ign., indem er dem gleichen Wort eine andere Bedeutung unterlegt (vgl. 33 φαίνεσθαι), auf das leibliche Verlangen nach der Welt und ihren Gütern, zu denen auch das leibliche Leben gehört. Denn nur das kann ἔρωσ meinen,



- her zum Vater! Nicht reizt mich vergängliche Nahrung, noch auch die Reize dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das ist Jesu Christi Fleisch, des aus dem Samen Davids (Stammenden), und zum Trank will ich sein Blut, das ist ein unvergängliches Liebesmahl.
- Nicht mehr liebe ich es, nach Menschenweise zu leben. Das aber wird geschehen, wenn ihr Liebe empfindet. Empfindet Liebe,

nicht aber, wie schon Origenes (Prol. in cant. XIV 302 Lom.) wollte, Christum. Zur Kreuzigung der Weltliebe vgl. Gal 6 14. Die leidenschaftliche Glut legt das Bild von dem Feuer nahe, und an dieses wiederum schließt sich das vom Wasser. Die Lesart von  $\Gamma$  φιλόϋλον ist von den modernen Herausgebern, mit Ausnahme Hgfs, angenommen und das eigenartige und sehr seltene (vgl. noch Origenes, fragm. in Luc V 243 Lom.: φιλοϋλων και φιλοσωμάτων λόγοι πιθανοί) Wort gewiß ursprünglich. Die Ablehnung der Materie kennen wir aus 62. Jac 3 5 und Clemens Alex., Paed. II 13 (οἱ παμφάγοι καθάπερ τὸ πῦρ τῆς ὕλης ἐξεχόμενοι) können, da bei ihnen πῦρ wirkliches Feuer und ὕλη Brennstoff ist, nur als Belege für die Neigung dienen, πῦρ und ὕλη zusammenzubringen. Sie mag den Ign. zur Verwertung der Verbindung beider Begriffe im übertragenen Sinn ermuntert haben. Ueber ὕδωρ ζῶν s. Hdb. zu Joh 4 10. Auch der Gedanke, daß das lebendige Wasser im Menschen ist, findet sich im Johev. (4 14 7 38), freilich in andere Worte gekleidet. S. auch Justin, Dial. 114: τῆς καλῆς πέτρας . . ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυσούσης. Das Wasser ist, wie Joh 7 39 (s. Hdb. z. St.), Bild des Geistes. Zu dem im Menschen redenden Gottesgeist vgl. paul. Rm 8 15. 16. 3 Ueber ἄρτος θεοῦ s. zu Eph. 5 2. Die Gleichsetzung mit dem Fleisch Christi wie Joh 6 51. Ueber Christus aus Davids Samen s. zu Eph. 18 2. Es ist ohne weiteres klar, daß die hier verwendeten Ausdrücke dem Abendmahlssprachgebrauch entnommen sind. Ebenso gewiß aber ist, daß wir in unserem Zusammenhang auf keine Darlegung der Stellung des Ign. zur Eucharistie gefaßt sind. Wir erwarten vielmehr zu hören, daß er, statt sich den Freuden dieser Welt hinzugeben, durch den Zeugentod zu Christus zu gelangen wünscht. Wir dürfen also wohl annehmen, daß der Genuß der Gemeinschaft mit Christus, die das Martyrium ermöglicht, mit Bildern, die dem Abendmahlsgebrauch entlehnt sind, geschildert wird. Zweifelhaft bleibt nur, was die letzten vier Wörter bedeuten. Die Frage ist, ob ὁ ἐστὶν ἀγ. ἄφθ. sich nur auf τὸ αἶμα αὐτ. bezieht oder auf den gesamten vorausgehenden Satz. Im ersteren Fall heißt das Blut Christi „unvergängliche Liebe“. Man verteidigt das als Meinung des Ign. unter Hinweis auf Trall. 81. Aber wenn er dort die beiden ihm so wichtigen Zweitheiten Glaube und Liebe, Fleisch und Blut des Herrn mit kühnem Griff Glied neben Glied zusammenrückt, so ist das doch etwas anderes, als wenn er seinen Lesern die Aussage zumutet: das Blut Christi ist unvergängliche Liebe. Man wird das doch nur annehmen wollen, wenn keine andere Möglichkeit vorliegt. Eine solche jedoch ergibt sich, wenn das ὁ ἐστὶν ἀγ. ἄφθ. auf den ganzen Rest des Satzes bezogen wird. Daß das erste ὁ ἐστὶν nur auf das Brot geht, ist kein Gegengrund, da die Konstruktion keineswegs gleichmäßig durchgeführt ist. ἀγάπη hat bei Ign. auch den speziellen Sinn von Agape, Liebesmahl (vgl. Smyrn. 8 2). Es hier so zu verstehen, wird auch dadurch nahegelegt, daß die Rückbeziehung der ἀγάπη ἄφθ. auf die τροφή φθοράς kaum zu verkennen ist. Vgl. auch die Bezeichnung der Eucharistie als φάρμακον ἀθανασίας Eph. 20 2. VIII 1 Ueber θέλειν = „lieben“ s. zu Magn. 3 2. Da die Häufung des Wortes in unserem

auf daß man auch Liebe mit euch empfinde. Auf ein paar Zeilen 2 bitte ich euch; glaubt mir doch! Jesus Christus aber wird es euch offenbaren, daß ich die Wahrheit sage, der truglose Mund, durch den der Vater die Wahrheit geredet hat. Bittet für mich, auf daß ich 3 hingelange. Nicht nach Fleischesart habe ich euch geschrieben, sondern nach Gottes Sinn. Wenn ich leide, so habt ihr Liebe empfunden; wenn ich verworfen werde, so habt ihr Haß empfunden.

Gedenket in euerem Gebet der Kirche von Syrien, die ja statt 9 meiner Gott zum Hirten hat. Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein und euere Liebe. Ich aber scheue mich, mich zu ihnen zählen 2 zu lassen; denn ich bin es nicht wert, da ich der letzte von ihnen bin und eine Fehlgeburt. Aber ich habe die Barmherzigkeit empfangen, etwas zu sein, wenn ich zu Gott gelange.<sup>1</sup> Es grüßt euch mein 3 Geist und die Liebe der Kirchen, die mich aufgenommen haben auf den Namen Jesu Christi, nicht wie einen Durchreisenden. Denn sogar die, die nicht mit mir in Berührung kommen konnten auf dem Wege — dem fleischlichen —, sind mir Stadt für Stadt vorausgezogen.

Ich schreibe euch dieses von Smyrna aus durch die preiswür- 10

Kapitel, besonders am Anfang, offenbar beabsichtigt ist, wird man es überall gleich zu übersetzen haben. Was Menschen „leben“ nennen (das κατὰ ἀνθρώπους ζῆν hat hier einen andern Sinn als Trall. 21), heißt für Ign. „sterben“; vgl. 62. 2 Der Hinweis auf die Kürze des Briefes (auch Pol. 73 und s. das βεβλίδιον Eph. 201) ist beliebt; vgl. I Petr 5 12 Hebr 13 22. Ptolemaeus, Epist. ad Floram 511 (Kleine Texte 9). Ueber τὸ ἀψευδ. στ. s. Hdb. zu Tit 12. 3 Ueber γνώμη θεοῦ s. zu Eph. 32. **IX** 1 Ueber die Fürbitte für die syrische Kirche s. zu Eph. 212. ἥτις gibt den Grund für die Aufforderung an. Ueber Hirten- und Aufseher (= Bischof)amt und die Verbindung beider (vgl. Philad. 21) s. Hdb. zu I Petr 225, auch 52 (mit der Variantē bei Nestle: ἐπισκοποῦντες) 3. 2 Ueber Ign. als ἔσχατος der syrischen Kirche s. zu Eph. 212. Neu und eigenartig in unserem Briefe ist die Bezeichnung als ἑκτρωμα. Sie stammt offenbar aus I Cor 15 8.9 (s. Hdb. z. St.). Das τίς hat natürlich den Sinn von „irgend etwas Besonderes“ wie Eph. 31. Vgl. Gal 26.2 und s. d. Hdb. zu letzterer Stelle. 3 Zu δέχεσθαι εἰς ὄνομα Ἰ. Χρ. vgl. Mt 10 40—42. Dem „fleischlichen“ Weg, der den Ign. von Antiochien nach Rom führt und der ihn naturgemäß nicht mit allen Kirchen in Berührung bringen kann, steht eine ὁδός oder ὁδοί anderer Art gegenüber, auf denen ihn jeder Gläubige zu treffen vermag (vgl. ὁδός τοῦ θεοῦ Mt 22 16 Act 18 26, ὁδ. ἐν Χριστῷ I Cor 4 17, ὁδ. σωτηρίας Act 16 17, ὁδ. δικαιοσύνης Mt 21 32 II Petr 2 21, ὁδ. τῆς ἀληθείας II Petr 2 2 usf.). προῶγειν = „vorausziehen“, wie Polyc. ad Phil. 33 und oft bei den Synoptikern. „Geleiten“ bedeutet es nicht. Auch erfahren wir nichts davon, daß Ign. bis Smyrna, wo Rom. geschrieben wurde (101), in Begleitung irgend eines Christen gereist sei. Ign. spricht von dem Glanz der Aufnahme, die er genossen, und will begründen, daß man mit ihm nicht verfahren sei wie mit einem, der sich auf flüchtiger Durchreise befindet. Haben doch sogar die Kirchen der Städte, die nicht an seinem Wege lagen, persönlichen Verkehr mit ihm gesucht und sich dadurch, daß sie ihre Abordnungen vor seiner Ankunft dorthin entsandten, wo er durchkommen mußte, an dem Empfang beteiligt. So sind die Kirchen von Ephesus,

digen Epheser. Es ist aber bei mir mit vielen anderen auch Crocus, die mir liebe Persönlichkeit. Von denen, die mir von Syrien nach Rom vorausgegangen sind zu Gottes Ehre, möchte ich glauben, daß ihr (sie bereits) kennen gelernt habt; ihnen teilt mit, daß ich nahe bin. Denn alle sind sie Gottes und euer würdig; ihnen in allen Dingen Erholung zu verschaffen, ist für euch schicklich. Dieses habe ich euch geschrieben am 24. August. Lebet wohl bis zum Ende in der Geduld Jesu Christi.

Magnesia und Tralles in Smyrna mit ihm zusammengetroffen. **X 1** Mit διὰ bei ὑπάφην können Persönlichkeiten eingeführt werden, die mehr oder weniger bei der Abfassung des Schriftstücks beteiligt gewesen sind (s. zu I Petr 5 12. Dionys von Corinth bei Euseb., H. e. IV 23 11), andererseits auch — und das ist die Regel — der Ueberbringer (Polyc. ad Phil. 14, Unterschriften paulinischer Briefe: διὰ Φοίβης, διὰ Τίτου usw. Tischendorf, NT<sup>s</sup> II 457. 568. 662 usw). In diesem Sinne ist die Präposition gewiß an unserer Stelle verwendet. Denn sonst bliebe unerklärt, weshalb in den Briefen nach Ephesus, Magnesia, Tralles eine derartige Bemerkung fehlt, während die nach Rom, Philadelphia (11 2) und Smyrna (12 1) sie enthalten. Beihilfe bei der Abfassung hätte Ign. doch wohl in allen Fällen gleichmäßig nötig gehabt. Die Ueberbringer aber waren bei Ephesus, Magnesia, Tralles einfach durch die Umstände gegeben und brauchten deshalb nicht besonders erwähnt zu werden. Es sind die zurückkehrenden Abordnungen der Kirchen. Die von Ephesus hat auch den Rom. mitgenommen; gewiß nicht, um ihn persönlich an seinen Bestimmungsort zu bringen. Aber von Ephesus war eine schnelle Beförderung eher gewährleistet. Und es kam dem Ign. alles darauf an, daß der Brief vor ihm selber Rom erreichte. ὄνομα = „Person“, wie Smyrn. 13 2 Pol. 8 3. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897 S. 24 f. Crocus war schon Eph. 2 1 genannt. Ob er den Römern bekannt gewesen ist und deshalb besonders angeführt wird? **2** Von Gliedern der syrischen Kirche, die bereits vor Ign. nach Rom gelangt sind, hören wir nur hier. Was hat ihre Reise bedingt? Sicher ist, daß nicht lediglich der rege Verkehr und Privatgeschäfte sie nach der Welthauptstadt geführt haben, so daß es dort mehr zufällig zu einem Wiedersehen mit ihrem Bischof käme. Der Römerbrief hat zur Voraussetzung, daß Ign. die römische Kirche für unterrichtet hält über seinen Fall. Die betreffenden Aufklärungen kann sie aber nur von jenen Brüdern erhalten haben. Sie werden also eben zum Zweck der Berichterstattung und Vorbereitung des Empfanges nach Rom entsandt worden sein. Dadurch verbietet sich die Annahme, daß sie gleichfalls Opfer der Verfolgung waren und nur mit einem früheren Transport als Ign. verschickt worden sind. Auch das εἰς δόξαν τοῦ Θεοῦ fordert diese Auffassung nicht. Magn. 15 gebraucht Ign. den Ausdruck von Menschen, die sich um seinetwillen Mühe gemacht haben. ■ Nur dieser ign. Brief ist datiert, wohl damit die Römer die Zeit seiner Ankunft einigermaßen errechnen können. Der Gebrauch des römischen Kalenders war damals auch bei Griechen üblich (vgl. Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten 1906 S. 245) und kann daher, besonders in einem Brief nach Rom, nicht befremden. Der im syrischen Martyrolog von 411 (Kl. Texte 2) notierte Todestag des 17. Oktober stimmt nicht übel zu diesem Briefdatum.



## Ignatius an die Philadelphier

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Die in ihr erfolgte Erwähnung der Gemeindebeamten führt zunächst zu einem Lobpreis des Bischofs von Philadelphia 1, sodann zu der Mahnung, ihm zu folgen, um dadurch — zu fester Einheit verbunden — allen Gefahren zu entgehen, die von Seiten der Irrlehre drohen, 2. 3. 4. Ign. hofft infolge der Fürbitte seiner Leser das Ziel zu erreichen, zu dem ihn Gott berief, als er den, auf das Evangelium, die Apostel und die Propheten gegründeten, christlichen Glauben annahm, 5. Es folgt eine Beschreibung und Bekämpfung der den Philadelphiern gefährlichen Ketzerei unter Verwertung persönlicher Erlebnisse, die Ign. in ihrer Stadt gehabt hat, 6—9. Die Adressaten sollen durch einen Gesandten der Kirche des syrischen Antiochien ihre Glückwünsche zur Wiederherstellung des Friedens aussprechen 10. Abschließende Ausführungen und Grüße 11.

Die Ueberschrift des Briefes lautet bei G und g verschieden. Im Gebrauch des Wortes Φιλαδεφεύς jedoch stimmen sie überein. So wird üblicherweise der Bewohner von Philadelphia genannt (Dittenberger, Syll. 416; Or. inscr. 488. CIG 3206. 3424. 3425. 3426. Münzen s. Mionnet IV S. 97 f. Suppl. VII S. 397 f.). Wenn Josephus neben dieser Form (Ant. XIII 81) das Adjektivum Φιλαδελφηνός als Hauptwort verwendet (Ant. XX 11), so scheint er damit beide Ausdrücke doch nicht gleichsetzen zu wollen. Ant. XX 11 handelt es sich um das ganze, zu jener Stadt an der Grenze Peräas gehörige, Gebiet, das Bell. III 33 Φιλαδελφηνή heißt (= ῥεγιῶν Φιλαδελφηνή Dittenberger, Or. inscr. 526), Ant. XIII 81 nur um die πόλις. Dem entspricht die Definition des Steph. Byz.: ὁ πολίτης Φιλαδεφεύς, τὸ δὲ Φιλαδελφηνός ἐπιχώριον. — τῆς Ἀσίας, das g wie im gleichen Fall bei Tralles entbehrlich erscheint, soll unser, das lydische, Ph. (auch Apc. 1 11 37. Mart. Pol. 19. Euseb., H. e. V 17 3. 4) von anderen Städten gleichen Namens, unter denen besonders das oben erwähnte palästinensische zu Verwechslungen einlud, unterscheiden. Ueber ἐν ὁμον. ὁ. s. zu Magn. 61. ἀγαλλιάσθαι ἐν wie I Petr 1 6. Ueber ἀδιακρίτως s. zu Eph. 3 2. ἐν αἵματι Ἰ. Χρ. prägnanter Ausdruck für: als durch das Blut J. Chr. Erlöste. Der Singular geht mit ὅσων dem Sinne nach richtig in den Plural über, wie ähnlich Eph. 1 1 Trall. 61. 2. Die Einsetzung der Kirchenbeamten ἐν γνώμῃ Ἰ. Χρ. wie Eph. 3 2.

■ 1 Ohne Absatz mündet die Zuschrift in den eigentlichen Brief: ὃν ἐπ. = der eben erwähnte Bischof. ἔγνων: durch persönliche Bekanntschaft. Aber anders, als die bisherigen Schreiben, sendet Ign. diesen Brief an eine Gemeinde, die er auf seiner Reise berührt hat (31 63 71). In Philad. hat er den Bischof kennen gelernt; nicht aber ist dieser, wie die Häupter der Gemeinden von Eph. Magn. Trall., am dritten Ort mit ihm zusammengetroffen. οὐκ ἀπ' ἑαυ. κ. τ. λ. nach Gal 1 1. διακονία vom Bischofsamt wie im Brief der Gemeinden von Vienne und Lugd. b. Euseb., H. e. V 1 29 (vgl. Act 1 17. 25). Zu ὅς σιγῶν vgl. Eph. 6 1. 2 Zum Bild vgl. Eph. 4 1, zum absoluten ἐντολή vgl. Trall. 13 2. τ. εἰς θεὸν αὐ. γν. wie Rom. 7 1. ἐνάρετος kommt im NT nicht vor, aber IV Macc 11 5 und I Clemens 62 1. Es ist nach Phrynichus S. 328 f. Lobeck ein Lieblingsausdruck der Stoa. Deren Terminologie gehören auch die, gleichfalls dem NT fremden, Worte ἀκίνητος und ἀόργητος an. ■ 1 τέκνα φωτός paul. Eph 5 8, υἱοὶ φωτός Luc 16 8 Joh 12 36 I Thess 5 5, φῶς und ἀλήθεια verbunden Ps 42 3. φῶς ἀληθείας aber ist eine Eigentümlichkeit des Ign. μερισμός ist in unserem

Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, an Gott Vaters und des Herrn Jesu Christi Kirche zu Philadelphia in Asien, die Erbarmen gefunden hat und befestigt ist in göttlicher Eintracht und unerschütterlich über das Leiden unseres Herrn frohlockt und voll überzeugt ist von seiner Auferstehung in allem Erbarmen; (die Kirche,) die ich begrüße im Blute Jesu Christi, die da ewige und bleibende Freude ist, vor allem, wenn sie in Einigkeit sind mit dem Bischof und den mit ihm (vereinten) Presbytern und Diakonen, den in Jesu Christi Sinn Eingesetzten, die er nach seinem Willen gestärkt hat durch Befestigung mit seinem heiligen Geist.

- 1 Von diesem Bischof habe ich erkannt, daß er nicht von sich aus und nicht durch Menschen den Dienst an der Gemeinde erworben hat, auch nicht aus Sucht nach eitler Ehre, sondern in Liebe Gott Vaters und des Herrn Jesu Christi. Ich bin voll Staunen über seine Mäßigung, der schweigend mehr zustande bringt als die törichten
- 2 Schwätzer. Steht er doch mit den (göttlichen) Geboten im Einklang, wie die Zither mit den Saiten. Deshalb preist meine Seele seinen auf Gott gerichteten Sinn, den ich als tugendhaft und vollkommen erkannt habe, seine Ruhe und seine Leidenschaftslosigkeit in aller Mäßigung des lebendigen Gottes.
- 2 So fliehet nun als Kinder des Wahrheitslichtes die Spaltung und die schlechten Lehren; wo aber der Hirte ist, da folgt wie
- 2 Schafe. Denn viele Wölfe bringen, indem sie Vertrauenswürdigkeit vortäuschen, durch schlimme Lust die Gottesläufer in ihre Gewalt. Aber in eurer Einheit haben sie keinen Platz.
- 3 Enthaltet euch der schlechten Gewächse, die da Jesus Christus nicht zieht, dieweil sie nicht des Vaters Pflanzung sind. Nicht

Brief Stichwort (noch 31 72 81, sonst bei Ign. nur Smyrn. 71). *κακοδιδασκαλία* = *κακή διδασκαλία* Eph. 16 2. *κακοδιδασκαλεῖν* II Clemens 10 5. Eine ähnliche Bildung, *καλοδιδάσκαλος*, Tit 2 3. Der Bischof als Hirt wie Rom. 9 1 (s. dort). Das Bild vom geistigen Führer als dem Hirten, den von ihm Geleiteten als den Schafen auch Epictet III 22 35. 2 Zu *λύκοι* vgl. Act 20 29 Mt 7 15 Joh 10 12. Rhodon bei Euseb., H. e. V 13 4 sagt von Marcion: *ὁ Ποντικὸς λύκος*. Zur Verbindung von *ἀξίωπιστος* und *ἡδονὴ κακή* in Beziehung auf die Ketzler vgl. Trall. 6 2. *ἀξίωπιστος* hatte nach Suidas in früherer Zeit durchaus den guten Sinn „vertrauenswürdig“, „bewährt“, später wurde es auch sensu malo gebraucht = *καταπλαστός*. Jené Bedeutung bei Ign. Pol. 31, diese an unserer Stelle und z. B. auch Lucian, Alex. 4. Epist. ad Diogn. 82. Tatian, ad Graec. 2. Apollonius b. Euseb., H. e. V 18 5. Das Vorgehen der „Wölfe“ gemahnt an Mt 7 15. *αἰχμαλωτίζειν*, das zum Bilde des Wolfes schlecht paßt, wird auch II Tim 3 6 und bei Irenaeus I Praef. 1 von der Etablierung eines unerwünschten geistigen Einflusses gebraucht: *θεοδρόμος* (auch Pol. 7 2) scheint eine Bildung des Ign. zu sein. Gewiß schwebte ihm das paulinische Bild Gal 5 7 I Cor 9 24–26 II Tim 4 7 vor. *ἔχουσι* (nach LA, mit Zn, Hgf, Krg) ist dem *ἔξουσιν* (GgK, Lgft, Fk) vorzuziehen; denn das Sätzchen steht präsentischen Aussagen wie dem *ὅπερ καὶ ποιεῖτε* (s. zu Eph. 4 1) gleich. III 1 Zu dem Bild der schlimmen Ge-

daß ich bei euch Spaltung gefunden hätte — vielmehr Läuterung. Alle nämlich, die Gottes und Jesu Christi sind, die sind mit dem<sup>2</sup> Bischof; und alle, die reumütig zur Einheit der Kirche kommen wollen, auch die werden Gottes sein, auf daß sie das Leben nach Jesu Christi Art führen. Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder. Wenn jemand<sup>3</sup> einem Schismatiker folgt, wird er das Reich Gottes nicht erben. Wenn jemand in fremdartigem Sinn wandelt, der stimmt mit dem Leiden (Christi) nicht überein.

Deshalb seid darauf aus, eine Eucharistie zu gebrauchen —<sup>4</sup> denn ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi (gibt es nur) und einen Kelch zur Einigung seines Blutes, einen Altar, wie einen Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitsklaven —, auf daß ihr, was ihr auch tut, nach Gottes Weise tut.

Meine Brüder, ich gehe völlig in der Liebe zu euch auf, und in<sup>5</sup> übermäßiger Freude wache ich über euch; nicht ich freilich, sondern Jesus Christus, in dem gebunden ich um so größere Furcht empfinde als einer, der noch unvollendet ist. Aber euer Gebet wird mich auf Gott hin vollenden, auf daß ich das Los erlange, in dem mir Erbarmung widerfuhr, als ich bei dem Evangelium als dem Fleische Jesu und den Aposteln als dem Presbyterium der Kirche Zuflucht

wächse vgl. Trall. 61 Eph. 103, zu γεωργ. Joh 151 I Cor 39. Mit dem Maskul. αὐτούς verfällt Ign. aus dem Bild in die Deutung. Ebenso Trall. 111, wo auch die *φτεία πατέρος* schon vorgekommen war. 2 κατὰ Ἰ. Χρ. ζῆν wie Magn. 82 Trall. 21. Aehnliche Ausdrücke, die Ign. liebt, Eph. 62 81 Magn. 91 101 Rom. 81. 3 Ueber μή πλανᾶσθε s. zu Eph. 52. σχίζειν = „eine Spaltung (der Kirche) verursachen“ auch bei Dionys. Alex. (Euseb. H. e. VI 45). Die Anlehnung an I Cor 69 wie Eph. 161. Die ἀλλοτρία γνώμη ist anders geartet, als alle sonstigen Arten von γνώμη, die Ign. nennt, die γνώμη θεοῦ oder Ἰ. Χριστοῦ (s. zu Eph. 32), die γν. τοῦ ἐπισκόπου (Pol. 41 52), die εἰς θεόν γν. (Rom. 71 Philad. 12), die ἐν θεῷ γν. (Pol. 11). Ueber die Bedeutung des πάθος s. zu Eph. inscr. IV erteilt in Gestalt einer Folgerung (οὖν), die sodann begründet wird, Aufklärung darüber, weshalb jede Verletzung der kirchlichen Einheit einen Widerspruch gegen die Passion in sich schließt. Da es nur ein Fleisch und ein Blut Christi gibt, ist auch nur eine Eucharistie möglich und nur eine, einheitliche Kirche, die sie feiert. Ueber εὐχαριστία s. zu Eph. 131. In der Wiedergabe von ἑνώσις τοῦ αἵματος ist die mehrdeutige genitivische Ausdrucksweise beibehalten. Doch kommt es dem Ign. sichtlich weniger auf die „Einigung mit seinem Blute“ (Krg) an, als auf die durch das eine Blut herbeigeführte Einigung der Feiernden, die keinerlei Absonderung gestattet. Vgl. I Cor 1017. V 1 Zum Verständnis des Komparativs φοβοῦμαι μάλλον vgl. Trall. 41, zu ἀναπάρτιστος (gLAK, gegen ἀνάρπαστος G) vgl. Eph. 31. εἰς θεόν fehlt in LA gegen GgK; vielleicht weil es zu προσευχή gezogen und demgemäß als überflüssig empfunden wurde. Der ziemlich verschränkte ἵνα-Satz ist zu konstruieren: ἵνα ἐπιτύχω τοῦ κλήρου ἐν ᾧ ἠλεήθην. Zu ἠλεήθην gehört dann weiterhin προσφυγὼν κ. τ. λ. — κλήρος vom Martyrium wie Trall. 123 Rom. 12. „Im“ Märtyrerlos hat Ign. Erbarmung erfahren, d. h. die göttliche Gnade hat seiner Berufung zum christlichen Glauben sogleich die Rich-



2 suchte. Auch die Propheten aber wollen wir lieben, weil auch ihre Verkündigung auf das Evangelium gerichtet war und sie auf ihn hofften und ihn erwarteten; im Glauben an ihn auch sind sie gerettet worden in der Einheit Jesu Christi befindlich, der Liebe und der Bewunderung würdige Heilige, von Jesus Christus mit einem guten Zeugnis versehen und zugezählt dem Evangelium der gemeinsamen Hoffnung.

6 Wenn euch aber jemand, auf Auslegung gestützt, Judentum verkündigt, den hört nicht an; denn es ist besser, von einem Beschnittenen Christentum zu hören, als von einem Unbeschnittenen Judentum. Wenn aber beide nicht von Jesus Christus reden, so sind sie für mich Grabsäulen und Totenhügel, auf denen nur Menschen-

tung auf den Zeugentod gegeben. τὸ εὐαγγέλιον ist kein Buch, so wenig wie 2, wo es als Ziel der prophetischen Verkündigung erscheint, vielmehr die christliche Heilsbotschaft. In ihr tritt Jesus dem Hörer entgegen. Daher die Bezeichnung des Evangeliums als Fleisch, d. h. als Verkörperung Jesu. Aehnlich Hieronymus, ad Ps 147 (Morin, Anecd. Maredsol. III 2 S. 301): *ego corpus Iesu evangelium puto, sanctas scripturas puto doctrinam eius*. S. unten zu 2. 2 Zu Jesus und den Aposteln treten die Propheten. Diese Dreieit auch paul. Eph 2<sup>20</sup>, wo ja gerade die alte Christenheit die at. Propheten gefunden hat (anders die neuere Auslegung; s. Hdb. z. St.). Ueber die Stellung der Propheten zum Evangelium s. zu Magn. 82, wo ebenso wie hier (vgl. 61) der Gegensatz zum Judaismus maßgebend ist. Die Art, wie das εἰς τὸ εὐαγγ. durch εἰς αὐτόν (= Ἰησοῦν) abgelöst wird, zeigt, wie stark die Identifikation von Evangelium und Jesus den Ign. beherrscht. Ueber die Erwartung und Errettung der Propheten s. zu Magn. 93. Ueber die Komposita mit ἄξιος s. oben S. 194. ἐν τῷ εὐαγγ. ist ein prägnanter Ausdruck für: denen, die am Ev. teilhaben. ἡ κοινὴ ἐλπίς ist Christus selbst: 11 2 Eph. 21 2; vgl. auch Magn. 11 Trall. inscr. 23. **VI 1** Ueber den Ἰουδαϊσμός, vor dem hier gewarnt wird, s. den Exkurs zu Trall. 10. Der Akkusativ Ἰουδαϊσμόν bezeichnet nicht den Gegenstand, der Auslegung erfährt, sondern das, was die Interpretation zutage fördert. Ausgelegt werden nach 82 die alten heiligen Urkunden. Vgl. Celsus bei Origenes, c. Cels. III 58: οὐδὲ δύνησονται τοῖς παισὶν ἐρμηνεύειν ἀγαθόν. Die allgemeine (τις) Mahnung wird durch den Hinweis darauf begründet, daß es nicht auf die Art des Verkündigers, sondern lediglich auf die Natur der Verkündigung ankommt. Lehrt ein Heidenchrist Judentum, so ziehe man ihm den Beschnittenen, der Christentum predigt, vor. Lassen beide in ihrer Rede den christlichen Charakter vermissen, so lehne man sie beide ab. Χριστιανισμός ist für Ign. nur das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῆν und κατὰ Χρ. Ἰ. ζῆν schließen sich aus (Magn. 81. 2). Daß Heidenchristen zum Judentum hinneigten, beweisen die Kämpfe des Apostels Paulus, der andererseits das hervorragendste Beispiel eines Beschnittenen ist, der „Christentum“ gepredigt hat. Den Vergleich von Menschen mit Gräbern kennen wir aus Mt 23 27 (s. Hdb. z. St.). Etwas anders, jedoch ähnlich orientiert wie das Bild des Ign., ist die Gepflogenheit der Pythagoreer, den von der Philosophie Abgefallenen Gräber (Origenes, c. Cels. II 12 III 51) und Grabsäulen (Clemens AL, Strom. V 9 57: φασὶ γοῦν Ἰππαρχον τὸν Πυθαγόρειον . . ἐξελαθῆναι τῆς διατριβῆς καὶ στήλην ἐπ' αὐτῷ γενέσθαι οἷα νεκρῷ. Jamblichus, Vita Pythag. 17) zu errichten. Doch genügt es dem Ign. nicht, bildlich zu erklären, daß die von ihm Bekämpften aller Kräfte des Lebens bar sind;

namen geschrieben stehen. So fliehet nun die schlimmen Künste und die Nachstellungen des Fürsten dieser Weltzeit, damit ihr nicht, von ihm planmäßig gedrückt, in der Liebe kraftlos werdet. Vielmehr kommt alle zusammen mit ungeteiltem Herzen. Ich danke aber meinem Gott, daß ich eueretwegen ein gutes Gewissen habe und niemand sich, sei es im Geheimen, sei es öffentlich, rühmen darf, daß ich irgend jemanden im Kleinen oder im Großen beschwert habe. Allen aber, vor denen ich geredet habe, wünsche ich, daß es (d. h. meine Rede) ihnen nicht zum Zeugnis gereichen möchte.

Denn, wenn mich auch gewisse Leute nach meiner Menschen-<sup>7</sup> natur haben täuschen wollen, so läßt sich doch der Geist nicht täuschen, da er von Gott her ist. Denn er weiß, woher er kommt und wohin er geht, und bringt das Verborgene an den Tag. Während meiner Rede schrie ich mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: »Haltet fest

er verwendet noch besonders den Zug, daß die Säulen und Totenhügel nur Menschnennamen tragen. Damit spricht er jenen das Recht, den Christennamen zu führen, ab (vgl. Magn. 4). Beispiele von Grab- und Säulenschriften, die nur Menschnennamen enthalten, bei Kern, Die Inschriften von Magnesia S. 141 ff. ■ Zu  $\varphi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$  vgl. Pol. 51, zu  $\epsilon\nu\epsilon\delta\omicron\rho$  x. t. λ. vgl. Trall. 81, zu  $\alpha\rho\chi$ . t. αλ. t. vgl. Eph. 171. ■ Die „Judaisten“ scheinen mit Verunglimpfungen gegen Ign. gearbeitet zu haben. Demgegenüber beruft er sich auf sein reines Gewissen. Ueber  $\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  s. Hdb. zu paul. Rm 217. Zu  $\epsilon\beta\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\alpha$  vgl. II Cor 11<sup>9</sup> 12<sup>16</sup> I Thess 2<sup>7</sup>. 9 I Tim 5<sup>16</sup>. Offenbar ist der Vorwurf gegen Ign. laut geworden, er hätte seine außerordentliche Stellung und sein moralisches Uebergewicht dazu mißbraucht, seine Anschauungen der Gemeinde aufzuzwingen. Auf solche Mittel zu verzichten, rühmen sich die Gegner. Von ihnen wendet sich Ign. der Gesamtheit derer zu, unter denen er bei seinem Aufenthalt in Philadelphia (s. zu 11) gesprochen hat, und wünscht, daß seine Rede ihnen nicht „zum Zeugnis“ (s. zu Trall. 123) werden möchte. **VIII 1** Die einleitenden Worte sind durch allzu große Prägnanz etwas unklar geworden. Sie wollen besagen: denn wenn mich auch gewisse Leute, die mich täuschen wollten, meiner irdischen Beschaffenheit noch hinters Licht hätten führen können, so . . . Der Täuschungsversuch kann nach dem Zusammenhang wohl nur bezweckt haben, die Betreffenden in den Augen des Ign. als rechtgläubige Gemeindeglieder hinzustellen, während sie innerlich die Spaltung schon vollzogen hatten. Die Irreführung ist mißlungen. Ign. erinnert an die Worte, die er in Philadelphia gesprochen, und sieht darin einen Beweis dafür, daß er damals schon unter dem Einfluß des Geistes von der Absonderung gewußt hat (s. Hdb. Exkurs zu I Cor 141). Das böse Gewissen der  $\tau\iota\nu\epsilon\varsigma$  hat ihn ebenso verstanden, jedoch eine natürliche Erklärung vorgezogen, gegen die sich Ign. 2 leidenschaftlich verwahrt. Daß er es schriftlich tut, hat seinen nächstliegenden Grund darin, daß er erst nach seiner Abreise aus Philadelphia davon erfahren hat, nämlich durch Philo und Rheus Agathopus (s. zu 111).  $\sigma\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$  γάρ x. t. λ. erinnert an Joh 38; s. dazu v. d. Goltz 134—136. Ueber  $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota\nu$  = „an den Tag bringen“ s. Hdb. zu Joh 320. Zum Gedanken vgl. auch I Cor 210 14<sup>25</sup>. Mit  $\epsilon\kappa\pi\alpha\upsilon\gamma\alpha\sigma\alpha$ ,  $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\upsilon$  ὧν  $\epsilon\lambda\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\nu$  folgt Zn dem Text von g: aus einer andauernden Rede hebt sich ein einzelner Ruf heraus. So findet der Wechsel der Tempora seine Rechnung, der als Irregularität hin-

- 2 »am Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen!« Sie aber warfen den Verdacht auf mich, ich sage das als einer, der von der Absonderung gewisser Leute weiß. Aber der, in dem ich gebunden bin, ist mir Zeuge, daß ich es von menschlichem Fleische nicht erfahren hatte. Der Geist aber verkündigte und sprach also: »Ohne den »Bischof nichts tuet; euer Fleisch wie Gottes Heiligtum bewahret; die »Einigung liebet, die Spaltungen fliehet; Nachahmer werdet Jesu Christi, »wie auch er seines Vaters.«
- 8 Ich nun tat das Meinige als ein Mensch, zur Einigung geschaffen. Wo aber Spaltung ist und Leidenschaft, da wohnt Gott nicht. Allen Reuigen jedoch vergibt der Herr, wenn sie sich zur Einheit Gottes und zur Ratsversammlung des Bischofs bekehren. Ich traue 2 der Gnade Jesu Christi, der euch jede Fessel abnehmen wird. Ich ermahne euch aber, nichts in Streitsucht zu tun, vielmehr (alles) als Schüler Christi. Da hörte ich gewisse Leute sagen: »Wenn ich es »nicht in den Urkunden finde, als Bestandteil nur des Evangeliums »glaube ich es nicht.« Und als ich ihnen sagte: »Es steht ja geschrieben«, antworteten sie mir: »Das eben ist die Frage.« Meine Urkunden aber sind Jesus Christus, die heiligen Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn (geweckte) Glaube; in diesen will ich durch euer Gebet gerechtfertigt werden.

zunehmen ist, wenn Lgft, Fk, Hgf, Krg im Anschluß an GLASK Recht haben mit der Schreibung *ἐκρ. μεταξὺ ὧν, ἐλάλουν*, welche die Verba einfach koordiniert. An dem gründlich verdorbenen Anfang von **■** halte ich folgenden Wortlaut für den empfehlenswertesten: *οἱ δὲ ὑποπτεύσαντές με ὥσπερ* dann weiter nach Zn; ein Anakoluth. Zu *ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρ. οὐκ ἔγν.* vgl. Mt 16 17. Zu *τὴν σάρκα ὑμ. κ. τ. λ.* vgl. II Clemens 93. **VIII 1** *εἰς ἑνωσ. κατηρτ.* wie paul. Rm 9 22. Ueber *συνέδριον* s. zu Magn. 61. Das Bild der inneren Gebundenheit, die Christus löst, nach Js 58 6: *λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας. ■ κατ' ἐριθείαν* (über das Hauptwort s. zu paul. Rm 2 9) wie Phil 2 3. Zu der singulären Bildung *χριστομαθία* vgl. die andere *χριστόνομος* Rom. inscr. Nun schildert Ign. kurz eine Szene aus einer Disputation mit seinen Gegnern, solchen, wie sie ihm mindestens seit Kap. 5 vor Augen stehen, Leuten, die unter Hinweis auf die Schrift Judentum verkünden (61). Während g dreimal die Vokabel *ἀρχεῖος* hat, liest G an erster Stelle *ἀρχαίους*, an den beiden anderen *ἀρχεῖα*. Da nach dem Zusammenhang die Vokabel in allen Fällen gleich gelautet haben muß, gilt es die Entscheidung zu treffen. Sie kann nach der Art der Bezeugung eigentlich nur zugunsten von *ἀρχεῖος* fallen (so Zn, Lgft, Fk; umgekehrt Hgf). *ἀρχεῖα* ist das „Archiv“, dann jedoch sind es auch die in ihm aufbewahrten glaubwürdigen Urkunden selbst. Dionys. Hal., Ant. II 26 *τὰ ἀρχεῖα τὰ δημόσια* = „die öffentlichen Bürgerlisten“. Julius Africanus b. Euseb., H. e. I 7 13 = *δημοσία συγγραφή*. Eusebius I 13 5 = *δημόσιαι χάρται*. Josephus, c. Apionem I 20 kann es die Aufzeichnungen der Taten der Phönizier bedeuten. K hat das Wort einmal aus dem Griechischen beibehalten und zwar in der Schreibung *ἀρχαίος*. Daß er aber keinen anderen als den oben dargelegten Sinn damit verbindet, folgt daraus, daß er ein anderes Mal zu seiner Umschreibung das grie-



Gut waren auch die Priester, besser aber ist der Hohepriester,<sup>9</sup> betraut mit dem Allerheiligsten, dem allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind; der da selbst die Tür zum Vater ist, durch die eingehen Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche — alles dies in die Einheit Gottes. Etwas Besonderes aber <sup>2</sup>

chische Wort καταχωρίζειν übernimmt, einen oft gebrauchten Terminus der Amtssprache der Papyri = „einregistrieren“: „wenn ich es nicht einregistriert finde usw.“ (vgl. Wessely S. 9 f.). Die, von Fk gebilligte, Interpunktion Zns mit Komma hinter εὐαγγελίῳ sieht eben im Evangelium die Urkunden (vgl. Zn, Geschichte des nt. Kanons I 846 II 945–948). Aber, was wir bisher über die Auffassung vernommen haben, die es in Philadelphia zu bekämpfen gilt, legt die Annahme weit näher, daß die Gegner des Ign. sich an die Schriften des ATs als unantastbare Urkunden angeklammert haben. Lgft, Hgf, Krg sind daher wohl im Recht, wenn sie hinter εὐαγγ. nicht interpungieren. Der Nachsatz könnte dann im Anschluß an Mc 1.15 aufgefaßt werden: „so glaube ich nicht an das Evangelium“. Aber der Ausdruck „an das Ev. glauben“ ist überaus selten. K hilft sich, indem er einfach sagt: „glaube ich dem Evangelium nicht“. Das ἐν τῷ εὐ. nimmt man wohl am besten als prägnanten Ausdruck, der aus dem Vordersatz Erweiterung gewinnt zu einem: ἐὰν ἐν τῷ εὐαγγ. εὐρω. „Wenn ich es nicht (auch) in den Urkunden finde, glaube ich es nicht, wenn ich es im Evangelium finde.“ Darin liegt die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die gesamte christliche Heilsverkündigung schon in der Schrift enthalten ist, an der sich alles, was als Evangelium auftritt, zu bewähren hat. Die τινές, mit denen sich Ign. auseinandersetzt, sind der Meinung, daß seine Predigt im Gegensatz zu den „Urkunden“, also fälschlicherweise, den Ἰουδαϊσμός ablehne. Ign. hat sich ihnen gegenüber anheischig gemacht, die Berechtigung seines Standpunktes aus den „Urkunden“ zu erweisen. Aber seine Behauptung, daß es dort „geschrieben“ stehe, hat bei ihnen die Antwort gefunden: πρόκειται = das „liegt zur Untersuchung vor“, ist noch nicht entschieden. Wir dürfen annehmen, daß Ign. bei jener Diskussion, auf die er im Brief nur einen flüchtigen Rückblick wirft, den Schriftbeweis für sein gesetzesfreies Evangelium geführt hat. Aber seine Deutung der vorgebrachten Stellen hat die Widersacher nicht überzeugt. Ob Ign. seiner Zeit mit ἐμοὶ δὲ ἀρχαία ἐστὶν κ. τ. λ. den Disput abgebrochen hat, ist sehr fraglich, weit wahrscheinlicher, daß er im Brief aus dem Bericht über jene Vorgänge in eine Darlegung seines Standpunktes hinübergeglitten ist (wie Pls Gal 2.11 ff.). Der Gegensatz zwischen ihm und den τινές kommt darauf hinaus, daß sie das „Evangelium“ an den „Urkunden“ messen, er dagegen meint, daß deren Auslegung sich nach dem „Evangelium“ zu richten habe. Was in diesem, dessen Hauptstücke Ign. aufzählt, nicht enthalten ist, kann auch nicht mit Erfolg in den „Urkunden“ gesucht werden. **IX 1** Auch dieses Kapitel dient dem Nachweis der die Urkunden des ATs überragenden Größe des Evangeliums. Jesus als der Hohepriester zuerst und vor allem im Hebräerbrief, dann I Clemens 36.1. Polyc. ad Phil. 12.2. Martyr. Polyc. 14.3. Justin, Dial. 33. 34. 116. 118. Melito, Fgm. XV Otto. Ps.-Clemens, Recogn. I 48. Test. XII patr., Rub. 6; Sim. 7; Lev. 18 und oft bei Späteren. Zum Bilde von Jesus als der Tür vgl. I Clemens 48.4. Hermas, Sim. IX 2. 12, auch Joh 10.7.9. Das Neutrum πάντα ταῦτα, weil neben den aufgezählten Männern auch die Kirche steht. <sup>2</sup> will die Mißdeutung ausschließen, der die Ko-

hat das Evangelium, die Ankunft des Heilandes, unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und die Auferstehung. Denn die geliebten Propheten haben auf ihn (nur) geweissagt, das Evangelium aber ist die fertige Größe der Unvergänglichkeit. Alles zusammen ist gut, wenn ihr in Liebe glaubt.

- 10 Da mir gemeldet worden ist, daß zufolge eueres Gebetes und der Liebe, die ihr in Christus Jesus habt, die Kirche zu Antiochien in Syrien Frieden genießt, so ist es für euch als eine Kirche Gottes schicklich, einen Diakonen abzuordnen, um als ein Gesandter Gottes dorthin zu reisen, um ihnen in gemeinsamer Versammlung  
2 Glück zu wünschen und den Namen zu preisen. Selig in Jesus Christus, wer eines solchen Dienstes gewürdigt werden wird! Und auch ihr werdet gepriesen werden. Wenn ihr nur wollt, ist es nicht unmöglich, für den Namen Gottes (es zu tun), wie ja auch die Nachbarkirchen Bischöfe gesandt haben, andere aber Presbyter und Diakonen.

- 11 In betreff Philos aber, des Diakonen von Cilicien, eines wohl-

ordination der sechs Größen, die πάντα ταῦτα ausmachen, verfallen könnte, als hätte das Evangelium nichts vor dem alten Bunde voraus. παρουσία ist hier, wo πάθος und ἀνάστασις folgen, entgegen dem nt. Sprachgebrauch, die erste Ankunft Christi; vgl. Test. XII Patr., Lev. 8; Jud. 22. Ps.-Clemens, Hom. II 52. Justin, Apol. I 52; Dial. 14. 32. πάντα blickt zurück auf πάντα ταῦτα, das καλὰ auf καλοί. Ueber die enge Verbindung von Glaube und Liebe s. zu Eph. 11. **X 1** In den vier Briefen, die von Smyrna aus geschrieben sind, hatte Ign. zur Fürbitte für die bedrängte Kirche Syriens aufgefordert (s. zu Eph. 212). Jetzt in Troas (s. 112) ist er über deren Schicksal beruhigt (vgl. Smyrn. 11, Pol. 7), gewiß durch Rheus Agathopus (s. zu 111). Der Friede ist wieder eingezogen. κατὰ (über mannigfaltige Verwendung dieser Präposition vgl. Radermacher S. 116) τὴν προσευχὴν hat keinen andern Sinn als διὰ τὴν προσευχὴν (Pol. 71) = „auf Grund eueres Gebetes“ (s. Hdb. zu Joh 6 57). Zu σπλάγχνα κ. τ. λ. vgl. Phil 18. Ἀντιόχεια stets mit τῆς Συρίας (auch Smyrn. 111 Pol. 71), entsprechend der Gepflogenheit des Ign. (s. S. 195), die in diesem Fall berechtigt ist, da es zahlreiche Städte gleichen Namens, darunter recht bekannte (vgl. Act 13<sup>14</sup> 14<sup>19. 21</sup> II Tim 3<sup>11</sup>), gegeben hat. Die, keineswegs die Regel bildende, Näherbestimmung durch τῆς Συρίας auch CIG 3425 Ps.-Clemens, Hom. XI 36 XII 1. Ueber χειροτονεῖν (Smyrn. 112 Pol. 72) s. Hdb. zu Act 14<sup>23</sup>. Zu θεοῦ πρεσβ. vgl. θεοπροσβευτής Smyrn. 112 und θεοδρόμος Pol. 72. Ueber das absolute ὄνομα s. zu Eph. 31. ■ Die Nachbarkirchen sind gewiß in der Nähe von Antiochien zu suchen, nicht in der von Philadelphia. Sonst wäre der Gegensatz von Nachbarkirchen, die Bischöfe abordnen, und anderen Kirchen, die Presbyter und Diakonen schicken, unverständlich (s. oben S. 203). Das Vorhandensein syrischer Bischofskirchen neben Antiochien (s. zu Rom. inscr.) wird dadurch nicht bewiesen. Die unmittelbar folgende Erwähnung des Diakonen Philo aus Cilicien, der dem Ign. nachgereist ist und ihn zusammen mit Rheus Agathopus über die Ereignisse informiert hat, die mit der Beendigung der syrischen Christenverfolgung zusammenhängen, legt den Gedanken z. B. an jene Provinz nahe. **XI 1** Zur Bezeichnung des cilicischen Diakonen mit dem häu-

bezeugten Mannes, der auch jetzt mir im Worte Gottes dient zusammen mit Rheus Agathopus, einem auserwählten Manne, der mir von Syrien folgt, nachdem er vom Leben Abschied genommen, die auch euch ein gutes Zeugnis geben, danke auch ich Gott für euch, daß ihr sie aufgenommen habt, wie auch euch der Herr. Die aber, die sie mißachtet haben, mögen durch die Gnade Jesu Christi Vergebung finden. Es grüßt euch die Liebe der Brüder in Troas, von wo aus ich<sup>2</sup> euch auch schreibe durch Burrus, der mir von den Ephesern und Smyrnäern als Ehrengeliebt beigeordnet worden ist. Ihnen wird Ehre geben der Herr Jesus Christus, auf den sie hoffen in Fleisch, Seele, Glaube, Liebe und Eintracht. Lebet wohl in Christus Jesus, unserer gemeinsamen Hoffnung.

figen Namen Philo als *μεμαρτυρημένος* vgl. Eph. 12 2. *καὶ νῦν*: auch in der Gegenwart verdient er sein gutes Zeugnis. Zn versteht das *ἐν λόγῳ θεοῦ* nach Art des *εἰς λόγον τιμῆς* 11 2 = „um Gottes willen“. Das wird durch die Parallelstelle Smyrn. 10 1 *οἱ ἐπηκολούθησάν μοι εἰς λόγον θεοῦ* einerseits nahegelegt, andererseits wegen der, doch wohl nicht gleichgültigen, Differenz auch widerrufen. In der Regel (Lgft, Fk, Krg) empfindet man die Abweichung so stark, daß man *ἐν λόγῳ* *ϑ.* lieber als „im Worte Gottes“ d. h. in der Predigt des Evangeliums (vgl. Act 6 2) faßt. 'P. 'Ag. wird, trotzdem manche unserer Textzeugen es leugnen wollen, durch den Zusammenhang als Doppelname erwiesen (vgl. Smyrn. 10 1). Seine erste Hälfte lautet bei GLA *Ῥέφ*, resp. *Reo* und ist anderweitig bisher als Name nicht nachgewiesen. Gerade deshalb erweckte die Variante von *g* *Γαῖφ* ein starkes Mißtrauen und wurde früher allgemein als eine Verbesserung abgelehnt. Heute ist vielleicht eine Revision dieses Urteils am Platze, nachdem der so alte Zeuge B (s. zu Smyrn. 3 3) mit seinem Wortlaut von Smyrn. 10 1 und ebenso auch K an unserer Stelle *g* zur Seite getreten sind. In den Text wage ich das Gaius freilich noch nicht aufzunehmen. *Ἀγαθόπους* ist häufig; vgl. z. B. Dittenberger, Syll. 397. 864. 868; Or. inscr. 595 39 660. Kern, Inschriften von Magnesia 298. Fränkel, Inschriften von Pergamon 1890/95 Nr. 571. BGU 85 11 1. Clemens Al., Strom. III 7 59. Auch das lateinische *Agathopus* ist nicht selten; z. B. CIL III 1825. 2113. 3017. 3141. 3959 Suppl. 7293. 8821. *ὅς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ* könnte an sich bedeuten: „der von Syrien an in meinem Gefolge ist“. Dann würde R. Ag. mit Ign. zugleich in Philadelphia gewesen sein. Jedoch der Rest von 11 1 hört sich nicht so an, als wäre der Besuch des R. Ag. (und des Philo) mit dem des Ign. zeitlich zusammengefallen. Ign. dankt Gott nicht auf Grund eines Tatbestandes, den er persönlich festgestellt hat, sondern offenbar infolge des guten Zeugnisses, das jene beiden den Philadelphiern ausgestellt haben. Diese Annahme wird durch Smyrn. 9 2 10 1 befestigt. Auch hier erscheinen die Anwesenheit des Ign. und die von Ph. und R. Ag. in Smyrna als zwei durchaus verschiedene Angelegenheiten; und das *οἱ ἐπηκολούθησάν μοι* läßt sich schwerlich anders verstehen, als: „die mir nachgereist sind“. Waren die Genannten in Smyrna (und damit erst recht in Philadelphia) noch nicht bei Ign., dann begreifen wir auch, weshalb sie in den aus Smyrna versandten Briefen nicht erwähnt sind, und ferner, weshalb der Bischof hier noch in Sorge um seine syrische Kirche sein kann, während er sich in Troas vollkommen beruhigt zeigt. Unter dessen hatten ihn Ph. und R. Ag. mit ihren tröstlichen Nachrichten erreicht



(vgl. 101). Zu ἀποταξ. τ. βίῳ vgl. Philo, Legatio ad Gaium 325 p. 593: ἵνα μὴ ὁ σὸς Ἀγρίππας ἀποτάξῃται τῷ βίῳ. Die ἀτιμάσαντες αὐτοὺς werden ungewungen mit den Irrgläubigen von Philadelphia identifiziert (s. zu 71). Möglichkeit der Sündenvergebung wie 81; vgl. Eph. 101 Smyrn. 41 53 91. 2 Ueber Burrus s. zu Eph. 21, über das διὰ bei dem Namen s. zu Rom. 101. τιμῆς . . τιμήσαι: ein Wort- und Gedankenspiel wie Smyrn. 91. Lg haben hinter ψυχῇ ein πνεύματι, das G fehlt. K hat nur diese beiden Dative. Zum Schlußwunsch vgl. Eph. 212.

## Ignatius an die Smyrnäer

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß

Ign. preist Jesus Christus für den Glaubensstand der Smyrnäer, die im Widerspruch zu gewissen Leuten an der wahrhaftigen Erscheinung Jesu festhalten 1—3. Heftiger Angriff auf die, welche Leben und Wirken des Herrn in Schein auflösen, 4—7. Im Gegensatz zu ihnen, deren Tätigkeit die Kirche mit Spaltung bedroht, muß man sich an den Bischof halten 8. 91. Dank für das, was die Smyrnäer dem Ign. sowie dem Philo und Rheus Agathopus getan haben, 92 10. Aufforderung, einen Gesandten nach Syrien zu senden, um der dortigen Kirche zur Wiederkehr friedlicher Zustände zu gratulieren, 11. Schlußgrüße 12. 13.

Die Bezeichnung Christi als des Geliebten nach Js 421 (vgl. Mt 1218) ist verbreiteter urchristlicher Gebrauch: paul. Eph 16 Barn. 36 43. s. Acta Pauli et Teclae 1 Lipsius 236. Irenaeus I 101. Himmelfahrt des Jesaja 14. 5. 7. 13 313. 17. 18 u. ö. Vgl. auch den „geliebten“ υἱός (Mc 111 Par. 97 Par. Hermas, Sim. V 26 IX 125) oder παῖς (Martyr. Polyc. 141. Epist. ad Diogn. 811) und Joh 335 1017 159 1723 ff. Zu ἀνυστερήτω κ. τ. λ. vgl. I Cor 17 Pol. 22. Ueber ἀτιμόφρος s. zu Eph. 92. Ueber den, auch in unserem Fall völlig entbehrlichen, Zusatz τῆς Ἀσίας s. zu Eph. inscr. Eben dort über ἄνωμος als Bestandteil der ignatianischen Briefeingänge.

II 1 Auch der Beginn des eigentlichen Schreibens, mit einem Partizipium hat Eph. 11 (s. dort die Erklärung) ein Gegenstück. Ueber die Gottheit Christi s. den Exkurs zu Eph. inscr. Das begründende γάρ zeigt, daß οὕτως seinen Inhalt aus dem Folgenden gewinnt. Offenbar ist bei σοφίσαντα nach Art von I Cor 118 ff. an σοφία θεοῦ zu denken, mit der Ign. die Smyrnäer reich ausgestattet angetroffen hat. Das ἐνένησα blickt zurück auf die persönliche Anwesenheit des Ign. in Smyrna (92 Eph. 211 Magn. 15 Trall. 11 121 Rom. 101). ἀκίνητος wird hier, statt mit „unerschütterlich“, „unbeugsam“, was zu πίστις besser passen würde, mit „unbeweglich“ wiedergegeben sein, weil das Bild vorzuschweben scheint, daß der Glaube wegen der Annagelung an das Kreuz sich nicht von dem wahren πάθος Christi zu entfernen vermag. Zu den ersten Zeilen des Bekenntnisses (ein ähnliches Trall. 9) vgl. paul. Rm 13. 4. Ob man mit Zn nach G γεγενημένος lesen

Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, grüßt die Kirche Gott Vaters und des geliebten Jesus Christus, die mit jeder Gnadengabe barmherzig bedachte, mit Glauben und Liebe erfüllte, der es an keiner Gnadengabe gebricht, von göttlicher Herrlichkeit und eine Trägerin des Heiligen, zu Smyrna in Asien mit untadeligem Geiste und Gottes Wort von ganzem Herzen.

Ich preise Jesus Christus, den Gott, der euch so weise gemacht <sup>1</sup> hat. Nahm ich doch wahr, daß ihr mit unbeweglichem Glauben ausgestattet seid, gleichsam angenagelt am Kreuze des Herrn Jesu Christi im Fleische wie im Geiste und befestigt in Liebe durch das Blut Christi, völlig gewiß unseres Herrn, der da wahrhaftig ist aus Davids Geschlecht nach dem Fleische, Gottes Sohn nach Willen und Kraft Gottes, wahrhaftig geboren aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, auf daß alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt würde, wahrhaftig unter Pontius Pilatus <sup>2</sup> und dem Tetrarchen Herodes für uns angenagelt im Fleische — eine Frucht, von der wir stammen, von seinem gottseligen Leiden —, auf daß er ein Wahrzeichen aufrichte für die Ewigkeiten durch die Auferstehung für seine Heiligen und Gläubigen unter Juden wie Heiden in dem einen Leibe seiner Kirche.

soll oder mit Lgft, Fk, Hgf γεγεννημένος (vgl. Eph. 182 Trall. 91), ist kaum zu sagen, eine Entscheidung aber ohne Belang, da Ign. auch mit γεγεννημένος ex schwerlich einen anderen Sinn verbunden haben wird, als „geboren aus“ (Gal 44). Mindestens diesen Sinn bezeugen auch LASK. Vor γεγ. setzen Lgft, Fk, Krg wohl mit Recht ein Komma. LASK haben ihren Grundtext ebenso verstanden. Der Zweck der Taufe wird nach Mt 315 angegeben, anders als Eph. 182. ■ Ueber Pontius Pilatus s. zu Magn. 11. Der Tetrarch Herodes (Antipas) wird genannt, um die Passion zeitlich zu fixieren (vgl. Magn. 11: ἐν καιρῷ τ. ἡγ. Π. Π.), aber doch wohl nur, weil Ign. eine Ueberlieferung kennt, die dem Herodes eine Rolle in der Leidensgeschichte zuweist (Luc 236—12 Act 427. Justin, Dial. 103; Apol. I 40. Ev. Petr. 11. Syrische Didaskalia XXI S. 112 Flemming). Die Frucht deutet Ign. selbst auf das πάθος. Und von ihm hatte ja auch das zunächst Vorhergehende, an das ἀφ' οὗ καρπ. anknüpft, gesprochen. Wir stammen von dieser Frucht insofern, als sie „ὕπὲρ ἡμῶν“ gewachsen, die Gläubigen durch sie geworden sind, was sie sind. Vgl. Trall. 112 δι' οὗ (= τοῦ σταυροῦ) ἐν τῇ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς. Angesichts gerade Trall. 112 befremdet auch das an unserer Stelle beliebte Bild nicht. ἄρη σύσσημον nach Js 526 ἀρεῖ σύσσημον ἐν τοῖς ἔθνεσιν (vgl. 1112 4922 6210). σύσσημον auch Mc 1444. Hieronymus sagt zu Js 526 (Op. IV S. 88 Vall.): *Legi in cuiusdam (wahrscheinlich Origenes) commentariis, hoc quod dicitur „Levabit signum etc.“ de vocatione gentium debere intelligi, quod elevato signo crucis et depositis oneribus peccatorum velociter venerint et crediderint.* Die Deutung der Jesajastelle auf das Heilswerk Christi ist hier die gleiche wie bei Ign. Doch besteht für diesen das Wahrzeichen nicht in dem Kreuz, sondern wird durch die Auferstehung, die nach 2 Christus selbst bewirkt, errichtet. Die Vereinigung von Juden und Heiden in der Kirche nach paul. Eph 216; vgl. Joh 1016. Zum σῶμα τῆς ἐκκλησίας vgl. Col 118 Hermas, Sim. IX 183. 4.

2 Derin dieses alles hat er um unseretwillen gelitten, damit wir gerettet würden. Und er hat wahrhaftig gelitten, wie er sich auch wahrhaftig selber auferweckt hat, nicht wie gewisse Ungläubige sagen, er habe zum Schein gelitten, während sie doch selbst nur zum Schein existieren; und wie sie denken, wird es ihnen auch ergehen, wenn sie (dann) leiblos und dämonisch sind.

3 Weiß ich doch und glaube fest daran, daß er auch nach der 2 Auferstehung im Fleische ist. Und als er zu Petrus und seinen Gefährten kam, sagte er zu ihnen: »Greifet zu, betastet mich und sehet, »daß ich kein körperloser Dämon bin!« Und alsbald faßten sie ihn an und wurden gläubig, mit seinem Fleische ebenso eng wie mit seinem Geiste verbunden. Deshalb achteten sie auch den Tod für nichts, zeig-

II γάρ begründet das, durch den ἵνα-Satz weiter verdeutlichte, ὑπὲρ ἡμῶν 1 2. Die Selbsterweckung Christi wie Joh 2 19 10 17. 18 Barn. 5 7; anders unten 7 1 und Trall. 9 2. Ueber die doketische Irrlehre s. den Exkurs zu Trall. 10. Ueber die Bezeichnung der Ketzler als ἄπιστοι (auch 5 3) s. zu Trall. 10. Dort auch der gleiche Satz aus dem Bekenntnis der Häretiker verbunden mit derselben Abfertigung. Das „Denken“ ergänzt sich aus dem Zusammenhang durch „über Christus“. Zur Wirkung der Gedanken über Christus auf das Los des Denkenden vgl. II Clemens 1 2. Für Ign. handelt es sich um die Abstreitung der wirklichen Leiblichkeit Jesu; sie hat die Folge, daß die Ketzler ihrerseits kein echtes Leben in einem Körper führen werden. Die beiden Adjektive ἄσώματος und δαιμονικός sind dem Logion 3 2 zuliebe gewählt. Daß die Häresie ein Leben nach dem Tode ausschließt, ist auch 7 1 vorausgesetzt. III 1 Ueber die Vorstellung, daß Jesus auch nach der Auferstehung σαρκόφóρος (5 2) ist, s. zu 2 und 3. Im ausgesprochenen Gegensatz zum Doketismus wird die Wirklichkeit der Auferstehung betont z. B. von Origenes, c. Cels. II 16: ἡμεῖς τὸ δοκεῖν ἐπὶ τοῦ παθεῖν οὐ τάσσομεν, ἵνα μὴ ψευδῆς αὐτοῦ καὶ ἡ ἀνάστασις ἢ ἀλλ' ἀληθής. ὁ γὰρ ἀληθῶς ἀποθανὼν εἰ ἀνέστη, ἀληθῶς ἀνέστη, ὁ δὲ δοκῶν ἀποτεθνήκειν οὐκ ἀληθῶς ἀνέστη. Tertullian, de carne Christi 5. 2 Zum Beweis für seinen Glauben beruft sich Ign. auf eine Geschichte, die sich in dieser Form nicht in den kanonischen Evangelien findet. Nur die Aufforderung, den Auferstandenen zu betasten, haben wir schon hier (Luc 24 39 Joh 20 27), ebenso wie den, dadurch zu zerstreuen, Verdacht, er sei ein körperloser Geist (Luc 24 37). Woher die Erzählung, die sich durch die Anknüpfung mit καὶ ὅτε (statt etwa: ὅτε γάρ) als aus fremdem Zusammenhang stammend erweist, rührt, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Hieronymus zitiert de viris inl. 16 Richardson die Worte des Ign. ἐγὼ — ἐπίστευσαν als Bestandteil des *nuper* von ihm übersetzten Hebräerevangeliums und erwähnt Comm. in Js XVIII praef. Op. IV p. 770 Vall., ohne des Ign. zu gedenken, die Apostel hätten nach dem Hebr.ev. den Auferstandenen für ein *incorporale daemonium* gehalten. Doch ist die Glaubwürdigkeit des Hieronymus selbst da, wo er ganz bestimmte Behauptungen aufstellt, nicht unbedingt; s. Hdb. zu Joh 11 49. Bezüglich des Ign. meint er an der erstgenannten Stelle, er hätte den Brief, in dem die Worte stehen, *ad Smyrnaeos et proprie ad Polycarpum* geschrieben; und adv. Pelag. III 2 t. II p. 783 weist er Barn. 5 9 dem Ign. zu. Auch kann ja das Stück ἐγὼ — ὄντα, das Hieronymus übrigens so versteht, als rede ein Augenzeuge (*vidi* statt *oἶδα*), entschieden nicht im



ten sich vielmehr über den Tod erhaben. Nach der Auferstehung<sup>3</sup> aber aß und trank er mit ihnen als ein Fleischlicher, obwohl er geistlich mit dem Vater vereinigt war.

Dieses aber<sup>\*</sup> schärfe ich euch ein, Geliebte, obwohl ich weiß, daß<sup>†</sup> auch ihr es so haltet. Ich treffe aber Vorsorge für euch vor den wilden Tieren in Menschengestalt, die ihr nicht nur nicht aufnehmen, sondern denen ihr womöglich nicht einmal begegnen sollt, nur für sie beten, ob sie sich vielleicht bekehrten, was freilich eine schwierige Sache ist. Darüber aber hat Jesus Christus, unser wahrhaftiges Leben, Vollmacht. Wenn dieses nämlich nur zum Schein von unserem<sup>2</sup> Herrn vollbracht worden ist, dann liege auch ich nur zum Schein in

Hebr.ev. gestanden haben. Angesichts dieser Tatsachen ist die Erklärung des, H. e. III 36<sup>11</sup> den gleichen Passus wie Hieronymus anführenden, Eusebius, er könne nicht sagen, woher Ign. sein Wissen habe, nicht ohne Bedeutung. Da sich das Hebr.ev. in der Bibliothek des Pamphilus zu Caesarea befunden hat, wird es dem Eusebius schwerlich fremd geblieben sein. Seine, Zweifel gegenüber der Angabe des Hieronymus weckende, Äußerung gewinnt dadurch an Gewicht, daß Origenes (de princip. I praef. 8 S. 15 Koetschau) das Wort Jesu: *non sum daemonium incorporeum* nicht auf das ihm wohlbekannte Hebr.ev., sondern auf eine Doctrina Petri zurückführt. — Die Betastung als Mittel, die Realität der Erscheinung des Auferstandenen zu erweisen, besonders auch in den „Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ herausgegeben von C. Schmidt (Texte und Untersuchungen 43) 1919 S. 42. 43. 299 f. *οἱ περὶ Πέτρον* (s. Hdb. zu Joh 11<sup>19</sup>) ist wegen des *αὐτοῖς* nicht Petrus allein, sondern Petrus und sein Anhang. Die Wendung findet sich in dem Schluß, den die Majuskel L und einige anderen Zeugen an Mc 16<sup>8</sup> fügen: Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν (sc. die Frauen). δαιμόνιον ἄσώματον: Clemens Alex., Exc. ex Theod. 14 erörtert, inwiefern man die δαιμόνια „ἄσώματα“ nennen könne. Zu *κραθέντες* vgl. Eph. 5<sup>1</sup> ἐν κεκραμένους. **3** Da auch der Inhalt von <sup>2</sup> nach der Auferstehung spielt, erweisen die Worte *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστ.* das Folgende bis mindestens *συνέπιεν* als gleichfalls aus fremdem Zusammenhang hergeholt. Act 10<sup>41</sup> entspricht genau, nur ist es vom Standpunkt der Apostel gesagt. Vom Essen und Trinken des Auferstandenen mit seinen Jüngern erzählen Luc 24<sup>30. 35</sup> 24<sup>41</sup>—43 Joh 21<sup>12. 13</sup> Act 14. Zu *σαρκικός* vgl. Orac. Sib. VIII 318 f.: *πρῶτα δὲ τοῖς ἰδίους φανερώς τότε κύριος ὁφθῆναι σάρκινος, ὡς πάρος ἦν.* Ueber *ἡνωμένους τῷ πατρὶ* s. zu Magn. 71. — Von 3<sup>3</sup> *συνέφαγεν* bis 12<sup>1</sup> *ἀδελφ. ὑμῶν, ὅς* findet sich der griechische Text auch in einem Papyruskodex des 5. Jahrhunderts aus den Kgl. Museen zu Berlin (P. 10581), herausgegeben von C. Schmidt und W. Schubart in den Berliner Klassikertexten VI 1910 S. 3 bis 12 (= B). **IV 1** Ueber *ὑμεῖς οὕτως ἔχ.* s. zu Eph. 4<sup>1</sup>. Zu den Menschen als Tieren vgl. Eph. 7<sup>1</sup> Rom. 5<sup>1</sup>; auch Philo, de Abrahamo 33 p. 6: ein ungerechter Mensch müßte richtiger ein *ἄνθρωπομορφον θηρίον* heißen. Zur Behandlung der Ketzler vgl. II Joh 10. 11 Tit 3<sup>10</sup>. *ὅπερ* geht auf das *μετανοεῖν*. Ueber die Möglichkeit der Buße und Sündenvergebung s. zu Philad. 11<sup>1</sup>. Zur *ἐξουσία* Christi vgl. Mc 2<sup>10</sup> Par. Ueber Christus als *τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν* s. zu Eph. 3<sup>2</sup>. **■** Nach der Warnung vor den Häretikern kehrt Ign., an 3<sup>3</sup> anknüpfend, zur Wiederlegung ihres Irrwahnes

Ketten. Wozu habe ich mich (dann) aber auch dem Tode überliefert, zu Feuer, zu Schwert, zu wilden Tieren? Aber nahe dem Schwert (ist) nahe bei Gott, inmitten der wilden Tiere (ist) mitten in Gott; nur im Namen Jesu Christi (muß es geschehen). Mit ihm zusammen zu leiden, ertrage ich alles, da er, der vollkommener Mensch geworden ist, mich stark macht.

- 5 Ihn verleugnen gewisse Leute aus Unkenntnis, oder vielmehr sie sind von ihm verleugnet worden, da sie mehr Wortführer des Todes als der Wahrheit sind. Die Prophetensprüche haben sie nicht überzeugt und nicht das Gesetz des Moses, sogar nicht einmal bis auf den heutigen Tag das Evangelium, noch was wir Mann für Mann erleiden.
- 2 Auch über uns denken sie ja ganz das Gleiche. Was sollte es mir auch nützen, wenn jemand mir Lob spendet, meinen Herrn aber lästert, indem er ihn nicht als Fleischträger bekennt? Wer aber das nicht tut, hat ihn ganz und gar verleugnet, trägt selbst einen Leichnam.

zurück. Zum ersten Satz vgl. Trall. 10. Über *ἐαυτόν* s. zu Trall. 32. *ἐκδοτον* (Act 223) *διδόναι* wie Bel et drac. 22. Ign. ist zum Tierkampf verurteilt (s. zu Eph. 12) und zweifelt auch Trall. 10 Rom. 4. 5 nicht daran, daß ihm, falls nicht unangebrachte Hilfeleistung dazwischentritt, die Bestien den Tod bringen werden. Deshalb kann die Aufzählung von *πῦρ* und *μαχαίραι* nicht bedeuten wollen, daß die Art der Todesstrafe noch nicht feststanden hätte (vgl. die ähnliche Reihe Rom. 53). Ign. gedenkt der Zeit, als er sich durch sein freimütiges Bekenntnis dem Tode, gleichviel in welcher Gestalt, überlieferte. Ueber die Verurteilung zum Feuertode s. zu Rom. 53. Hinrichtungen mit dem Schwert z. B. Act 122 Martyrium Iustini et soc. 5. Passio Scillitan. 14. Acta Cypriani 4. Acta Maximiliani 3. Acta Marcelli 5. — ἀλλ' ἐγγὺς κ. τ. λ. antwortet auf die vorhergehende Frage. Formell und wohl auch inhaltlich nahe steht das außerkanonische Herrnwort: *ὁ ἐγγὺς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας* (bei Origenes, Hom. 203 in Jer. und Didymus in Ps 888 Migne, s. gr. 39, 1488). Einen ähnlichen Ausspruch führt Gregor Naz. auf Petrus zurück: *κάμνουσα ψυχὴ ἐγγὺς ἐστὶ θεοῦ* (Epist. 20 II p. 19 ed. Bened.). Zu *μόνον* κ. τ. λ. vgl. Eph. 111; die Ellipse wie Rom. 53. Zu *συμπαθεῖν αὐτῷ* vgl. paul. Rm 817 Polyc. ad Phil. 92, zu *ἐνδυν* vgl. Phil 413. Jesus als vollkommener Mensch (das *γενομένου* fehlt in einem Zitat bei Theodoret, Lgft I 171, in K und B): Melito, Fgm. VI S. 416 Otto: *Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἀνθρώπος τέλειος*. V 1 Ueber das Wortspiel *ἀρροῦνται*, μάλλον δὲ *ἡρνήθησαν* s. zu Eph. 22 und vgl. II Tim 212. Ueber den Gegensatz von Tod und Wahrheit s. den Exkurs zu Joh 669. Daß die Lehre der Ketzler den Tod herbeiführt, war auch Trall. 62 111 gesagt. Der Schriftbeweis — Prophetenworte und Gesetz umschreiben, wie so oft, die gesamte *γραφὴ* — hat auf die Irrgläubigen keinen Eindruck gemacht (vgl. Philad. 52 82), ebensowenig das Zeugnis des Evangeliums (vgl. Philad. 92). Auch ein drittes Beweisstück der Kirche, die Leiden ihrer Märtyrer (vgl. Trall. 10 Smyrn. 42), überzeugt sie nicht. Ueber *οἱ κατ' ἀνδρα* s. zu Eph. 42. 2 *περὶ ἡμῶν*: die *ἡμεῖς* sind die Erdulder der *ἡμέτ. παθ.*, d. h. die Märtyrer, deren Leiden und Tod in den Augen der Häretiker ebensowenig eine wirkliche Bedeutung zukommt, wie der Passion Christi (s. zu Trall. 10). *σαρκοφόρος*: Clemens Alex., Strom. V 634 *σαρκοφόρος γενόμενος ὁ λόγος*. Wie Christus als *σαρκοφόρος*

Ihre Namen aber glaubte ich, als solche von Ungläubigen, nicht aufzeichnen zu sollen. Ja, nicht einmal mich ihrer erinnern möchte ich, bis sie sich bekehrt haben zu dem Leiden, das unsere Auferstehung ist.

Lasse sich niemand täuschen! Sogar über die himmlischen<sup>6</sup> Mächte und die Engel in ihrer Herrlichkeit und die Herrschergewalten, sichtbare wie unsichtbare, kommt, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, das Gericht. Wer es fassen kann, der fasse es. Seine (hohe) Stellung soll niemanden aufblähen. Denn das Ganze, (worauf es ankommt,) ist Glaube und Liebe, die von nichts übertroffen werden. Achtet aber auf die, die bezüglich der uns zugekommenen Gnade<sup>2</sup> Jesu Christi irriger Ansicht sind, wie sie sich im Gegensatz befinden zum Sinne Gottes. Die Liebe lassen sie sich nicht angelegen sein, nicht die Witwe noch die Waise, nicht den Bedrückten, nicht den Gebundenen oder Freigelassenen, nicht den Hungernden oder Dürstenden.

einen Fleischesleib trägt, so der Verleugner einen Leichnam. Ueber *πάθος* s. zu Eph. inscr. **VI 1** *Μηδεὶς πλανᾷτω*: s. zu Eph. 52. Ueber *ἄρχοντες* s. zu Trall. 52. Dort auch, freilich in umfassenderem Sinne als hier gebraucht, *τὰ ἐπουράνια*, ferner *ὁρατ. τε καὶ ἀόρ.* Ueber die Vorstellung, daß sich das Gericht auch auf das Geisterreich erstreckt, s. Hdb. zu Jud 6, auch Joh 12 31 16 11 Apoc 19 20 20 10. Da die himmlischen Dinge nach Trall. 51 vielen nicht faßbar sind, folgt nach Mt 19 12 die Aufforderung: *ὁ χωρῶν χωρεῖτω*. Der Gedanke daran, daß selbst Himmelsmächte dem Gerichte nicht entfliehen, soll die Menschen, die es angeht, davon abhalten, sich ihrer hohen Stellung (*τόπος* wie Pol. 12) wegen aufzublähen. Ueber die Verbindung von Glauben und Liebe s. zu Eph. 11. Das *ὦν οὐδ. προέχ.* wie Magn. 12. Zur überragenden Bedeutung von Glauben und Liebe s. Eph. 14 1 Philad. 9 2. **2** *καταμάθετε* (vgl. Pol. 32 I Clemens 75) mit folgendem *πῶς* ganz wie Mt 6 28. Ueber *ἐτεροδοξεῖν* s. zu Magn. 81. Ueber *γνώμη τοῦ θεοῦ* s. zu Eph. 32. *ἀγάπη* hat hier schwerlich den technischen Sinn von Liebesmahl, wie man unter Hinweis auf 82, auch das *ἀγαπᾶν* 71 Schl., behaupten möchte. Da nach 71 (s. unten den Gedankengang) und Rom. 73 für Ign. Liebesmahl und Eucharistie zusammenfallen, mindestens eins ohne das andere undenkbar ist, würde dann das *εὐχαρ. ἀπέχ.* zu Beginn von 71 im wesentlichen auf eine andere Einkleidung des bereits 62 erhobenen Vorwurfs *περὶ ἀγ. οὐ μέλ. αὐ.* hinauslaufen. Ign. aber will offenbar etwas Neues bringen. Auch verlangt die unmittelbare Fortsetzung in 62 für *ἀγάπη* gebieterisch die Wiedergabe mit „Liebe“. Es wird zunächst ein Grundmangel genannt, sodann folgt eine Reihe von Notständen, in denen er sich besonders verletzend offenbart. Die Sorge für die Witwen als Christenpflicht (auch Pol. 41) Act 61 9 39 I Tim 5 3—16 Jac 1 27. Witwen und Waisen: Barn. 20 2 Polyc. ad Phil. 61. Hermas Vis. II 4 3 Mand. VIII 10 Sim. I 8 V 37. Justin, Apol. I 67. Ps.-Clemens, Hom. III 71 und sonst häufig. Auch *θλιβόμενος* begegnet in ähnlichen Zusammenhängen oftmals: I Tim 5 10 Hermas Sim. I 8. Const. apost. II 24: *οἰκονομεῖτω ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις*. Cornelius bei Euseb., H. e. VI 43 11. Cyprian, Epist. 83 *sive viduae sive thlibomeni*. Did. 53. Bemühung um die Gefangenen: außer den oben zitierten Stellen Hermas Mand. VIII 10. Justin, Apol. I 67. Cyprian, Epist. 83 noch Mt 25 36. 39. 43. 44 Hebr 10 34 13 3 I Clemens 55 2 59 4. Ps.-Clemens, Hom. Ep. Clem. 9 III 69 XI 4 XII 32. Const. ap. IV 9 V 1. Lucian, de morte Peregr. 12. Da *λύειν* im Gegensatz zu *δεῖν* etwas Erfreu-



- 7 Von Herrnmahl und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, daß das Herrnmahl das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte aufgeweckt hat. Die sich nun der Gabe Gottes widersetzen, sterben an ihrem Streiten. Es wäre aber gut für sie, das Liebesmahl zu halten, auf daß sie auch auferstünden. So ist es nun schicklich, sich von den so Gearteten fernzuhalten, und weder im Privatverkehr noch in der Oeffentlichkeit von ihnen zu reden, sich vielmehr an die Propheten zu halten, besonders aber an das Evangelium, in dem das Leiden uns kund getan und die Auferstehung vollendet worden ist. Die Spaltungen aber fliehet als Anfang der Uebel.
- 8 Folget alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; vor den Diakonen aber habet Ehrfurcht wie vor Gottes Gebot. Niemand verrichte etwas von kirchlichen Dingen ohne den Bischof. Nur die Herrnmahlsfeier soll für zuverlässig gelten, die unter dem Bischof oder, wem er es anvertraut, stattfindet. Wo der Bischof sich zeigt, da soll auch die Gemeinde

liches ist, will es in den Zusammenhang nicht passen. Es fehlt auch in A und K. Lgft möchte es daher streichen. Zn, der es (mit GLB) festhält, findet hier den Gedanken: „die Häretiker bekümmern sich nicht darum, ob einer gebunden oder frei ist“ (Ign. v. Ant. 333 a). Aber dann würde das Satzteilchen οὐ περ. δεδ. ἢ λελ. ganz aus dem Zusammenhang herausfallen und ἢ hier einen anderen Sinn gewinnen als im folgenden πειν. ἢ διψ. Die Worte lassen sich leichter übersetzen als erklären. Soll der λελ. ein aus der Haft wieder Freigekommener sein, der ein besonderes Bedürfnis nach und einen besonderen Anspruch auf Unterstützung seitens seiner Glaubensbrüder hat? Bahnt sich hier in δεδ. ἢ λελ. das Nebeneinander von Märtyrern und Konfessoren an? Der Hungernde oder Dürstende: vgl. Mt 25 35. 37. 42. 44 und die zuletzt angeführten Stellen aus Ps.-Clemens, Hom. **VII** 1 Ueber εὐχαριστία s. zu Eph. 131. Daß sich die Häretiker vom Herrnmahl fernhalten, ist, wie 81 bestätigt, cum grano salis zu verstehen. Sie mißachten die kirchliche Feier, wie das offizielle Gebet. Die Auferweckung durch den Vater: anders oben 2. Ueber ἀντιλέγειν auch von tätlichem Widerstand, wie ihn die Irrgläubigen der kirchlichen Herrnmahlsfeier entgegensetzen, s. Hdb. zu Joh 19 12. Die ὁρπεὰ τοῦ θεοῦ (wie Joh 4 10 II Cor 9 15) ist nach dem Zusammenhang gewiß das von dem gütigen Vater wiederbelebte Fleisch des Christus, das bei der Eucharistie genossen wird. Wer es, das φάρμακον ἀθανασίας, das den Tod verhindert (Eph. 202), seine Bedeutung abstreitend verschmäht, muß sterben. Andererseits nimmt an der Auferstehung teil, wer sich das ἀγαπᾶν zunutze macht. Ist dieses der Gedankengang, dann muß ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν 82 sein, ein Sprachgebrauch, der allerdings bisher m. W. lexikalisch nicht sichergestellt ist. 2 κατ' ἰδίαν wie Mc 4 34 Gal 2 2. Ueber Propheten und Evangelium vgl. Philad. 52 92. Zu τετελείωται vgl. ἀπάρτισμα Philad. 92. τ. μερισμοὺς φεύγ. wie Philad. 21. Zur ἀρχὴ κακῶν vgl. ῥίζα τῶν κακ. I Tim 6 10. **VIII** 1 Ueber die hier und weiterhin berührten Fragen der Gemeindeverfassung s. den Exkurs zu Eph. 22. βεβ.: zuverlässig in ihren Wirkungen. ■ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία begegnet hier (von K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche I 1890 S. 37 ohne Grund angefochten) zum erstenmal im christlichen Sprach-

sein, wie da, wo Christus Jesus sich befindet, auch die allgemeine Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder das Liebesmahl zu halten; vielmehr ist (nur), was jener geprüft hat, auch Gott wohlgefällig, auf daß alles, was verrichtet wird, sicher und zuverlässig sei.

Verständig ist es, fortan nüchtern zu werden und uns, solange<sup>9</sup> wir noch Zeit haben, zu Gott zu bekehren. Es ist schön, Gott und den Bischof anzuerkennen. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt. Wer hinter des Bischofs Rücken eine Handlung vornimmt, weihet seinen Kult dem Teufel. So möge euch nun alles in Gnade<sup>2</sup> reichlich zuteil werden; denn ihr seid es wert. In allen Dingen habt ihr mir Erholung verschafft, und euch Jesus Christus. In meiner Abwesenheit und Anwesenheit habt ihr mir Liebe erwiesen. Gott ist euere Vergeltung, zu dem ihr gelangen werdet, da ihr um seinetwillen alles ertragt.

Ihr habt wohl daran getan, den Philo und den Rheus Aga-<sup>10</sup>thopus, die mir in Gottes Sache nachgereist sind, aufzunehmen wie Diener des Gottes Christi. Auch sie danken dem Herrn für euch, daß ihr ihnen in jeder Weise Erleichterung verschafft habt. Nichts wird euch verloren gehen. Als Lösegeld für euch (dienen) mein Geist und<sup>2</sup>

gebrauch, freilich in einem anderen Sinn, als dem später zur Herrschaft gelangten. Es ist nicht die katholische Kirche im Gegensatz zu den Ketzern, wie z. B. im Canon Murat. 68. 69 (61 f.) ed. Lietzmann (Kl. Texte 1 S. 9) oder bei Clemens Alex., Strom. VII 17<sup>106</sup>. 107, sondern die allgemeine Kirche, die in die Einzelkirchen zerfällt (so Martyr. Polyc. inser. 81 19<sup>2</sup>; anders freilich 16<sup>2</sup>, wo jedoch der Text nicht feststeht). Zum Verhältnis Jesu zur allgemeinen Kirche vgl. Martyr. Polyc. 19<sup>2</sup>, wo er der ποιμὴν τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας heißt. ἀγάπη = Liebesmahl: vgl. Jud 12. Clemens Alex., Paed. II 14; Strom. III 2 10. Pass. Perp. et Felic. 17 1. Tertullian, Apolog. 39; de ieiun. 17. Das πᾶν ὃ πράσσεται (ASB Lgft: πράσσετε), ist so allgemein gehalten, wie Magn. 7 1 μηδ. πράσσετε, und empfängt aus 8 1 seine Beschränkung. Vgl. unten 9 1. **IX** 1 Auch εὐλογον wie Magn. 7 1. Ueber ἀνανήψειν s. zu II Tim 2 26, über ὥς = „solange“ zu Joh 12 35. εἰδέναι = τιμᾶν wie I Thess 5 12: εἰδέναι . . . προϊσταμένους. Zum Wortspiel ὁ τιμῶν . . . τετίμηται vgl. Philad. 9 2. Das allgemeine τι πράσσω (s. oben 8 2) erhält durch λατρεύει die Richtung auf gottesdienstliche Betätigung. **2** Ueber ἀξιοί γάρ ἐστε s. zu Eph. 1 3. Das kurze καὶ ὑμᾶς I. Χρ. (ähnlich Eph. 21 1 Philad. 11 1) findet seine Ergänzung in einem Futurum („wird Erholung versch.“, entsprechend 10 2 οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχυνθήσεται) oder Optativ („möge Erh. versch.“, entsprechend Eph. 2 1 κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν, ὥς καὶ αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀναψύξαι). ἀμειβοί ist eine Konjekture von Zn und Lgft, die sich als nötig erwies, weil die damals bekannten Zeugen nichts Brauchbares boten. Wir lesen mit B das Substantivum ἀμοιβή. **X** 1 Ueber Philo und Rh. Agathopus, dessen Namen hier minder korrekt als dort dekliniert ist, s. zu Philad. 11 1. Der Gott Christus (A und B lassen Χριστοῦ fort) auch Trall. 7 1. **2** Ueber ἀντίψυχον s. zu Eph. 8 1 und vgl. besonders Pol. 2 3, zum Folgenden vgl. II Tim 1 16. Christus, der so oft „unsere Hoffnung“ heißt (s. zu Eph. 21 2), wird hier der vollkommene Glaube genannt, falls nicht mit gAB ἐλπίς

meine Ketten, auf die ihr nicht herabgesehen und deren ihr euch nicht geschämt habt. Auch euer wird sich nicht schämen der vollkommene Glaube, Jesus Christus.

- 11 Euer Gebet ist ausgegangen hin zur Kirche von Antiochien in Syrien. Von dort her (gekommen) gebunden mit Fesseln von göttlicher Herrlichkeit grüße ich alle, der ich nicht wert bin, von dort zu sein, da ich der letzte von ihnen bin. Nach (Gottes) Willen aber wurde ich würdig befunden, nicht auf Grund des Gewissens, sondern auf Grund der Gnade Gottes, die mir vollkommen verliehen werden möchte, auf  
2 daß ich kraft eueres Gebetes zu Gott gelange. Auf daß nun euer Werk vollkommen werde auf Erden und im Himmel schickt es sich, daß euere Kirche zur Ehre Gottes einen Gottgesandten abordne, um nach Syrien zu reisen und ihnen Glück zu wünschen, daß sie Frieden genießen und ihre Größe wieder erlangt haben und ihr armer Leib  
3 wiederhergestellt worden ist. So erschien es mir als eine würdige Aufgabe, einen von den Eueren mit einem Briefe zu senden, auf daß er die von Gott ihnen gewordene Stille mit verherrliche und daß sie den Hafen bereits erreicht haben durch euer Gebet. Als Vollkommene sinnet auch Vollkommenes. Denn wenn ihr gut handeln wollt, ist Gott bereit, es zu gewähren.

für πίστις eingesetzt werden muß. **XI 1** Ueber das Gebet für die antiochenische Kirche s. zu Philad. 101. Der knappe Ausdruck ὅθεν δεδεμένος = „von dort her gebunden angelangt (oder: fortgeführt)“ wie Eph. 12. Ueber θεοπρεπής s. zu Magn. 12 u. vgl. Polyc. ad Phil. 11. Ueber Ign. als letzten der syrischen Christen s. zu Eph. 211, über die Ablehnung der eigenen Würdigkeit s. zu Eph. 13. Ueber das absolute θέλημα s. zu Eph. 201. Das von Plutarch, Philo u. a. dem, im NT üblichen, ἡ συνείδησις vorgezogene τὸ συνειδός kommt bei Ign. nur hier vor, und auch die andere Form findet sich bei ihm nur an einer Stelle (Trall. 72), so daß ein gesicherter Gebrauch für seine Verwertung jener Derivate von συνειδέναι nicht festzustellen ist. So bleibt zweifelhaft, was die Worte οὐκ ἐκ συνειδότος im Zusammenhang bedeuten. Entweder schließt die allein wirksame göttliche Gnade jedes menschliche „Mitwissen“ aus, oder fühlt sich Ign. im Gegensatz zu dem Urteil des „Gewissens“ durch die Gnade als würdig angenommen. **2** Zu θεοπροσευτής vgl. Philad. 101. σωματίον wird, besonders von der Stoa, in der Bedeutung der „arme, elende Leib“ gebraucht (Epictet I 110. 24 92 u. öfter s. ed. Schenkl index verborum). Wir wundern uns daher nicht, ihm auch in der Märtyrerkirche zur Bezeichnung des gequälten Körpers des Blutzeugen zu begegnen (Martyr. Polyc. 171. Brief der Gemeinden von Vienne u. Lugd. bei Euseb., H. e. V 123. 24). Bei Ign., der das Bild vom σώμα τῆς ἐκκλησίας kennt (Smyrn. 12), wird der, den Plagen der Verfolgung ausgesetzte, Leib der antiochenischen Kirche so genannt. **3** Nicht Ign. will die würdige Aufgabe erfüllen, sondern die Smyrnäer sollen es tun (vgl. Philad. 10). εὐδία, was eigentlich die Windstille bedeutet, hat wohl das Bild vom Hafen (vgl. Pol. 23) angeregt, gehört jedenfalls dem gleichen Vorstellungskreise an. Der von Zn im Anschluß an G (L) vertretene schwierige Singular ἐτύγχανεν (τῇ προσευχῇ) wird von B (dem A zuhülfe kommt) glücklich in ἐτυχον (ἐν τῇ προσευχῇ) verbessert. Zu τέλειοι κ. τ. λ. vgl. Phil 315.



Es grüßt euch die Liebe der Brüder in Troas, von wo aus ich<sup>12</sup> euch auch schreibe durch Burrus, den ihr gemeinsam mit den Ephesern, eueren Brüdern, mir als Geleit beigegeben habt; er hat mir in allen Dingen Erholung verschafft. O, daß ihn doch alle nachahmen möchten als das verkörpernde Abbild von Gottes Diakonenschaft. Die Gnade wird es ihm in allen Dingen vergelten. Ich grüße den gott-<sup>2</sup>würdigen Bischof und das Presbyterium von göttlicher Herrlichkeit, meine Mitsklaven, die Diakonen und alle Mann für Mann und als Gesamtheit im Namen Jesu Christi und seinem Fleisch und Blut, im Leiden und der Auferstehung, der fleischlichen wie der geistlichen, in Einheit mit Gott und euch. Gnade sei euch, Erbarmen, Friede und Geduld für und für.

Ich grüße die Häuser meiner Brüder mit Frauen und Kin-<sup>13</sup>dern, auch die Jungfrauen, die da »Witwen« genannt werden. Lebet mir wohl in Kraft des Geistes. Es grüßt euch Philo, der bei mir ist. Ich grüße das Haus der Tavia, der ich wünsche, daß sie feststehen<sup>2</sup> möge in Glauben und Liebe, fleischlicher wie geistlicher. Ich grüße Alke, die mir liebe Persönlichkeit, und Daphnus, den Unvergleichlichen und Euteknus und (überhaupt) alle mit ihren Namen. Lebet wohl in der Gnade Gottes.

Den Smyrnäern aus Troas.

**XII 1** Hierzu vgl. Philad. 11<sup>2</sup>, das z. T. wörtlich übereinstimmt. Ueber Burrus s. zu Eph. 21, über das *διά* s. zu Rom. 10<sup>1</sup>. Ueber *ἐξεμπλᾶριον* s. zu Eph. 21. Das absolute *χάρις* auch Pol. 7<sup>8</sup> 8<sup>2</sup> und schon II Cor 4<sup>15</sup> Gal 5<sup>4</sup> Phil 1<sup>7</sup> Eph 1<sup>8</sup> Act 18<sup>27</sup>; vgl. die ähnlichen Ausdrücke zu Eph. 31. **2** Ueber die Diakonen als Mitsklaven des Ign. s. zu Eph. 21. GL bezeugen vor *ἐνότητι* ein *ἐν*, wodurch das Komma seinen Platz hinter *ἀναστάσει* verliert, um ihn hinter *πνευματικῇ* einzunehmen. Ueber die Verbindung von *χάρις*, *ἔλεος*, *εἰρήνη* in Wünschen s. Hdb. zu I Tim 1<sup>2</sup>. Zu dem, in der Zeit der Verfolgung besonders passenden (s. zu Eph. 31), Hinzutritt von *ὕπομονή* vgl. Rom. 10<sup>8</sup>. **XIII 1** *τὰς παρθένους, τὰς λεγομένας χήρας*: ist der, durch GLA bezeugte, Text unverdorben, dann ist hier anders als 6<sup>2</sup>, wo es sich um wirkliche Witwen als eine Hauptgruppe der Unterstützungsbedürftigen handelte, von Jungfrauen die Rede, die man „Witwen“ nennt. Der Wortlaut erlaubt keine Umkehr des Verhältnisses, als meine Ign. Witwen, die aus irgend einem Grunde — wegen ihres heiligen Leben, oder weil sie sich eine zweite Ehe versagten — „Jungfrauen“ geheißten hätten. I Tim 5<sup>9</sup> ff. Polyc. ad Phil. 4<sup>3</sup> und ähnliche Stellen der altchristlichen Literatur beleuchten die unsere nur insofern, als da wie dort ein kirchliches Institut der *χήραι* vorausgesetzt ist. Aber in jenen Fällen sind es Frauen, die ihren Mann verloren haben, nicht, wie bei Ign., *παρθέναι*. Tertullian, de virg. vel. 9 erklärt zwar die tatsächlich einmal vorgekommene Aufnahme einer Jungfrau in den Kreis der Witwen für eine Ungeheuerlichkeit. Denn die *virgo vidua* sei ein *monstrum*. Aber seine Aeüßerung, die zudem bei dem sehr jugendlichen Alter der Jungfrau einen krassen Einzelfall trifft, beweist nichts für die smyrnäischen Gemeindeverhältnisse einer viel früheren Zeit. Wir verstehen die Wendung des Ign. wohl am besten von der Voraussetzung aus, daß in den Orden der kirchlichen Witwen aus Mangel an geeigneten Witwen auch Jungfrauen eingestellt werden mußten. Gab es in kleinen Ge-

meinden überhaupt keine passenden Witwen, so werden ihre Obliegenheiten ganz auf Jungfrauen übergegangen sein. Vgl. A. Jülicher, *Protestantische Monatshefte* 1918 S. 111 f. Anders Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche* 1902 S. 105 ff. Philo: Philad. 111 Smyrn. 101. 2 Der, von GL bezeugte, Name *Tavvta* ist, gerade weil er anderweitig noch nicht nachgewiesen werden konnte (in ägyptischen Urkunden finden sich als Frauennamen die Schreibungen *Tavvts* P. Lond. II 258<sup>184</sup> und *Tavvets* P. Lond. II 257<sup>212, 245</sup>), auch die dazugehörige Maskulinform äußerst selten gewesen zu sein scheint (*Tavius* z. B. CIL III 6248), der Form *Tavvta* (gA) vorzuziehen. *Alxx* wird auch Pol. 83 wörtlich gleichlautend begrüßt. Die Martyr. Polyc. 172 namhaft gemachte Alke ist wahrscheinlich die gleiche Person. Der Name begegnet sonst noch bei Diodor. Sic. V 493 Vogel, Isaeus VI 19. 20. 55 Thalheim, auch gelegentlich in Inschriften, CIG 3268 (Smyrna) 7064. Häufiger ist das lateinische *Alce* gewesen: CIL III 2477 VI 20852 IX 3201 X 4194. 7372 u. ö. Ueber τὸ ποθητόν μοι ὄνομα s. zu Rom. 101. *Δάφνος* ist kein seltener Name. Er kommt mehrfach in den attischen Inschriften vor (s. IG III 2 S. 335), aber auch IG IV Nr. 1547 IX 29 XII 3 Nr. 694 XII 8 Nr. 224 XIV 1676. Inschriften von Hierapolis (Jahrb. des Kaiserl. deutsch. archäol. Instituts, 4. Ergänzungsheft 1898) Nr. 34. 335. BGU 1095. Dazu *Daphnus* z. B. CIL III 833. 1897 Suppl. 7374. Im Gegensatz zu Zn, Hgf lesen Lgft, Fk, Krg *Εὐτεκνον*, als Eigennamen. Dieser ist zwar anderweitig noch nicht nachgewiesen (doch s. Dittenberger, *Or. inscr.* 53, wo *Εὐτεκνος* Beiname der Leto ist, und den Grammatiker *Εὐτέκνιος*, Pauly-Wissowa, *Realenc.* VI 1492), aber *εὐτεκνος* = „mit guten Kindern“, „glücklich durch die Kinder“ müßte in unserem Zusammenhang doch ein eigentümliches Attribut heißen. Um so mehr, als 131 die τέκνα aller Brüder eines Grusses wert sind. Dieser Anfang des Kapitels, in dem die τέκνα nur wirkliche Kinder sein können, läßt aber wohl auch eine vergeistigende Deutung des *εὐτεκν.*, etwa nach Anleitung von II Joh 1. 4 Martyr. Carpi etc. 28—32 v. Gebhardt, ausgeschlossen erscheinen. Grüße κατ' ὄνομα wie III Joh 15. GL geben diesem Briefe eine Unterschrift: *Σμυρναίους ἀπὸ Τρωάδος*.

## Ignatius an Polykarp.

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Polykarp soll sich mit allem Eifer bemühen, seiner Stellung gerecht zu werden 1—3. Eine Anzahl von Einzelerörterungen schließt sich an: Witwen, Gemeindeversammlungen, Sklaven und Sklavinnen, unehrliche Gewerbe, Gattinnen und Gatten, Stand der Ehelosigkeit, Eheschließung 4. 5. Nachdem die letzten Ausführungen schon der überragenden Bedeutung des Bischofs gedacht hatten 52, wendet sich Ign. nunmehr an die Gesamtgemeinde, um ihr Unterordnung unter den Bischof

und die übrigen Gemeindebeamten einzuschärfen 6<sub>1</sub> und noch andere allgemeingültige Mahnungen hinzuzufügen 6<sub>2</sub>. Die Kirche von Smyrna soll an die von Antiochien einen Gesandten abordnen 7. Da Ign. durch seine plötzliche Abreise aus Troas daran gehindert worden ist, den gleichen Wunsch allen Kirchen zu übermitteln, möge Pol. an die Gemeinden schreiben, an die sich Ign. nicht mehr hat wenden können, 8<sub>1</sub>. Abschließende Grüße und Wünsche 8<sub>2</sub>. 3.

Ueber den Namen Polykarp s. zu Polyc. ad Phil. inscr. Ueber das Wort- und Gedankenspiel ἐπισκόπος — ἐπισκοπῆμενος s. zu Eph. 2<sub>2</sub>.

**I** 1 Zu ἀποδεχ. vgl. Eph. 1<sub>1</sub> Trall. 1<sub>2</sub>, zu ἐν θεῷ γνῶμ. vgl. Rom. 7<sub>1</sub> Philad. 1<sub>2</sub>. ὑπερδοξάζειν absolut wie δοξάζειν Trall. 1<sub>2</sub>. Ign. hat Polykarp von Angesicht kennen gelernt, als er auf seiner Reise Smyrna berührte (vgl. auch Eph. 21<sub>1</sub> Magn. 15). **2** Zu der eigentümlichen und seltenen Bedeutung von ἐκδικεῖν vgl. Cornelius bei Euseb., H. e. VI 43<sup>9. 11</sup> u. Origenes in Mt t. XII 14: οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρώνται τῷ ῥήτῳ ὡς ἡέτρος. Ueber τόπος = „Amt“, „Stellung“ s. Hdb. zu Act 1<sub>25</sub>. Während bei βυστάζειν an die tätige Uebernahme fremder Lasten auf die eigenen Schultern zu denken ist, beschreibt ἀνέχεσθαι ein passives Verhalten den Mitmenschen gegenüber; vgl. dazu paul. Eph 4<sub>2</sub>. **3** προσ. σχόλ. erinnert an I Cor 7<sub>5</sub>. Ueber ὁμοίθεια θεοῦ s. zu Magn. 6<sub>2</sub>. τὰς νόστ. βίστ. klingt an Js 53<sub>4</sub> in der Form, die ihm Mt 8<sub>17</sub> gegeben hat, an. Zum Bild von Athleten (auch 2<sub>3</sub> 3<sub>1</sub>) vgl. II Tim 2<sub>5</sub> Hebr 10<sub>32</sub> I Clemens 5<sub>1. 2</sub>.

**II** 1 Zum Anfang vgl. Luc 6<sub>32</sub> I Cor 9<sub>16</sub> (in SD) I Petr 2<sub>18</sub> II Clemens 13<sub>4</sub>. Wieder (s. zu Eph. 20<sub>2</sub> Trall. 6<sub>2</sub>) bewegt sich Ign. innerhalb des Bilderkreises der Heilkunst, der schon 1<sub>3</sub> betreten worden war. λοιμός wird schon von Klassikern zur Bezeichnung eines „gemeingefährlichen Menschen“ verwendet (s. Hdb. zu Act 24<sub>5</sub>); vgl. Ps 1<sub>1</sub> Prov 21<sub>24</sub> I Macc 15<sub>21</sub>. Dieser Gebrauch hat dazu geführt, daß die Vokabel auch adjektivische Bedeutung gewann (I Reg 1<sub>16</sub> 10<sub>27</sub> 25<sub>17</sub> I Macc 10<sub>61</sub> Barn. 10<sub>4</sub>. Origenes, c. Cels. VIII 25: οἱ τοι λοιμοί). Daher an unserer Stelle der Komparativ, der elativen Sinn hat (wie δεισιδ. Act 17<sub>22</sub>). Irrgläubige heißen λοιμοί auch bei dem weisen Mann, der nach Clemens Alex., Strom. II 15<sub>67</sub> die καθέδρα λοιμῶν Ps 1<sub>1</sub> auf die Häretiker bezogen hat; vgl. Cyprian, de cath. eccl. unit. 10. (Ps.?) Justin, de resurr. 10 p. 595 c: ὁ τῆς πονηρίας ἄρχων ἐξέπεμψε τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ, κακὰς καὶ λοιμῶδεις διδασκαλίας εἰσάγοντας. Eine ähnliche Bildersprache, wo es sich um die Heilung der Seele handelt, bei Origenes, Hom. VII 6 in Jos. Const. apost. II 41. Syr. Didaskal. VII S. 31. 33. Epictet II 21<sub>20–27</sub>. **2** Mt 10<sub>16</sub>. σου gehört zum Folgenden wie in 1<sub>1</sub> Luc 7<sub>44</sub>. Die Bitte um größere Erleuchtung wie 1<sub>3</sub>. Zum Sichtbaren und Unsichtbaren s. Trall. 5<sub>2</sub>. Zum Schluß vgl. Jac 1<sub>4. 5</sub> I Cor 1<sub>7</sub>. **3** ὁ καιρός ist personifiziert, weil die christlichen Zeitgenossen es sind, in denen das Verlangen der Zeit lebt. Sie wünschen Vereinigung mit Gott. Dazu aber kann ihnen nach der Meinung des Ign. ein Mann von den Gaben des Polykarp verhelfen. Die Forderung der Nüchternheit hat hier, an den ἀθλητῆς gerichtet, gewiß den speziellen Sinn der Erinnerung an die notwendige Trainierung (s. Hdb. zu I Cor 9<sub>25</sub>). θέμα = „der für die Wettkämpfer ausgesetzte Preis“, sofern er in Geld und nicht in einem Kranz besteht (Dittenberger, Syll. 675 Note 4, auch Or. inscr. 339<sub>81</sub> f. 566<sub>28</sub>). Zwei Inschriften aus Smyrna erwähnen θεματικοὶ ἀγῶνες (CIG 3208. 3209). Zn hat ohne Not die Lesart von Gg (ebenso L, nur ohne Kopula) verlassen: ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος. ἡγάπησας übersetzen Zn und Krg, Bunsen folgend, mit „du hast geküßt“ unter Berufung auf die Sitte, die Ketten der Märtyrer zu küssen (Act. Pauli et Theclae 18: καθείνης — der Thekla — ἡῤῥανεν ἢ πίστις, καταφιλούσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ — des Paulus. Tertullian,



Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, grüßt Polykarp, den Bischof der Kirche der Smyrnäer, dem vielmehr Gott Vater und der Herr Jesus Christus Bischöfe sind, von ganzem Herzen.

- 1 Indem ich deinem auf Gott gerichteten Sinn, der festgegründet ist wie auf einen unbeweglichen Felsen, beipflichte, breche ich in lauten Lobpreis aus, da ich deines untadligen Antlitzes gewürdigt worden bin, dessen ich froh werden möchte in Gott. Bei der Gnade, mit der du angetan bist, treibe ich dich an, deinen Lauf zu beschleunigen und alle anzutreiben, auf daß sie gerettet werden. Werde deiner Stellung mit aller Sorgfalt, fleischlicher wie auch geistlicher, gerecht. Sorge für die Einigung, es gibt nichts Besseres als das. Trage alle, wie auch dich der Herr (trägt). Ertrage alle in Liebe, wie du ja auch
- 3 tust. Gib dich unablässigen Gebeten hin. Erbitte größere Einsicht, als du hast. Wache im Besitz eines Geistes, der nicht schläft. Rede zu jedem einzelnen in göttlicher Uebereinstimmung der Gesinnung. Trage die Krankheiten aller als ein vollkommener Kämpfer. Je größer die Mühe, desto reicher der Gewinn.
- 2 Wenn du gute Jünger liebst, hast du keinen Dank; bringe lieber die stark Durchseuchten mit Sanftmut zur Unterordnung. Nicht jede Wunde wird von dem gleichen Pflaster geheilt. Fieberanfälle stille
- 2 durch feuchte Umschläge. Sei klug wie eine Schlange in allen Dingen und immer ohne Falsch wie die Taube. Darum bist du fleischlich und geistlich, daß du, was vor deinem Angesicht erscheint, mit schmeichelndem Locken an dich ziehst; was aber unsichtbar ist, das bitte, daß es dir offenbart werden möge, damit du an nichts Mangel
- 3 leidest und an jeder Gnadengabe Ueberfluß habest. Um zu Gott zu gelangen, verlangt die Zeit nach dir, wie Steuerleute nach Winden und wie ein vom Sturm Bedrängter nach einem Hafen. Sei nüchtern als ein Kämpfer Gottes. Der Preis ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben, dessen auch du gewiß bist. In jeder Hinsicht dienen dir als Lösegeld ich und meine Ketten, denen du Liebe entgegengebracht hast.
- 3 Die vertrauenswürdig zu sein scheinen und doch Irrtümer verbreiten, sollen dich nicht in Erschütterung versetzen. Stehe fest wie ein Ambos, auf den man schlägt. Eines guten Kämpfers Sache ist es, geschunden zu werden und (trotzdem) zu siegen. Besonders aber um Gottes Willen müssen wir alles ertragen, auf daß auch er uns ertrage.

ad uxor. II 4). Aber so oft Ign. ἀγαπᾶν gebraucht, nie hat es den Sinn von „küssen“, der überhaupt noch nicht nachgewiesen ist. Ign. will gewiß viel mehr sagen. Polykarp hat seinen Ketten jede erdenkliche Liebe erzeugt, so wie die Smyrnäer sich ihrer nicht geschämt noch auf sie herabgesehen haben (Smyrn. 10<sup>2</sup>). **III 1** Ueber ἀξιόπιστος s. zu Philad. 2<sup>2</sup>. ἐτεροδιδασκαλεῖν wie I Tim 1<sup>3</sup> 6<sup>3</sup>. Zu στήδι κ. τ. λ. vgl. Job 41<sup>15</sup>: ἔστηκεν δὲ ὥσπερ ἄκμων ἀνήλατος. πάντα ὑπομένειν wie Smyrn. 4<sup>2</sup> 9<sup>2</sup>, auch II Tim 2<sup>10</sup>. 2 Zum Verstehenlernen der καιροί (s. Eph. 11<sup>1</sup>) vgl. Mt 16<sup>3</sup> Luc 12<sup>56</sup>. Die Erhabenheit über die Zeit ist göttliche Eigenschaft (s. zu paul. Rm 16<sup>26</sup>

Werde eifriger noch, als du (schon) bist. Lerne die Zeiten verstehen.<sup>2</sup> Harre auf den, der über der Zeit ist, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der um unseretwillen sichtbar wurde, den Unbetasteten, den, der unfähig war zu leiden und sich um unseretwillen dem Leiden unterwarf, den, der in jeder Hinsicht um unseretwillen ausgestanden hat.

Witwen dürfen nicht vernachlässigt werden. Nächst dem Herrn<sup>4</sup> sei du ihr Versorger. Nichts soll ohne deine Zustimmung geschehen, und du sollst ohne Gott nichts tun; du tust es ja auch nicht. Bewahre deine Ruhe. Häufiger sollen Versammlungen stattfinden;<sup>2</sup> suche alle einzeln auf. Sklaven und Sklavinnen behandle nicht von oben herab. Aber auch sie sollen sich nicht aufblähen, sondern zur Ehre Gottes (nur noch) eifriger Sklavendienste leisten, auf daß sie eine bessere Freiheit von Gott erlangen. Sie sollen nicht darauf brennen, auf Gemeindegeldern frei zu werden, auf daß sie nicht als Sklaven der Begierde erfunden werden.

Fliehe die schlimmen Künste; besser noch: predige über sie.<sup>5</sup> Meinen Schwestern rede zu, den Herrn zu lieben und sich an ihren

und vgl. damit Plutarch, de e apud Delphos 20 p. 393 a: ἔστιν ὁ θεὸς . . . καὶ ἐστὶ κατ' οὐδένᾳ χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον. Martyr. Carpi 16 v. Gebh. ὁ θεὸς ἡμῶν ἄχρονος ὢν); ebenso die Unsichtbarkeit (Col 115 I Tim 117 Hebr 1127 Joh 118 u. vgl. Hdb. zu letzterer Stelle) und was sonst an Eigenschaften Christi, die er um unseretwillen ins Gegenteil wandelte, genannt wird. Daß der Unsichtbare sichtbar geworden sei, der über das Leiden Erhabene sich dem Leiden unterworfen hätte, kehrt bekenntnismäßig wieder z. B. bei Melito, Fgm. XIII, Irenaeus III 166. Vgl. auch Eph. 72. Das κατὰ π. τρ. δι' ὑμᾶς ὑπομένειν bezieht sich nicht nur auf die Passion, der unmittelbar zuvor speziell gedacht war, sondern darauf, daß Jesus um unseretwillen allen seinen göttlichen Vorrechten entsagt hat. Daß der Unsichtbare sich habe sehen lassen, der ἀπαθής ein παθητός geworden sei, war ausdrücklich hervorgehoben worden. Aber der über die Zeit Erhabene hat sich auch der Zeit untergeordnet, der Unberührte sich betasten lassen (Smyrn. 32). **IV 1** Die χῆραι sind hier natürlich hilfsbedürftige Glieder (wie Smyrn. 62), nicht aber Beauftragte der Gemeinde (wie Smyrn. 132). Der Herr als Versorger der Witwen wie Ps 676 1459. Zu der, dem NT fremden, Imperativform ἔσο vgl. H. Reinhold 87, Radermacher 82, auch Plutarch, Apophth. Lac. p. 241 a. d. f. Da das ὅπερ οὐδὲ πράσσεις durchaus dem Stil des Ign. entspricht (s. zu Eph. 41), haben wir keinen Grund, diese von Gg bezeugte, von Zn, Lgft, Fk, Krg angenommene Lesart zu verlassen. Dann aber kann das folgende Wort doch wohl nur nach gA εὐστάθει lauten. **2** Zu πυκνότερον κ. τ. λ. vgl. Eph. 131. συναγωγή = „Zusammenkunft zum Zwecke gemeinsamen Gottesdienstes“ wie Jac 22 Hermas, Mand. XI 9. 13. 14 (Hebr 1025). Daß ἐξ ὀνόματος, was wörtlich „mit Namen“ bedeutet, auch „einzeln“, „besonders“ heißen kann, zeigt Eph. 202. ■ Die Aufgeblasenheit der Sklaven äußert sich in der Vorstellung, als Christen für die untergeordnete Rolle, die sie spielen, zu gut zu sein. Zu dem πλέον δουλ. vgl. I Cor 721 I Tim 62. **V 1** Philad. 62 war in einer ähnlichen Aufforderung wie hier von den κακοτεχνίαι des Teufels die Rede gewesen, in einem Zusammenhang, der sich gegen Irrgläubige wendete. In unserer ganz anders gerichteten Er-

Gatten genügen zu lassen in Fleisch und Geist. Ebenso fordere auch meine Brüder auf im Namen Jesu Christi, ihre Gattinnen zu lieben, wie der Herr die Kirche. Kann jemand in Keuschheit verharren, so tue er es zu Ehren des Fleisches des Herrn ohne Selbstruhm. Wenn er sich rühmt, ist er verloren; und wenn er für mehr angesehen wird als der Bischof, ist er dem Verderben verfallen. Es schickt sich aber für die Männer wie die Frauen, die in die Ehe treten, ihre Vereinigung mit Zustimmung des Bischofs zu vollziehen, auf daß die Ehe dem Herrn entspreche und nicht dem sinnlichen Verlangen. Alles soll zu Gottes Ehre geschehen.

6 Haltet euch zum Bischof, auf daß sich auch Gott zu euch halte. Lösegeld bin ich für die, die sich dem Bischof, den Presbytern,

örterung darf das absolute *κακοτεχνία* nicht ohne weiteres ebenso gedeutet werden. Man versteht es wohl am besten mit Zn (Ign. v. Ant. 321) von den unehrlichen Gewerben, denen sich der Christ fernzuhalten hat; vgl. Const. apost. II 62 IV 6. Cyprian, Epist. 2. Statt sich mit Leuten, die sie treiben, einzulassen, soll Polykarp vielmehr öffentlich vor ihnen warnen. ὁμλ. ποιεῖσθαι wie Justin, Dial. 28. 85. ὡς ὁ κύρ. τ. ἐκκλ. wohl eine Reminiscenz aus paul. Eph 5<sup>20</sup>. 2 ἀγνεία ist hier der Zustand völliger geschlechtlicher Reinheit (vgl. II Cor 11<sup>2</sup> I Clemens 38<sup>2</sup>), der dem Ign. wie dem Paulus (I Cor 7<sup>1</sup> ff.) als Ideal gilt und im II Jahrhundert von zahlreichen Christen aus religiösen Gründen bewahrt worden ist (vgl. Justin, Apol. I 15. Athenagoras, Suppl. 33). Da es nicht lautet εἰς τὴν τ. κυρ., sondern εἰς τ. τῆς σαρκὸς τ. κυρ., ist hier nicht der allgemeine Gedanke ausgesprochen, daß die Keuschheit seiner Gläubigen dem Herrn selbst zu Ehren gereicht (vgl. etwa I Cor 6<sup>20</sup>), sondern der speziellere, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit eine Verherrlichung des Χριστοῦ κατὰ σάρκα, der gleichfalls die Ehe mied, bedeutet (vgl. Tertullian, de monog. 11). Zur Warnung, sich mit seiner Keuschheit zu brüsten, s. I Clemens 38<sup>2</sup>. Minucius Felix, Octav. 31<sup>5</sup>. Tertullian, de virg. vel. 13. Das μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου erschöpft sich für Ign. sicherlich nicht in der Einholung der bischöflichen Zustimmung zu der beabsichtigten Ehe. Angesichts der Stellung des Bischofs innerhalb der Gemeinde und der wiederholt erneuerten Forderung, schlechthin nichts ohne ihn zu tun (s. den Exkurs zu Eph. 2<sup>2</sup>), ist es gewiß die Meinung des Ign., daß eine rechte christliche Ehe nur im Beisein des Bischofs, wenn nicht gar unter seiner aktiven Mitwirkung geschlossen werden kann. Beteiligung der Kirche an der Eheschließung setzen auch Clemens Alex., Paed. III 11<sup>63</sup>. Tertullian, ad uxor. II 9; de pudic. 4 voraus. Zu γάμ. κατὰ κύρ. vgl. Clemens Alex., Strom. III 12<sup>83</sup>: ὁ κατὰ τὸν κύριον γάμος. VI 1 Im 6. Kapitel redet Ign. nicht Polykarp, sondern deutlich die ganze Gemeinde an. Harnack (Texte und Untersuchungen, neue Folge V 3, 1900 S. 80—86) findet das unerträglich und ändert daher im zweiten Satz πρεσβυτέροις, διακόνοις in πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων um. Dann läßt sich der Inhalt des Kapitels als eine Anweisung an den Klerus von Smyrna verstehen. Aber, da der Bischof gerade ausgenommen wird, bleibt auch in diesem Fall der Wechsel der angeredeten Personen bestehen. Eine dringende Notwendigkeit, den Text umzugestalten, liegt nicht vor. Nachdem schon 4<sup>3</sup> 5<sup>2</sup> Dinge besprochen waren, die weniger den Bischof als die Gemeinde betreffen, gerät Ign. mit 6 vollständig in eine Belehrung der Gläubigen hinein, um 7<sup>2</sup> die Richtung auf den eigentlichen Adressaten wieder-



den Diakonen unterordnen. Und mit ihnen möchte ich mein Teil haben in Gott. Vereiniget euere Anstrengung, kämpfet, laufet, leidet, schlafet, wachet miteinander als Gottes Haushalter, Untergebene und Diener. Suchet euerm Kriegsherrn zu gefallen, von dem ihr ja auch <sup>2</sup> den Sold empfangt. Keiner von euch soll sich als Fahnenflüchtiger erweisen. Die Taufe bleibe euer Kriegsgerät, der Glaube der Helm, die Liebe der Speer, die Geduld die Waffenrüstung. Euere Einlagen seien euere Werke, auf daß ihr euer Guthaben entsprechend empfangen möget. Seid nun langmütig miteinander in Sanftmut, wie Gott mit euch. Ich möchte euer immerfort froh werden.

Da die Kirche von Antiochien in Syrien, wie mir mitgeteilt <sup>7</sup> worden ist, auf Grund eures Gebetes Frieden hat, habe auch ich

zugewinnen. Auch die Dreiheit οἰκονόμοι, πάρεδροι, ὑπηρέται blickt nicht auf die drei Kategorien der Gemeindebeamten. Bei der Energie, mit der Ign. für den monarchischen Episkopat streitet, wäre der Plural οἰκονόμοι mindestens seltsam. „Gottes Haushalter“ ist ein Titel, den hier wie I Petr 4<sup>10</sup> jeder Gläubige führen kann. <sup>2</sup> Zum ersten Satz vgl. I Cor 9<sup>7</sup> (über ὁψώνια s. Hdb. zu dieser Stelle) II Tim 2<sup>3</sup>. Ign. gebraucht hier eine Anzahl Ausdrücke, die der Soldatensprache entlehnt sind und teilweise (δεσέρτωρ, δεπόσιτα, ἀκκεπτα) aus dem Lateinischen stammen (vgl. auch Eph, 21). Das kann um so weniger befremden, als er ja seine Briefe unter Umständen schreibt, die ihm engste Fühlung mit dem römischen Militär aufgenötigt haben. Der Deserteur (dies Lehnwort auch bei Basilius Magn., Epist. 258, Migne s. gr. 32 S. 997 c) pflegt sich der Waffen zu entledigen; daher: μένω. ὅπλα wird von Lgft in dem spezielleren Sinn von „Schild“ gefaßt. Trotzdem er darin in L einen Vorgänger hat (*scutum*), dürfte der Plural neben den folgenden Singularen doch wohl gegen ihn entscheiden. Zum Bild von der Waffenrüstung des Frommen und manchen Einzelheiten vgl. Hdb. zu paul. Eph 6<sup>10–17</sup> I Tim 1<sup>18</sup> und die dazugehörigen Exkurse. τὰ δεπόσιτα (*deposita*) und τὰ ἀκκεπτα (*accepta*) sind gleichfalls Ausdrücke der Militärsprache. Sie haben eine eigentümliche Gewohnheit zur Voraussetzung. Wenn dem Heere bei besonderen Gelegenheiten Geldgeschenke (*donativa*) zugewendet wurden, erhielt der einzelne Soldat nur die Hälfte des ihm zustehenden Betrages ausbezahlt, die andere blieb bei der Regimentskasse als Guthaben, als *depositum apud signa* stehen. Vgl. Sueton, Domit. 7. Vegetius, de re milit. II 20: *miles, qui sumptus suos scit apud signa depositos, de deserendo nihil cogitat*. S. auch P. Fay. Nr. 105 (von ca. 180 n. Chr.), der eine Liste von Soldaten samt den ihnen zustehenden *deposita* enthält, sowie den von J. Nicole und Ch. Morel unter dem Titel Archives militaires du I. siècle 1900 edierten Genfer lat. Pap. (aus den 80er Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts). Ueber letzteren handeln Mommsen, Hermes XXXV 1900 S. 443 ff., Blümner, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum V 1900 S. 432 ff., v. Premerstein, Klio III 1903 S. 1 ff. (hier S. 43 S. 3 u. ö. Hinweis auf einen unedierten Berliner Pap. gleicher Art, Nr. 6866 etwa von 180 n. Chr.). Die *deposita* wurden von besonderen *librarii depositorum* (Digest. 50, 6, 7) verwaltet. Die zwangsweise „deponierten“ Summen, die auch durch freiwillige Einzahlungen vermehrt werden konnten, empfing der Besitzer bei seinem Ausscheiden aus dem Dienst. Was er so erhält, sind die *accepta*. ἀξια = „entsprechend“, nämlich den Einlagen. ἀναίμην κ. τ. λ. wörtlich wie Eph. 2<sup>2</sup> (s. zu dieser Stelle). VII 1 Ueber die vorausgesetzte

froheren Mut gewonnen in göttlicher Unbesorgtheit, ob ich doch durch Leiden zu Gott gelange, um durch euere Bitte als Jünger erfunden zu werden. Es schickt sich, gottseligster Polykarp, eine Versammlung von göttlicher Herrlichkeit einzuberufen und jemanden abzuordnen, der bei euch als besonders liebenswert und unermüdlich gilt, der ein Gottläufer heißen kann, ihn zu würdigen, daß er nach Syrien reise und euere zu Gottes Ehre unermüdliche Liebe preise. Ein Christ hat keinerlei Anrecht an sich selbst, sondern muß sich Gott widmen. Dies ist ein Werk Gottes und euer, wenn ihr es ausführt. Ich vertraue nämlich der Gnade, daß ihr bereit seid zu einer Gott geltenden schönen Tat. Da ich eueren Drang nach der Wahrheit kenne, habe ich euch nur auf ein paar Zeilen zuredet.

8 Da ich nun nicht an alle Kirchen zu schreiben vermag, weil ich unvermutet die Seereise von Troas nach Neapolis machen muß, wie es der Wille (Gottes) anbefiehlt, sollst du, als im Besitz von Gottes Sinn, an die Kirchen weiter vorwärts schreiben, daß auch sie das Gleiche tun, sei es, daß sie, wenn möglich, Boten schicken, sei es Briefe durch Vermittlung der von dir Abgesandten, auf daß ihr durch

Situation s. zu Philad. 101. Die Entscheidung zwischen διὰ τὴν προσευχὴν (G) und διὰ τῆς προσευχῆς (g) ist belanglos, da sich keine sachliche Differenz ergeben würde (s. Hdb. zu Joh 6 57). Ueber die Genitivverbindung ἐν ἀμεριμνία θεοῦ s. zu Magn. 61. Zn nimmt als drittletzttes Wort auf Grund von GL ἀναστάσει an (ebenso Fk, Hgf, Krg). Dann muß ὑμῶν zu μαθητὴν gehören. Aber der Wunsch, Jünger der Smyrnäer zu werden, dazu auf dem ins Auge gefaßten Wege, scheint mir weder durch Rom. 31 noch durch Eph. 31 noch durch irgend eine der beliebten Wendungen der Selbststerniedrigung glaubhaft gemacht zu sein. Leiden und Jüngerschaft stehen bei Ign. wohl in Beziehung; sonst jedoch überall in der Weise, daß das Martyrium den Gläubigen zum echten Jünger Jesu macht (s. zu Eph. 12). Dieser Sinn würde sich auch für unsere Stelle ergeben, wenn wir statt ἀναστάσει mit gA Lgft αἰτήσαι lesen. Der Gedanke, durch die Fürbitte anderer Christen sein Ziel zu erreichen, hat bei Ign. Parallelen in Eph. 201 Philad. 51 82 Smyrn. 111. Zwar findet sich da immer das Wort προσευχή. Aber auch αἰτήσεις kommt gelegentlich vor (Trall. 133). Und in unserem Zusammenhang ist es vielleicht deshalb verwendet worden, weil es unmittelbar zuvor bereits διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν gelautet hat. 2 Ueber θεοπρεπής s. zu Magn. 12. θεοδρόμος, was Philad. 22 Bezeichnung des Christen überhaupt gewesen war, bringt hier eine besondere Mission zum Ausdruck, wie Smyrn. 112 θεοπρεσβευτής. Aus letztgenannter Stelle und Philad. 101 wissen wir auch, was der Gottläufer eigentlich in Syrien soll. 3 Ueber das absolute χάρις s. zu Smyrn. 121. δι' ὅλ. γραμμ. wie Rom. 82. VIII 1 Ueber „alle Kirchen“ s. zu Rom. 41. Die Präsentia πλεῖν und προστάσει zeigen, daß die Reise noch nicht angetreten ist. ἡδυνήθην ist daher als Aorist des Briefstils zu verstehen. Das Schreiben ist noch in Troas abgefaßt. Νεάπολις ist die Hafenstadt von Philippi (Act 16 11). Von dort aus sollte die Reise zu Land weitergehen, auf der Via Egnatia. Das absolute θέλημα ist hier gewiß ebenso, wie sonst immer (s. zu Eph. 201), der Wille Gottes, nicht aber ein kaiserlicher Befehl. Ueber θεοῦ γνώμην s. zu Eph. 32. Die ἐμπροσθεν ἐκκλησία hat wohl Zn (Ign. v. Ant. 284) am besten gedeutet. „Ign.,

ein unvergängliches Werk verherrlicht werdet, wie du es verdienst. Ich grüße alle einzeln, auch die (Witwe) des Epitropus mit ihrem ganzen Hause und den Kindern. Ich grüße meinen geliebten Attalus. Ich grüße den, der gewürdigt werden soll, nach Syrien zu reisen. Die Gnade wird immerfort mit ihm sein und mit Polykarp, der ihn sendet. Daß ihr immerfort stark sein möchtet in unserem Gott Jesus Christus, wünsche ich; in ihm möget ihr bleiben in Einheit mit Gott und in seiner Hut. Ich grüße Alke, die mir liebe Persönlichkeit. Lebet wohl im Herrn.

der von Troas aus nach Smyrna schreibt und von Briefen und Gesandten für Antiochia redet, macht in Gedanken den Weg über Smyrna dorthin und denkt, daß der in Smyrna sitzende Leser ihn mitmacht. Auf diesem Wege liegen von Smyrna aus weiter vorwärts z. B. Ephesus, Tralles und Magnesia.“ Aber daneben darf man wohl auch noch an andere, in der gleichen Richtung gelegene, asiatische Kirchen denken, die Ign. auf seiner Reise berührt und mit der mißlichen Lage seiner Gemeinde bekannt gemacht hatte (vgl. Magn. 15). Die letzten Worte (ἵνα κ. τ. λ.) offenbaren besonders deutlich den doppelseitigen Charakter unseres Briefes, der sich ebenso an Polykarp, wie an sämtliche Gläubigen Smyrnas wendet. **2** Ueber ἐξ ὀνόματος s. zu 42. Ἐπίτροπος wird von den Textzeugen einhellig als Eigennamen behandelt. Ist damit dem Ursinn Rechnung getragen, so wird uns hier ein Träger eines überaus seltenen Namens vorgeführt (vgl. Dittenberger, Syll. 519<sup>10</sup> = IG II 5 Nr. 563 b<sup>10</sup>). Viel häufiger begegnet uns das Wort als Titel (= *procurator*; vgl. Luc 8<sup>3</sup>, Index VIII zu Dittenberger, Or. inscr. und speziell die smyrnäischen Inschriften CIG 3151. 3162. 3203). Wir haben daher vielleicht mit einem Mißverständnis zu rechnen, das aus einer Amtsbezeichnung einen Namen gemacht hat. Jedenfalls kann man den, an sich dunklen, Ausdruck ἡ τοῦ Ε. hier, wo die Frau als Familienhaupt erscheint, (trotz A) nur von der Witwe, nicht von der Gattin des E. verstehen. Daß die Ungenannte mit der Tavia Smyrn. 13<sup>2</sup> identisch sei, ist mindestens nicht beweisbar. Ἀτταλος ist ein in Kleinasien häufiger Name, für Smyrna belegt durch CIG 3141. 3142. 3239. 3288. 3289. 3299. 3304. 3331. Ueber das absolute χάρις s. zu Smyrn. 12<sup>1</sup>. **3** ἀσπάζομαι — ὄνομα wörtlich wie Smyrn. 13<sup>2</sup>.





## DER BRIEF DES POLYKARP VON SMYRNA AN DIE PHILIPPER

**LITERATUR.** Alle oben als Herausgeber und Uebersetzer der Ignatiusbriefe angeführten Forscher haben in den namhaft gemachten Werken in der gleichen Weise wie die Schreiben des Ign. auch den Philipperbrief Polykarp's behandelt. Unserer Bearbeitung liegt die editio minor Zahns zugrunde. Auch andere der aufgezählten Literaturwerke sind für das Verständnis des Polykarpbriefes von Bedeutung, besonders Zahns Ign. von Antiochien. Die Sigla sind die oben angegebenen.

**EINLEITUNG: DIE UEBERLIEFERUNG DES BRIEFES.** Die Handschriften des griechischen Textes des Polykarpbriefes sind sämtlich direkte oder indirekte Kopien ein und derselben Vorlage. Denn alle brechen sie 92 ab mit den Worten *καὶ δι' ἡμᾶς ὑπό*, um sodann mit Barnab. 57 *τὸν λαὸν τὸν καινόν κ. τ. λ.* fortzufahren und den Rest des sog. Barnabasbriefes anzuschließen. Vier von ihnen, ein Codex Vaticanus und drei Abkömmlinge, enthalten den beschriebenen Text des Pol.briefes zusammen mit dem der interpolierten Rezension der Schreiben des Ign. Fünf andere Handschriften bieten die gleiche Gestalt des in den Barn. auslaufenden Pol.briefes für sich. Daneben sind die Kap. 9 und 13 (dieses ohne den letzten Satz) griechisch in Eusebs H. e. III 36<sup>13-15</sup> erhalten. Für den Rest des Schreibens sind wir auf eine alte lateinische Uebersetzung angewiesen, in der wir den vollständigen Brief besitzen, in allen Handschriften mit den interpolierten Ign.-Briefen vereint. Diese Uebersetzung ist nachlässig und fehlerhaft gearbeitet, verwandelt z. B. 13<sup>1</sup> ein Schreiben der Philipper in ein solches des Pol. und 13<sup>2</sup> Briefe des Ign. nach Smyrna in solche nach Philippi.

**DIE ECHTHEIT DES BRIEFES.** Der Brief selber macht sich nicht verdächtig. Er ist auch wohl bezeugt. Irenaeus, der als Knabe den hochbetagten Polykarp noch gekannt hat (Haer. III 34; Ep. ad Florinum bei Euseb., H. e. V 204. 5), erzählt nicht nur zusammenfassend von Briefen des Pol. an Gemeinden und einzelne Brüder (Ep. ad Florin. bei Euseb. H. e. V 208: *καὶ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν δὲ αὐτοῦ ὃν ἐπέστειλεν ἦτοι ταῖς γεινιώσαις ἐκκλησίαις, ἐπιστηρίζων αὐτάς, ἢ τῶν ἀδελφῶν τισί, νοουθετῶν αὐτοὺς καὶ προτροπόμενος, δύναται φανερωθῆναι*), sondern er gedenkt auch eines an die Philipper speziell gerichteten Schreibens, und zwar in einer Weise, daß man seine Worte doch wohl auf den erhaltenen Brief des Pol. beziehen muß (Haer. III 34 *ἔστι δὲ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν*). Wenn die Echtheit unseres Briefes trotzdem bestritten worden ist (A. Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter 1846 II S. 154—159. E. Zeller, Die Apostelgeschichte 1854 S. 52 f.), so hat seine Eigenschaft als Hauptzeuge für die Ign.briefe (s. oben S. 187) den Anlaß dazu gegeben. In der Tat kann, wenn diese gefälscht sind, jener nicht echt sein. Er muß dann

wohl von derselben Persönlichkeit geschrieben sein, auf die die Ign.briefe zurückgehen — mindestens von einer ihr sehr nahestehenden und ebenso interessierten — und ist in seiner Entstehung aus dem Bestreben heraus zu begreifen, jener Fiktion eine Stütze zu bieten. Nun müssen wir jedoch konstatieren, daß sich der Brief des Pol. von denen des Ign. charakteristisch unterscheidet in Sprache, Stil und Haltung, auch in seinen Zielen keineswegs gleichgerichtet ist (s. zu Polyc. ad Phil. inscr.), so daß weder an die Identität des Autors noch auch nur an Herkunft aus dem gleichen Kreise gedacht werden kann. Das stimmt aufs beste zu dem oben erzielten Ergebnis (s. S. 187), daß man die Echtheit der Ign.briefe mit großer Sicherheit behaupten darf. Besteht für uns demnach der Hauptgrund, der zu einem Verwerfungsurteil wider den Pol.brief geführt hat, nicht, so lassen sich auch aus Einzelbeobachtungen sichere Instanzen gegen ihn nicht gewinnen (s. unten zu 71 121). Das gilt übrigens ebenso, wie angesichts der Leugnung der Echtheit, in Hinblick auf die, z. B. von A. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche <sup>2</sup> 1857 S. 584—600, Hgf und Völter vertretene, Behauptung, man müsse von einem echten Kern spätere Zutaten sondern. Die durchgängige Einheit des Stils und die gleichmäßig über das Ganze sich erstreckende Abhängigkeit von I Clemens verhindern jeden derartigen Versuch und erweisen dadurch die Aufgabe als falsch gestellt. Hat man demgemäß ein Recht, den Pol.brief so, wie er ist, als echt anzuerkennen, dann muß er wenige Monate nach den Schreiben des Ign. entstanden sein (s. zu 9a); er gehört wie sie in die Zeit a. D. 110—117 (s. oben S. 188). Sein Verfasser steht weit heller im Lichte der Geschichte als Ign.; und auch darin unterscheiden sich beide, daß, während des Ign. literarische Hinterlassenschaft niemals diese Ehre genossen zu haben scheint, der Brief des Pol. noch zu Ende des 4. Jahrhunderts in kleinasiatischen Gemeinden beim Gottesdienst vorgelesen worden ist (Hieronimus, de viris inl. c. 17). Ueber das Leben und den Tod des Pol. s. Lgft I 433—475. 646—722. Zn, Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons IV 1891 S. 249—283. VI 1900 S. 94—109. Krg, Nt. Apokr. S. 133 f.; Handbuch z. d. nt. Apokr. S. 200 f. Bonwetsch in Haucks Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche <sup>3</sup> XV S. 535 bis 537. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur I 1897 S. 325 ff. E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo 1905. In diesen Arbeiten und bei Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I <sup>2</sup> 1913, S. 160—170 finden sich Hinweise auf weitere Literatur.

Kopfleiste: römische Ruinen in Philippi.

## Des heiligen Polykarp, Bischofs von Smyrna und heiligen Märtyrers Brief an die Philipper

### INHALTSÜBERSICHT

Zuschrift mit dem Eingangsgruß.

Pol. äußert seine Freude über die vortreffliche Verfassung der Philipper, die jüngst gefangene Glaubensbrüder in echter Liebe bei sich aufgenommen und weitergeleitet haben 1. Auch fernerhin sollen die Leser Gott in Furcht und Wahrheit dienen und alle Sünde meiden 2. Pol. schreibt ihnen das auf ihre Aufforderung hin. Von sich aus würde er es nicht gewagt haben angesichts der Tatsache,

daß die Philipper die mündliche und schriftliche Belehrung des Apostels Paulus haben genießen dürfen 3. Einzelmahnungen: gegen Geldgier, für die Frauen, die Witwen, die Diakonen, die jungen Männer, die Jungfrauen, die Presbyter 4<sup>1</sup>–6<sup>1</sup>. 6<sup>2</sup>. 3 leitet über zu einer Polemik gegen falsche Brüder, die eine Irrlehre vertreten 7<sup>1</sup>. Ihnen gegenüber gilt es, an der von Anfang an überlieferten Lehre festzuhalten, in deren Mittelpunkt Jesus Christus steht 7<sup>2</sup>–8<sup>2</sup>. Dem Beispiel der Geduld und Gerechtigkeitsübung, das er gegeben hat, tritt dasjenige zur Seite, das die Philipper in Ignatius, Zosimus und Rufus haben anschauen dürfen und in Paulus und den übrigen Aposteln besitzen 9. Anweisung zum rechten, dem Vorbild entsprechenden Leben 10. Der Fall des Presbyters Valens von Philippi, der sich mit seiner Frau zusammen schwer verfehlt hat 11. Die Bitte, den beiden Sündern nicht unversöhnlich zu begegnen, geht in den Ausdruck des Wunsches über, das Leben überhaupt in Milde, Geduld und Langmut zu führen und für alle Menschen zu beten 12. Pol. verspricht, dem Wunsch der Philipper zu willfahren und einen Brief von ihnen nach Syrien zu befördern 13<sup>1</sup>. Auch hat er ihrer Aufforderung gemäß die von ihm gesammelten Ignatiusbriefe seinem Schreiben beigefügt 13<sup>2</sup>. Empfehlung des Crescens und seiner Schwester. Schlußgruß 14.

Die Ueberschrift folgt dem Wortlaut der griechischen Kodizes.

Der Name des Briefschreibers lautet Πολύκαρπος und ist uns aus den ignatianischen Schreiben bereits bekannt (Eph. 21<sup>1</sup> Magn. 15 Pol. inscr. 7<sup>2</sup> 8<sup>2</sup>). Das Wort πολύκαρπος wird als Adjektivum schon von Homer gebraucht. Als Name dagegen läßt sich das griechische Πολύκαρπος, wenn wir von den in diesem Buche erklärten Briefen absehen, m. W. nur bis in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts verfolgen: vgl. IG III 1122. 1163<sup>94</sup>. 1171. 1193. 1259. IX 2. Latyshev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini II 427. Weiter zurück, nämlich bis in die Zeit vor 79 p. Chr., kommen wir für das lateinische *Polycarpus*; das aber natürlich die Existenz des griechischen Namens Πολύκαρπος zur Voraussetzung hat, durch zwei Inschriften aus Pompeji, CIL IV 2351. 2470. Vgl. auch IX 92 X 2973. 7523. Polykarp nimmt den Bischofstitel nicht ausdrücklich für sich in Anspruch. Das bedeutet nichts. Auch Ign. bezeichnet sich so gut wie nie, in den Aufschriften seiner Briefe sogar überhaupt nicht, als Bischof. Andererseits zeigt die Art, wie sich Pol. mit seinen Presbytern zusammenschließt, daß er ein Recht auf jenen Titel hat (vgl. Ign. Philad. inscr.: ἐπίσκοπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι), der ihm übrigens auch durch Ign., Magn. 15; Pol. inscr., Martyr. Polyc. 16<sup>2</sup> und Irenaeus III 34 gesichert ist. Mehr Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß er auf das Vorhandensein eines Bischofs in Philippi keinerlei Rücksicht nimmt. Die Existenz von Presbytern und Diakonen setzt er dort voraus (5<sup>2</sup> 6<sup>1</sup>), mehr noch: er fordert zum Gehorsam gegen diese Gemeindebeamten auf (5<sup>3</sup>). Vom Bischof und seiner Stellung in der Kirche schweigt er. Man hat daraus geschlossen, daß es in Philippi keinen Bischof als Kirchenoberhaupt gegeben hat (nach anderen Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur 1897 S. 385). Und schwerlich ist dieser Folgerung, der die ἐπίσκοποι paul. Phil 1<sup>1</sup> nicht im Wege sind, auszuweichen. Jedenfalls steht das eine fest, daß Pol., ganz im Gegensatz zu Ign., die Befestigung des monarchischen Episkopates nicht für seine Aufgabe hält. Noch ein anderer charakteristischer Unterschied zwischen beiden Männern läßt sich gleich im Eingang des Briefes feststellen. Polykarp ist in unvergleichlich viel höherem Maße als Ign. von fremder Geisteswelt abhängig. Ununterbrochen folgen sich bei ihm Zitate aus der und Anklänge an die ältere christliche Literatur. Evangelien und Briefe, die des Paulus mit Einschluß der Pastoralbriefe und der I Johannesbrief, besonders der I Petrusbrief und der erste Clemensbrief, gewiß auch



Polykarp und die Presbyter mit ihm an die Kirche Gottes, die in Philippi als Beisassin wohnt. Erbarmen und Friede vom allmächtigen Gott und Jesus Christus unserem Heiland möge euch reichlich zuteil werden.

Ich freue mich mit euch von Herzen in unserem Herrn Jesus<sup>1</sup> Christus, daß ihr die Abbilder der wahren Liebe aufgenommen und, wie es euch ja zukommt, weitergeleitet habt, die da umwunden sind von den hochheiligen Banden, den Kronen der in Wahrheit von Gott und unserem Herrn Auserwählten. Auch (darüber freue ich mich,)<sup>2</sup> daß die starke Wurzel eures Glaubens, von der man seit alten Zeiten spricht, bis heute besteht und Frucht trägt in unserem Herrn Jesus Christus, der für unsere Sünden duldete bis ans Todesziel, den Gott auferweckt hat, indem er die Wehen des Hades löste. An ihn glaubt<sup>3</sup>

die Apostelgeschichte sind benutzt. Die Ueberschrift läßt den engen Anschluß an I Clemens inscr. gar nicht verkennen. Eine vergleichende Uebersicht der Abhängigkeit Polykarps von I Clemens bei Lgft, S. Clement of Rome I 1890 S. 149—152. Ueber die Verbindung von ελεος und εὐρίγη im Gruß s. Hdb. zu I Tim 1<sup>2</sup> und Ign. Smyrn. 12<sup>2</sup>. Ueber Jesus Christus, unseren σωτήρ s. zu Ign. Eph. 11.

¶ 1 Zum Eingang des eigentlichen Briefes vgl. Phil 4<sup>10</sup> + 2<sup>17</sup>. Ueber den Anlaß zu der gemeinsamen Freude ist Polykarp durch ein Schreiben der Philipper unterrichtet (vgl. 3<sup>1</sup> 13<sup>1.2</sup>). Inwiefern die um des Glaubens willen Gebundenen τὰ μμήματα τῆς ἀλ. ἀγ. heißen können, lehrt Ign. Rom. 6<sup>3</sup> verstehen. ἐνελιγμένους ist eine Konjektur Zns für die in den Handschriften sich findenden Formen ἐνελιγμένους oder ἐνελιγμιένους. Die letztere, von ἐλλαμβάνομαι ist unmöglich, nicht so die andere, von ἐνελέω. ἀγιοπρεπής wie I Clemens 13<sup>3</sup> (Tit 2<sup>3</sup> ἱεροπρεπής). Ueber die Fesseln als Diademe s. zu Ign., Eph. 11<sup>2</sup>. Vielleicht spricht in unserem Fall der Gedanke mit, daß die Nachfolge im Leiden die Herrschaft mit Christus zur Folge hat (II Tim 2<sup>12</sup> und s. unten 5<sup>2</sup>). Die ὑπὸ θεοῦ . . . ἐκλελεγ. wie I Clemens 50<sup>7</sup>. — Aus 1<sup>1</sup> folgt, daß die Gemeinde von Philippi kürzlich von mehreren Christen in Ketten besucht worden ist. Nach 9<sup>1</sup> hat sich Ign. unter diesen befunden. Er selber verrät in seinen Briefen freilich nichts davon, daß Glaubensbrüder, die in der gleichen Lage wie er sind, mit ihm reisen. Aber solche könnten ja erst nach Abfassung seines letzten Briefes in Troas zu ihm und seiner Eskorte gestoßen sein. Diese Vermutung liegt um so näher, als die „seligen“ Zosimus und Rufus, die 9<sup>1</sup> mit Ign. zusammen als Vorbilder christlicher Ausdauer genannt werden, in den Schreiben des Ign. nirgendwo vorkommen, andererseits aber durch die Art, wie sie den Vorbildern aus Philippi gegenübergestellt sind, als fremde Gäste erwiesen werden. Auch kann man sie nur mit Gewaltsamkeit von Ign. trennen und an zwei verschiedene Besuche denken. S. auch zu Ign. Rom. 5<sup>1</sup>. 2 Bezüglich der, an sich etwas unklaren, Anknüpfung mit καὶ ὅτι beweisen doch wohl 2<sup>3</sup> 4<sup>3</sup> 5<sup>2</sup> 9<sup>2</sup>, daß ὅτι von einem vorausgehenden Verbum abhängig und = „daß“ ist. Zu βεβαία τ. πίστ. κ. τ. λ. vgl. I Clemens 1<sup>2</sup>, zu καταγγ. vgl. paul. Rm 1<sup>8</sup>, zu ἐξ ἀρχ. χρ. vgl. Phil 4<sup>15</sup> ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγ. Die Meinung, daß man seit alters von dem Glauben der Philipper spricht, hat ihre Grundlage jedenfalls in Stellen wie Phil 1<sup>5</sup> 4<sup>10</sup>—18 II Cor 8<sup>1.2</sup>. Zur Form vgl. auch I Thess 1<sup>8.9</sup>. Zum Schluß von 2 s. Act 2<sup>24</sup> und die Erklärung im Hdb. ὧδινες τοῦ ᾄδου wie Ps 17<sup>6</sup>. 3 beginnt in deutlicher Anlehnung an I Petr 1<sup>8</sup>.

ihr, ohne ihn gesehen zu haben, in unaussprechlicher und verklärter Freude, in die viele einzugehen begehren, da ihr wißt, daß ihr aus Gnade gerettet worden seid, nicht auf Grund von Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus.

- <sup>2</sup> Darum gürtet euere Lenden und dienet Gott in Furcht und Wahrheit, gebet das inhaltlose Torengeschwätz und den Irrtum der Menge auf und glaubet an den, der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit und einen Thron zu seiner Rechten gegeben hat, (Jesus Christus,) dem Alles, Himmlisches wie Irdisches, untertan ist, dem jeder Lebenshauch dient, der da kommt als ein Richter Lebender und Toter, dessen Blut Gott fordern wird von <sup>2</sup> denen, die ihm ungehorsam sind. Der aber ihn von den Toten erweckt hat, wird auch uns erwecken, wenn wir seinen Willen tun und in seinen Geboten wandeln und lieben, was er geliebt hat, indem wir uns fernhalten von aller Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier, Verleumdung, falschem Zeugnis, nicht Böses mit Bösem vergelten, oder Beschimpfung mit Beschimpfung, oder Schlag mit Schlag, oder Fluch mit <sup>3</sup> Fluch, eingedenk dessen, was der Herr gesagt hat, als er lehrte: »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet, vergebet, so wird euch vergeben werden; seid barmherzig, auf daß ihr Barmherzigkeit empfanget; mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch wieder gemessen werden«, und: »Selig die Armen und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn ihrer ist das Reich Gottes.«
- <sup>3</sup> Dieses, ihr Brüder, schreibe ich euch über die Gerechtigkeit nicht aus eigenem Antrieb, sondern da ihr mich dazu aufgefordert

Deshalb ist für εἰς ἡν κ. τ. λ. Einfluß von I Petr 1 12 zu vermuten, um so mehr, als 2 1 I Petr 1 13 verwertet ist. Zum „eingehen in die Freude“ vgl. Mt 25 21. 23. χάριτί κ. τ. λ.: paul. Eph 2 8. 9. **II 1** Διό — ὑμῶν stammt aus I Petr 1 13, die Fortsetzung bis φόβῳ aus Ps 2 11 (ἐν φόβ. καὶ ἀλ. auch I Clemens 19 1). ἀπολιπόντες κ. τ. λ. kehrt ähnlich unten 7 2 wieder; vgl. auch I Clemens 9 1. Ueber ματαιολογία s. Hdb. zu I Tim 1 6; vgl. auch Ign. Philad. 1 1. Zu οἱ πολλοί, der großen Menge, die sich von den Auserwählten scheidet, vgl. II Cor 2 17 Mt 24 12 Papias bei Euseb., H. e. III 39 3: οὗ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί. πιστεύσαντες κ. τ. λ. nach I Petr 1 21. Die Unterordnung des Alls unter Christus wie I Cor 15 28 Phil 3 21 Hebr 2 7. 8. ἐπουράνια und ἐπίγεια in diesem Zusammenhang auch Phil 2 10. πᾶσα πνοή = „jede lebendige Seele“ auch Ps 150 6 Js 57 16. Christus als Richter Lebender und Toter wie Act 10 42 I Petr 4 5 II Tim 4 1 Barn. 7 2. τὸ ἅμα ἐχῆταιν ist eine gebräuchliche at. Wendung: Gen 42 22 II Reg 4 11 Ezech 3 18. 20 33 6. 8, auch Luc 11 50. 51. 2 Zu ὁ δὲ ἐγγείρας — ἐγγεῖ vgl. II Cor 4 14 I Cor 6 14 paul. Rm 8 11 Ign., Trall. 9 2. Zum Lasterkatalog vgl. speziell I Clemens 35 5. μὴ ἀποδιδ. — λοιδορίας = I Petr 3 9. **3** μνημονεύοντες κ. τ. λ. erinnert an Act 20 35. Noch viel deutlicher aber ist die Abhängigkeit, in der sich Pol. auch hier wieder von I Clemens (vgl. 13 1. 2) befindet. Dorthier stammen auch die beiden Sätzchen, die sich wohl dem Inhalt, nicht jedoch der Form nach aus unseren Evangelien herleiten lassen: ἀφίετε κ. τ. λ. und ἐλεᾶτε κ. τ. λ. **III 1** προ-

habt. Denn weder ich noch jemand anderes meinesgleichen vermag<sup>2</sup> der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachzukommen, der unter euch weilend im persönlichen Verkehr mit den damaligen Menschen gründlich und sicher das Wort der Wahrheit gelehrt hat, der auch abwesend Briefe an euch geschrieben hat, durch die ihr euch, wenn ihr euch nur darin vertieft, erbauen lassen könnt zu dem Glauben, der euch gegeben ist; er ist unser aller Mutter, dem die Hoffnung folgt und die Liebe zu Gott, Christus und dem Nächsten vorgeht. Wenn nämlich jemand in deren Bereich ist, der hat das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt; denn wer Liebe hat, ist fern von jeder Sünde.

επιλακτίσασθε ist Textherstellung Zns auf Grund von vier unter sich verschiedenen, in ihrer Unbrauchbarkeit aber einigen Lesarten der Griechen. Doch ist bisher weder ein προεπιλακτίζειν noch auch nur ein ἐπιλακτίζειν oder προλακτίζειν lexikalisch zu belegen. Das von Lgft, Fk, Hgf, Krg daher vorgezogene προεπεκαλέσασθε leidet zwar an dem gleichen Fehler, hat aber das für sich, daß sowohl προκαλεῖν als ἐπικαλεῖν gangbare Verben sind, und vor allem, daß die lateinische Uebersetzung mit ihrem *provocastis* es offenbar zur Voraussetzung hat. 2 κατακολουθεῖν, was sonst „der Meinung jemandes folgen“, ihr „beipflichten“ bedeutet, kann hier nur den Sinn von „den Hochflug der Weisheit erreichen“, ihm „nachkommen“ haben. Zur Weisheit des Paulus vgl. II Petr 3 15. Das Beiwort μακάριος = *beatus* (113) speziell bei Paulus auch I Clemens 47 1; doch werden auch andere angesehene Christen, besonders Märtyrer und Konfessoren so genannt: 91. Martyr. Polyc. 11 19 1 21. 22; s. das Wortregister zu Euseb., H. e. von Schwartz. Der Gegensatz von κατὰ πρόσωπον und ἀπὸν wie II Cor 10 1. ἐπιστολάς: schwerlich ist hier, trotzdem das sprachlich möglich wäre, der Plural ἐπιστολαί gebraucht, um einen Brief zu bezeichnen (so Lgft). Das würde der Gepflogenheit der christlichen Zeitgenossen des Pol. widersprechen (I Clemens 47 1 Ign., Eph. 12 2 Smyrn. 11 3 Pol. 8 1). Und auch er selbst unterscheidet 13 2 deutlich zwischen Einzahl und Mehrzahl. Der Plural muß vielmehr als wirklicher Plural erklärt werden. Die Vermutung, daß Pol. an I II Thess, die sich gleichfalls an eine mazedonische Gemeinde wenden, mit gedacht hätte (s. Hdb. zu Phil 31), möchte ich erst in zweiter Linie zur Erwägung empfehlen. Andererseits ist es aber auch mindestens unwahrscheinlich, daß zur Zeit des Pol. mehrere Philipperbriefe unter dem Namen des Paulus existiert haben. Wenn Pol. von solchen redet, hat er entweder Kunde davon besessen, daß der Apostel, was durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt, seiner Zeit wiederholt an die Gemeinde von Philippi geschrieben hat, oder aber — und diese Lösung scheint die beste — er hat es aus Phil 31 herausgelesen. Wie leicht man darauf verfallen konnte, zeigt der Protest, den Theodor von Mopsuestia bei der Erklärung der Paulusstelle erhebt: ἐτέραν ὅτι γεγράφηκεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιστολὴν οὐδαμῶθεν ἐμάθομεν (ed. Swete I S. 231). ἐγκύπτειν wie I Clemens 40 1 45 2 53 1. Ps.-Clemens, Hom. III 9. οἰκοδομεῖσθαι εἰς wie I Cor 8 10. Zu dem „uns gegebenen Glauben“ (auch 4 2) vgl. Jud 3. 3 Die Berührung der Anfangsworte mit Gal 4 26 betrifft lediglich die Form. Zur Sache vgl. Martyr. Iustini et soc. 4 8 v. Gebhardt: ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατήρ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ μήτηρ ἡ εἰς αὐτὸν πίστις. Die bekannte Trias hat bei Pol. die Reihenfolge: Liebe, Glaube, Hoffnung, wie Clemens Alex., Quis dives salv. 3 6 29 4. Auf sie bezieht sich das τούτων. Zu πεπλήρωκεν v. τ. λ. vgl. paul. Rm 13 8. 10 Gal 5 14 6 2.



- 4 Der Anfang aber aller Uebel ist die Geldgier. In dem Bewußtsein nun, daß wir nichts in die Welt hineingebracht, aber auch nichts herauszubringen haben, wollen wir uns waffnen mit den Waffen der Gerechtigkeit und uns zuerst selbst belehren, im Gebot des Herrn  
 2 zu wandeln. Sodann (lehret) auch euere Weiber (, zu wandeln) in dem ihnen gegebenen Glauben, in Liebe und Keuschheit, voll inniger Zuneigung zu ihren Männern in aller Wahrheit und voll Liebe zu allen (übrigen) gleichermaßen in aller Enthaltksamkeit, und den Kindern eine Erziehung  
 3 zur Gottesfurcht zu geben. Die Witwen (lehret), den Glauben an den Herrn in besonnener Weise zu betätigen, unablässig für alle zu beten und sich fernzuhalten von aller Verleumdung, üblen Nachrede, falschem Zeugnis, Geldgier und allem Bösen in der Erkenntnis, daß sie ein Altar Gottes sind und daß er alles auf seine Tadellosigkeit prüft und nichts ihm entgeht, weder von Gedanken noch von Gesinnungen noch (überhaupt) etwas von dem geheimen Inhalt des Herzens.

Das ἀγάπη μακράν ἐστ. π. ᾧ könnte durch I Petr 48 angeregt sein. **IV** 1 Der Eingang erinnert an I Tim 67.10 (s. die Erklärung dieser Stellen im Hdb.). Die ἑπὶ τῆς δικαιοσύνης nach II Cor 67 Rm 613. Ueber das Bild s. zu Ign., Pol. 62. 2 Zns Meinung, daß in 4 die Presbyter angesprochen wären, trifft schwerlich das Richtige. Von den Presbytern handelt Pol. erst in Kap. 6. So gewiß die Belehrung der γυναῖκες ὑμῶν alle christlichen Frauen von Philippi erreichen soll, so sicher wendet sich Pol. an die Gesamtheit der erwachsenen männlichen Gemeindeglieder. Hat Pol. aber nicht die Presbyter, zu denen, als den obersten Gemeindebeamten (s. oben zur inscr.), er sich selbst zählt, und ihre Ehefrauen im Sinne, dann verliert auch der, aus dem von 41 auf 2 erfolgender Wechsel zwischen erster und zweiter Person gezogene Schluß, Pol. sei unverheiratet gewesen (so Zn, Lgft, Fk), viel von seiner Sicherheit. Er hat nichts Zwingendes. Daß Pol. sich in allgemein gehaltenen Mahnungen wie 41 51 mit den Philippnern zusammenschließt, in speziellen Forderungen dagegen die zweite Person vorzieht, kann niemanden befremden. στέργειν von der Liebe zum Mann wie I Clemens 13; zur Sache vgl. Ign., Pol. 51. Bis in Einzelheiten des Ausdrucks hinein zeigt sich starke Abhängigkeit von I Clemens 216–8. 3 Ueber die Witwen s. zu Ign., Smyrn. 131. Zu ἐντυχ. ἀδιαλ. vgl. I Tim 55, zu διαβολ. vgl. I Tim 311. θυσιαστήριον θεοῦ: die Witwen scheinen hier deshalb als Altar angeschaut zu werden, weil sie eine göttliche Opferstätte sind oder sein sollen, auf die nur tadellose Gaben kommen dürfen. Dabei ist in unserem Zusammenhang an ihr gesamtes Tun und Lassen, mit Einschluß selbst ihrer geheimsten Ideen und Versätze zu denken, nicht nur an ihre Gebete (nach Art von Apoc 5883.4). Diese sind, wenn auch noch andere Vergleichsmomente hinzutreten, die Hauptsache für die syrische Didaskalia, die dasselbe Bild mehrfach bringt: c. IX S. 45<sup>25</sup> XV S. 77<sup>18</sup> 78<sup>16</sup> 82<sup>34</sup> XVIII S. 89<sup>4</sup> 90<sup>36</sup>. Vgl. noch Const. apost. II 26 IV 3. Ps.-Ign., Tars. 9. Tertullian, ad ux. I 7. Auch μωμοσκοπ. = „etwas auf einen Tadel (μῶμος) hin untersuchen“ gehört zum Anschauungskreis des Altardienstes. Es steht I Clemens 412 in der gleichen engen Verbindung mit θυσιαστήριον wie hier, findet sich auch Const. apost. II 3, einer Stelle, aus der folgt, daß das Medium aktivische Bedeutung hat. Das Hauptwort μωμοσκόπος bei Philo, de agric. 130 p. 320, Clemens Alex., Strom. IV 18117. λέλγηθεν κ. τ. λ. in deut-

In dem Bewußtsein nun, daß Gott sich nicht verspotten läßt, <sup>5</sup> müssen wir seinem Gebot und seiner Ehre angemessen wandeln. Ebenso die Diakonen untadelig vor seiner Gerechtigkeit, als Gottes <sup>2</sup> und Christi, nicht aber der Menschen Diener; nicht verleumderisch, nicht doppelzünftig, ohne Geldgier, enthaltsam in allem, barmherzig, fürsorglich, wandelnd gemäß der Wahrheit des Herrn, der aller Diener geworden ist. Wenn wir sein Wohlgefallen in der gegenwärtigen Weltzeit erwerben, werden wir auch die zukünftige in Besitz nehmen, wie er uns ja zugesagt hat, uns von den Toten zu erwecken und daß wir, wenn wir seiner würdig wandeln, auch mit ihm herrschen sollen, wenn wir nur glauben. Ebenso auch die jungen Männer untadelig in allen <sup>3</sup> Dingen, vor allem auf Keuschheit bedacht und sich selbst im Zaum haltend vor allem Bösen. Es ist nämlich gut, sich von den weltlichen Lüsten zurückzuhalten, weil jegliche (derartige) Lust wider den Geist streitet und weder Unzüchtige noch Weichlinge noch Knabenschänder das Reich Gottes ererben werden, noch (überhaupt) die Unrecht tun. Deshalb ist es erforderlich, sich von alledem fernzuhalten, untertan den Presbytern und Diakonen wie Gott- und Christo. Die Jungfrauen sollen in einem von keinem Tadel beschwerten und reinen Gewissen wandeln.

Aber auch die Presbyter (sollen) barmherzig (sein), mitleidig <sup>■</sup> gegen alle, die Verirrten zurückholen, nach allen Kranken sehen und nicht die Witwe, die Waise oder den Armen vernachlässigen, sondern stets Sorge tragen für das, was vor Gott und Menschen gut ist, sich enthalten von aller Zornigkeit, Ansehen der Person, ungerechtem Gericht, fern bleiben von aller Geldgier, nicht gleich dabei, sich gegen jemanden einnehmen zu lassen, nicht schroff im Urteil, in dem Be-

lichem Anschluß an I Clemens 21 3. τὰ κρυπτ. τ. καρδ. wie I Cor 14 25. Vgl. auch Ign., Eph. 15 3. **V** 1 θεὸς οὐ μυστ. nach Gal 6 7. **■** Zu ὁμοίως διάκονοι vgl. Ign., Trall. 31 I Tim 3 8. Zu θεοῦ καὶ Χρ. διάκονοι vgl. Ign., Smyrn. 101 Magn. 61. δίλογος wie I Tim 3 8. εὐσπλαγχνός (61) wie paul. Eph 4 32 I Petr 3 8 Gebet Manasses 7. διάκονος πάντων: zur Form vgl. Mc 9 35, zur Sache Mt 20 28 Joh 13 12—17. Zu Christus als dem Vorbild der Diakonen vgl. I Petr 5 4. Ueber πολιτεύεσθαι s. Hdb. zu Phil 1 27. Das πολιτ. ἄξιως αὐτοῦ wörtlich gleich I Clemens 21 1. Die Aussicht, mit Christus herrschen zu dürfen, auch II Tim 2 12, wo sie durch einen λόγος eröffnet wird, den Pol. als ein Wort Christi aufgefaßt zu haben scheint. Ist die Beziehung auf II Tim richtig, dann läge dort 2 11 in dem συνζήσομεν auch die Zusage Christi vor, uns von den Toten erwecken zu wollen. **3** ὁμοίως νεώτεροι wie I Petr 5 5. Ueber χαλιναγωγεῖν s. Hdb. zu Jac 1 26. Im Folgenden ist der Einfluß von I Petr 2 11 deutlicher als der von Gal 5 17; sodann ist der von I Cor 6 9. 10 unverkennbar. Im Hdb. zu dieser Stelle s. über μαλακός und ἀρσενοκοίτης. ἄτοπα (auch ἄτοπον) ποιεῖν (oder πράσσειν): Job 27 6 34 12 Prov 24 55 (= 30 20) II Macc 14 23 Luc 23 41. Zu ὑποτασσ. x. τ. λ. vgl. I Clemens 1 3 57 1 I Petr 5 5. Ueber das Fehlen des Bischofs unter den Gemeindebeamten, denen man Unterordnung schuldet, s. oben zur Ueberschrift. **VII** 1 Zu ἐπιστρέφ. τὰ ἀποπεπλ. vgl. Ezech 34 3. 4 I Petr 2 25. Aus diesen Stellen erklärt sich auch das Neutrum; es ist an verirrte πρό-

- <sup>2</sup> wußtsein, daß wir alle der Sünde verschuldet sind. Wenn wir nun den Herrn bitten, daß er uns vergebe, sind auch wir schuldig zu vergeben: denn wir sind unmittelbar vor den Augen des Herrn und Gottes und müssen alle vor den Richterstuhl des Christus treten und
- <sup>3</sup> ein jeder für sich selbst Rechenschaft ablegen. So wollen wir nun ihm dienen mit Furcht und aller Scheu, wie er es befohlen hat und die Apostel, die uns das Evangelium verkündigt, und die Propheten, die das Kommen unseres Herrn im voraus gepredigt haben, als Eiferer für das Gute, in Zurückhaltung gegenüber den Aergernissen und den falschen Brüdern und denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irreleiten.
- <sup>7</sup> Denn ein jeder, der da nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, ist ein Antichrist. Und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, der ist aus dem Teufel. Und wer die Worte des Herrn verdreht auf seine eigenen Begierden hin und sagt, es gäbe weder Auferstehung noch Gericht, der ist Erstgeborener des Satans.

βατα gedacht, die der Hirte (Ign., Philad. 21 Rom. 91) suchen muß. Die Bemühung um die Kranken ist Mt 25<sup>36. 43</sup> allgemeine Christenpflicht. In der syrischen Didaskalia XVI S. 86 kommt sie speziell den Diakonen zu. Ueber die Sorge für Witwen und Waisen — freilich sämtlichen Christen auf die Seele gelegt — s. zu Ign., Smyrn. 62. Der dort genannte *ῥιζόμενος* könnte den *πένης* unserer Stelle mit umfassen, der Hermas, Sim. V 37 als *ὕπερομνος* neben Witwe und Waise steht. Daß die Pflicht, sich um die Armen zu kümmern, in der Christenheit von Anfang an empfunden und eingeschärft worden ist, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Vgl. darüber H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten 1912 I S. 189 ff. II 72 ff. — Zu *προνοῦντες*; κ. τ. λ. vgl. Prov 34 II Cor 8<sup>21</sup>, auch paul. Rm 12<sup>17</sup>. Ueber *προσωποληψία* s. Hdb. zu paul. Rm 2<sup>11</sup>. Zu *ἀπότ. ἐν χρ.* vgl. Sap 65 *χρίσις ἀπότομος*. ■ Zum Anfang vgl. Mt 6<sup>12. 14. 15</sup> 18<sup>35</sup>. Der Schluß ist teils von paul. Rm 14<sup>10</sup> (wo schon Marcion τοῦ Χριστοῦ statt τοῦ θεοῦ hatte) 12, teils von II Cor 5<sup>10</sup> abhängig. 3 Zum Dienst in Furcht und Scheu vgl. Hebr 12<sup>28</sup> Ps 2<sup>11</sup>. In beiden Fällen ist an den Gott zu leistenden Dienst gedacht. Das ist wohl auch die Meinung unserer Stelle. Denn der κύριος von 2 ist gewiß (trotz 3) Gott, neben den Christus lediglich durch die paulinischen Reminiszenzen gestellt ist. Haben wir aber in dem αὐτός von 3 Gott zu sehen, dann kann man die auf den richtigen Dienst bezügliche Anordnung in dem oben angeführten Psalmwort wiederfinden. Von der unvergleichlichen Bedeutung der Apostel (s. unten zu 91) und Propheten für die christliche Gemeinde redet auch paul. Eph 2<sup>20</sup>, wo jedenfalls aus der Reihenfolge *ἀπόστολοι, προφῆται* nicht geschlossen werden kann, daß es sich um christliche Propheten handelt. Denn unsere Stelle, die keinen Zweifel zuläßt, weist die gleiche Anordnung auf. Wie die Apostel von Anfang an die Verkündiger des Evangeliums sind (I Thess 15 Gal 1 s. 9 22. 7 Act 14<sup>15</sup> 16<sup>10</sup>), so hat man auch sehr früh die Propheten für den Weissagungsbeweis in Anspruch genommen (vgl. besonders Act 7<sup>52</sup>). Zu *ζηλ. π. τ. κ.* vgl. I Petr 3<sup>13</sup> Tit 2<sup>14</sup> (s. Hdb. zu dieser Stelle). Zu *τῶν ἐν ὑποκρίσει ψερ. τ. ὄν. τ. κ.* vgl. Ign., Eph. 71. Hermas, Sim. IX 192. VIII 1 folgt eine Charakteristik der falschen Brüder, zunächst in offensichtlichem Anschluß an I Joh 42. 3, auch II Joh 7. Mit Ausdrücken, die von dorthier entlehnt worden



sind, wird der Vorwurf formuliert, die Irrlehrer leugneten, daß „Jesus Christus im Fleische gekommen“ sei. Bei den engen Beziehungen, die Ign. und seine Briefe mit Pol. und dem seinigen verbinden, ist mehr als wahrscheinlich, daß damit die Anklage auf Doketismus erhoben werden soll (s. den Exkurs zu Ign., Trall. 10). Die Rede vom „Zeugnis des Kreuzes“ könnte durch I Joh 5<sup>6-8</sup> veranlaßt sein. Sicherer ist, was sie besagen will. Die Häretiker nehmen das Zeugnis nicht an, das die Passion des Christus für seine wahrhaftige Leiblichkeit ablegt, sie lehren somit einen nur scheinbaren Tod Jesu, das „τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι“ der Ketzler der Ign.-briefe (Trall. 10 Smyrn. 2). Zu ἐκ τοῦ διαβ. ἔστ. vgl. I Joh 3<sup>8</sup> Joh.ev. 8<sup>44</sup>. μεθεῶδ. sensu malo (vgl. μεθοδία paul. Eph 4<sup>14</sup> 6<sup>11</sup>): II Reg 19<sup>27</sup> Philo, de vita Mosis II 212 p. 167: ὅπερ μεθοδεύουσιν οἱ λογοθηραὶ καὶ σοφισταί. τὰ λόγια τοῦ κυρίου sind hier wohl nicht, wie Hebr 5<sup>12</sup> τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, die Offenbarungen Gottes, sondern in einem Zusammenhang, der von Christus redet, und bei einem Schriftsteller, der sich viel stärker als vom AT von Evangelien abhängig zeigt, Worte des „Herrn“ Jesus = λόγια κυριακά (Papias bei Euseb., H. e. III 391). Dieselbe Bedeutung hat τὰ λόγ. τ. κυρ. bei Clemens Alex., Quis div. salv. 31 und an der, auch sonst zu vergleichenden, Stelle Irenaeus I Praef. 1: βιβλιογραφούντες τὰ λόγια κυρίου, ἐξηγγηταὶ κακοῖ τῶν καλῶς εἰρημένων γενόμενοι. Mit der Behauptung, die Gegner bestritten, daß es eine Auferstehung und ein Gericht gäbe, fügt Pol. dem aus den Ign.-briefen bekannten Bild der Irrlehre einen neuen Zug hinzu. Der Vorwurf selbst freilich, gegen Christen gerichtet, ist uralt. Schon Paulus hat ihn erhoben: I Cor 15<sup>12</sup>. Er bekämpft Leute, die gegenüber der massiven Auferstehungslehre der Juden sich zu der griechischen Auffassung von der Unsterblichkeit nur der Seele bekannt haben. S. Hdb. z. Stelle und außer dem dort angeführten Belegmaterial für das Vorhandensein solcher Ideen auch II Clemens 91: καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Auch Pol. hat es offenbar mit einer Ueberzeugung zu tun, die den Gedanken an eine Auferstehung im Fleisch und die damit gegebene Vorstellung, daß die Menschen in ganzer Person vor den Richterstuhl Christi treten werden, um ihr Urteil zu empfangen (s. oben 62), weit von sich weist. Das paßt gut zu dem Bild von der Irrlehre, wie wir es bisher gewonnen haben. Ist uns doch von manchen Gnostikern überliefert, daß sie die christliche Auferstehungshoffnung in der einen oder anderen Weise umgedeutet und spiritualisiert haben (s. Hdb. zu II Tim 2<sup>18</sup> und auch das Material, das sich an der dort angegebenen Stelle in Zahns Einleitung findet). Marcion gehört nicht zu ihnen. Das muß festgestellt werden, weil gerade dieser Ketzler nach dem Zeugnis des Irenaeus von Pol. „Erstgeborener des Satans“ genannt worden ist; III 34 καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνί ποτε εἰς ὅπιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· „ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς“; ἀπεκρίθη· „ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ“. Hieraus haben manche (z. B. Hgf) geschlossen, auch an unserer Stelle sei von Marcion die Rede, sie könne demnach, da er erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts blühte, nicht von dem Pol. stammen, der seinen Brief sehr bald nach der Entstehung der ign. Schreiben verfaßte. Aber weder zu einer Unechtheitserklärung noch zu einer kritischen Operation liegt ausreichender Grund vor. Dagegen, daß Marcion hier gemeint ist — sei es von wem immer —, spricht, daß seine Bestreiter ihm, wie gesagt, nicht den Vorwurf machen, er lehre „μῆτε ἀνίστασιν μῆτε κρίσιν εἶναι“, daß sie ihm dafür aber andere Irrtümer, wie die Unterscheidung zweier Götter, vorrücken, die man bei einer polemischen Beschreibung seiner Lehre nur höchst ungern vermissen würde. Die Tatsache, daß Pol. den Marcion als Erstgeborenen des Satans bezeichnet hat, kann

Darum wollen wir die Torheit der Menge und die falschen Lehren verlassen und zu der von Anfang an uns überlieferten Lehre zurückkehren, nüchtern zum Gebet und beharrlich im Fasten, mit Bitten den alles sehenden Gott anflehend, uns nicht in Versuchung zu führen, demgemäß daß der Herr gesagt hat: »Der Geist zwar ist willig, aber »das Fleisch schwach.«

8 So wollen wir nun unablässig festhalten an unserer Hoffnung und dem Unterpfande unserer Gerechtigkeit, das ist Christus Jesus, der unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen hat auf das Holz, der keine Sünde getan hat, in dessen Mund auch kein Trug erfunden worden ist; sondern um unseretwillen, auf daß wir durch ihn leben, hat er alles erduldet. So wollen wir nun Nachahmer seiner Geduld werden; und wenn wir um seines Namens willen leiden müssen, so wollen wir ihn preisen. Denn dieses Beispiel hat er uns in seiner Person gegeben, und wir haben Vertrauen darauf gewonnen.

9 So ermahne ich nun euch alle, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen und alle Geduld zu üben, wie ihr es ja auch vor Augen gehabt habt nicht nur an den seligen Ignatius, Zosimus und Rufus, sondern auch an anderen, die aus eurer Mitte sind, und an Paulus selbst

kein anderes Urteil erzwingen. Denn auch wenn wir nicht quellenmäßig belegen könnten, daß sich Pol. zu wiederholen liebte (Irenäus, Ep. ad Florin. b. Euseb., H. e. V 20 7. Mart. Polyc. 51), erwüchse keinerlei Schwierigkeit aus der Annahme, daß Pol. einen Ausdruck auf Marcion angewendet hätte, mit dem er bereits Jahrzehnte früher andere Häretiker belegt hatte. Ps.-Ign., Trall. 11 heißt der Erzketzer Simon πρωτότοκος τοῦ διαβόλου. 2 Zu διὸ — ἐπιστρέψωμεν vgl. I Clemens 72 91 und s. oben 21. Zu τιν ἐξ ἀρχ. κ. τ. λ. vgl. I Clemens 192 Jud 3. νήφ. πρ. τ. εὐχ. nach I Petr 4 7. παντεπόπτῃς, nicht selten als Beiwort des Zeus, wird auch I Clemens 55 6 58 1. Ps.-Clemens, Hom. IV 14. 23 V 27 VIII 19. Or. Sib., Fgm. 14 (bei Theophilus, ad Autol. II 36) Geflecken von Gott gebraucht. Der Schluß verwertet Mt 6 13 = Luc 11 4 und Mt 26 41 = Mc 14 38. **VIII** 1 Jesus Christus als „unsere Hoffnung“ wie Ign., Eph. 21 2 (s. dort die Erklärung). ὅς — ξύλον = I Petr 2 24; ὅς — αὐτοῦ = I Petr 2 22 (Jes 53 9). Auch das ἵνα ζήσωμεν stammt wohl aus I Petr 2 24; doch vgl. I Joh 4 9 ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ. Zum ganzen Schlusssätzchen vgl. Ign., Smyrn. 2; Pol. 3 2. 2 Zu der Aufforderung μὴ οὖν γεν. τ. ὅπ. αὐτ. vgl. Ign., Eph. 10 3 und s. Hdb. zu I Petr 2 21. ἐὰν πάσχ. κ. τ. λ.: I Petr 3 14 4 16 Hermas, Sim. IX 28 2. 3. 5. 6. Die gleiche Stimmung auch Mt 5 10—12 Act 5 41; sie ist für die Märtyrerkirche charakteristisch. ὑπογραμμός wie I Petr 2 21, auch I Clemens 5 7: Παῦλος . . . ὑπομονῆς γε- νόμενος μέγιστος ὑπογραμμός, 16 17 33 8. **IX** 1 λόγος τῆς δικαιοσύνης wie Hebr 5 13. Die Geduld und christliche Leidensfähigkeit haben die Philipper mit eigenen Augen verkörpert gesehen in einer Anzahl von Persönlichkeiten, von denen die drei mit Namen Genannten durch den Gegensatz der ἄλλοι οἱ ἐξ ὑμῶν als Angehörige fremder christlicher Gemeinschaften erwiesen werden. Offenbar handelt es sich um denselben Besuch gefangener Brüder, den wir aus 1 1 kennen (s. die Erklärung). Nunmehr erfahren wir, wie jene Männer heißen. Während der Name Rufus Mc 15 21 Rm 16 13 vorkommt, ist Zosimus dem NT fremd, ohne deshalb seltener gewesen zu sein. Beide Namen begegnen in der gleichen Inschrift (CIG 192. 244. 1969. 3664, für Philippi

und den übrigen Aposteln. Seid überzeugt, daß diese alle nicht<sup>2</sup> vergeblich gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und daß sie an dem ihnen zukommenden Platz sind bei dem Herrn, mit dem zusammen sie auch gelitten haben. Denn sie haben nicht die jetzige Weltzeit geliebt, sondern den, der für uns gestorben und um unseretwillen von Gott auferweckt ist.

In diesen Dingen nun stehet fest und folget dem Beispiel des<sup>10</sup> Herrn sicher im Glauben und unbeweglich, die Bruderschaft liebend, einander zugetan, in der Wahrheit verbunden, einer dem anderen in

in CIL III 633). Ueber Heimat und Geschick unseres Zosimus und Rufus ist nichts weiter bekannt. Daß auch die Kirche von Philippi leuchtende Vorbilder der Standhaftigkeit unter ihren Gliedern gezählt habe, ließ sich aus Phil 1<sup>23</sup>—<sup>30</sup> schließen, falls nicht eine Ueberlieferung deutlich davon sprach. Die „übrigen Apostel“ sind für Pol. gewiß die Zwölf, die mit Paulus zusammen die ἀπόστολοι (63) bilden (Ign. verwendet das Wort „Apostel“ ganz ebenso, vgl. Harnack, Mission<sup>3</sup> I 1915 S. 314). Sie stellen eine einheitliche Größe dar und können als solche mit demselben Recht Vorbilder der Geduld heißen, wie etwa Act 3<sup>18</sup> „alle Propheten“ die Passion Christi weissagen. Es genügte, daß Petrus, der Zebedaide Jacobus und, wer unter den Zwölfen sonst noch der damaligen Zeit als Märtyrer galt, Proben vollkommener ὑπομονή abgelegt hatten. Sie prägten dem Ganzen in den Augen der Späteren den Charakter einer Märtyrergemeinschaft auf. Mit um so größerem Recht, als ja schon die Apostelgeschichte zu erzählen wußte, daß die Zwölfe, wenn nicht den Tod, so doch Haft, Bedrohung und schimpfliche Strafe für das Evangelium erduldet haben (5<sup>17</sup>—<sup>41</sup>). Die jüngeren Apostelakten spinnen diesen Faden, ihn vergrößernd, fort. Die von Pol. angeredeten Philipper haben die „übrigen Apostel“ ebensowenig mit leiblichen Augen geschaut wie den Paulus. Man muß daher das ἐν αὐτοῖς II. z. τ. λ. in seiner Verknüpfung mit dem Vorhergehenden cum grano salis verstehen, etwa nach Anleitung von I Clemens 53: λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους. 2 οὐκ εἰς κεν. ἔδρ. nach Phil 2<sup>16</sup>, vgl. Gal 22. Ueber εἶναι εἰς σ. zu Ign., Rom. 11. Zu εἰς τὸν ὀφειλ. αὐ. τόπ. vgl. I Clemens 54. 7, auch Ign., Magn. 51 (Act 125). Da der „gebührende Platz“ sich „beim Herrn“ (vgl. Phil 123 II Cor 58) befindet und die Ueberzeugung den Inhalt haben soll, daß die genannten Persönlichkeiten bereits an ihr Ziel gelangt sind, muß Pol. der Meinung sein, daß in dem Augenblick, da er schreibt, auch Ign. schon den Zeugentod gefunden hat. Nach 133 besitzt er eine bestimmte Nachricht darüber nicht. Dieser Umstand verhindert es, den Moment der Abfassung unseres Briefes zu weit von dem der Abreise des Ign. aus Philippi abzurücken. Andererseits verbietet die Ueberzeugung des Pol. von dem bereits erfolgten Tode des Ign. auch wieder, den Brief früher als etwa zwei Monate nach dem Aufbruch des Ign. von Philippi geschrieben zu denken. Denn die Reise von dieser Stadt nach Rom beanspruchte mindestens vierzig Tage für sich; vgl. die Berechnung bei Zn, Ign. von Ant. S. 2892; dazu A. Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs 1915 S. 28. Ueber ὃ καὶ συνέπαθον s. zu Ign., Smyrn. 42. Zu τὸν ὑπὲρ x. τ. λ. vgl. Ign., Rom. 61. X 1 Zu *firmi in fide etc.* vgl. Col 123 I Cor 1558 Ign., Eph. 102 Smyrn. 11. Hinter *fratern. amator.* steht wohl I Petr 217 τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε. Weniger nahe liegt φιλάδελφοι (I Petr 38). Doch ist vielleicht auch ein Rückgriff auf paul. Rm 1210: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι angezeigt, einmal um des unmittelbar folgenden *diligentes in-*



- 2 der Milde des Herrn zuvorkommend, keinen verachtend. Könnt ihr wohlthun, so zögert nicht damit; denn das Almosen befreit vom Tode. Ordnet euch alle gegenseitig unter, indem ihr eueren Wandel tadelfrei unter den Heiden führt, auf daß ihr auf Grund eurer guten Werke selber Lob erntet und der Herr nicht in eurer Person gelästert werde.
- 3 Wehe aber dem, durch den der Name des Herrn gelästert wird. Darum lehret alle Nüchternheit, in der ihr ja auch selber wandelt.
- 11 Ich theile in hohem Maße eure Trauer wegen des Valens, der einstmals bei euch zum Presbyter bestellt worden war, daß er das ihm verliehene Amt derart verkannt hat. Daher ermahne ich euch, daß ihr euch der Geldgier enthaltet und rein und lauter seid. Haltet
- 2 euch fern von allem Bösen. Wer sich aber in diesen Dingen nicht selber regieren kann, wie sollte er es einem anderen verkündigen? Hält einer sich nicht von der Geldgier fern, so wird er von dem Götzendienst befleckt und wird gerichtet werden, als gehörte er zu den Heiden, die das Gericht des Herrn nicht kennen. Oder wissen wir nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden, wie Paulus lehrt?

*vicem* willen, sodann weil man weiterhin das *alterutri praestolantes* in ἀλλήλους προηγούμενοι paul. Rm 12<sup>10</sup> wiederfinden könnte. *mansuetudo dom.* wohl = ἐπιείκεια τοῦ Χρ. (II Cor 10<sup>1</sup>) oder ἐπιείκ. θεοῦ Ign., Philad. 12.

■ Zu *cum poss. benef.* vgl. Prov 3<sup>28</sup>: μὴ εἴπῃς „ἐπανελεῖθ' ὁ ἐπ' ἀνὴκε, αὐρίον δώσω“ δυνατοῦ σου ὄντος εὖ ποιεῖν. *elem. de m. lib.* ist Zitat aus Tob 4<sup>10</sup> 12<sup>9</sup>: ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται. *invicem subiecti:* paul. Eph 5<sup>21</sup> I Petr 5<sup>5</sup> Ign., Magn. 13<sup>2</sup>. *conversationem* etc. stammt aus I Petr 2<sup>12</sup>. ■ *vae autem* etc. lehnt sich an Js 52<sup>5</sup> an, läßt aber zugleich den Einfluß von Ign., Trall. 8<sup>2</sup> spüren, wo diese Prophetenstelle eine ähnlich freie Verwendung gefunden hatte. Zu *in qua* etc. vgl. I Thess 4<sup>1</sup> καθὼς καὶ περιπατεῖτε. ■ 1 In ihrem Schreiben an Pol. (s. oben zu 1<sup>1</sup>) haben die Philipper auch über den Presbyter Valens und seinen Fall Bericht erstattet und ihrem schmerzlichen Bedauern Ausdruck verliehen. Pol. erwidert, daß er das Gefühl der Trauer theile. Den Namen *Valens* tragen vier Persönlichkeiten der philippischen Inschrift CIL III 633, vgl. 640. 690. Ueber τόπος = „Amt“ s. zu Ign., Pol. 12. Aus der Fortsetzung ergibt sich, daß die Verfehlung des Valens auf Habsucht begründet gewesen ist. Offenbar hatte er sich bei der, ihm als Presbyter anvertrauten, Verwaltung von Gemeindegeldern nicht rein gehalten. S. Hdb. zu I Petr 5<sup>2</sup>. Aus dem *presb. factus est aliquando ap. vos* wie aus der ganzen Behandlung des Falles darf man schließen, daß Valens seines Amtes entkleidet worden ist. *avaritia* ist gewiß die, dem Pol. — und hier erfahren wir weshalb — besonders hassenswert erscheinende, φιλαργυρία (22 41.3 61). Zum Schlußsätzchen vgl. I Thess 5<sup>22</sup>, Doctr. apost. 31 und oben 53. — 2 Zur Befleckung des Habgierigen durch Götzendienst vgl. Col 3<sup>5</sup> πλεονεξία, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία (Eph 5<sup>5</sup>). Das *tantum inter gentes indicabitur* ist so übersetzt worden, als hätte es ein ὥσπερ ἐν τοῖς ἔθνεσιν κριθήσεται (Lgft, Krg, Hgf) zur Voraussetzung. Zn, Fk dagegen ziehen ein ὥσπερ ἐν τοῖς ἔθνεσιν (Fk: ἐν τοῖς ἔθνεσιν) λογισθήσεται vor. Zu *qui ignor. iud. dom.* vgl. Jer 5<sup>4</sup>. Ein Christ, der dem Gericht verfällt, hat seinen Beruf vollkommen verfehlt, da die Heiligen nach I Cor 6<sup>2</sup> sich vielmehr in aktiver Weise am Gericht beteiligen sollen.

3 Das *sensi*, zu dem *audiri* in Gegensatz tritt, will doch wohl ein Wahr-

Ich aber habe nichts dergleichen bei euch bemerkt oder vernommen, (bei euch,) unter denen der selige Paulus gewirkt hat, (bei euch als solchen,) welche ihr am Anfang seines Briefes seid. Rühmt er sich euer doch in allen Kirchen, welche allein damals Gott erkannt hatten; wir aber

nehmen mit eigenen Augen zum Ausdruck bringen. Es ist das ἐνόημα von Ign., Smyrn. 11, nicht das ἔγνων, womit Ign. die Erfahrung, die ihm durch andere vermittelt ist, beschreibt (Magn. 11 Trall. 81). Dann hat sich Pol. also einmal in Philippi aufgeh alten. S. auch unten zu 14. Ueber *beatus P.* s. oben zu 32. Das *qui estis in principio epistulae eius* ist das drückendste Kreuz, das unser Brief dem Interpreten auferlegt. Die Schwierigkeit ist schon früh gefühlt worden und hat in einer Handschrift zu dem Ersatz des *epistulae* durch *ecclesiae* geführt (Hgf hält dieses *eccl.* allerdings für ursprünglich und will daraus als Grundtext gewinnen: οἱ τινές ἐστε ἡ ἐν ἀρχῇ ἐκκλησία αὐτοῦ). Fest steht wohl durch den Zusammenhang, daß etwas Günstiges über die Philipper ausgesagt werden soll. Die von mir unter allem Vorbehalt gewagte Uebersetzung kann sich zu ihren Gunsten darauf berufen, daß sie den überlieferten Wortlaut wesentlich respektiert. Der Apostel spricht sich „am Anfang seines Briefes“, nämlich Phil 13—11, lobend über die Verhältnisse im christlichen Philippi aus. Schon Th. Smith (in seinen Beilagen zur Ausgabe der ign. Briefe mit den Annotationes des J. Pearson 1709) hat eine ganz ähnliche Deutung vorgeschlagen und die Schwierigkeit, die der Text ohne Zweifel bereitet, durch Zufügung eines *laudati* heben zu können gemeint. Ein *laudati* einzuschalten, rät neuerdings auch Harnack (Texte und Untersuchungen, neue Folge V 3, 1900 S. 92). Nur meint er, daß der Brief, in dessen Eingang die Philipper belobt wurden, der II Thess sei, weil der Anfang des folgenden Satzes (*de vobis etenim glor.*) den Einfluß von II Thess 14 unverkennbar spüren lasse. Einschneidender ist der Eingriff, den Zn (Einleitung in das NT I<sup>2</sup> 1900 S. 379) im Anschluß an Eb. Nestle empfiehlt. Er setzt für das Original ein ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ voraus. „Wie ἀποστέλλειν und ἐπιστέλλειν nicht selten verwechselt werden (Act 21 25 III Reg 5 8 Nehem 12 19), so wurde hier ἐπιστολῆς aus ἀποστολῆς. Letzteres Wort bezeichnet schon Gal 2 8 nicht den Akt der Absendung, sondern ganz ähnlich dem modernen „Mission“ das dem Ausgesandten aufgetragene Werk und die Ausführung des ihm gewordenen Auftrages. Pol. gibt das ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου Phil 4 15 frei und nicht übel wieder.“ Einer ähnlichen Auffassung scheint Krg zuzuneigen, der an I Clemens 47 2 erinnert. Unter allen Umständen abzulehnen ist die Art, wie Nolte, Wiener Zeitschr. f. d. ges. kath. Theologie 1854 S. 236 (und in der Hauptsache ebenso Lgft) sich mit dem überlieferten Texte abfinden. Er verweist auf II Cor 3 2. 3 und faßt *epistulae* als Nominativ: Pol. nennt die Philipper des Paulus Empfehlungsschreiben. Hiergegen Zn, Ign. von Ant. 609 und Forschungen zur Geschichte des nt. Kanons IV 1891 S. 252 1. An letzterer Stelle sowie bei Fk werden noch andere wenig einleuchtende Hypothesen abgetan. In *de vobis — ecclesiis* ist der Einfluß von II Thess 1 4 kaum zu verkennen. Ein Versehen des Pol. derart, daß er den Inhalt des Sätzchens aus dem paulinischen Philipperbrief zu entnehmen vermeinte, braucht man nicht notwendig anzunehmen. Er könnte auch mit Bewußtsein das im Thess.brief gespendete Lob auf die Philipper übertragen haben. Bilden doch schon für Paulus II Cor 8 1. 2 die mazedonischen Gemeinden eine Einheit, die des gleichen Lobes würdig ist. Vgl. auch Zn, Einleitung II 379 über die Zusammenfassung der drei Briefe an die mazedonischen Gemeinden. Da es sich um Gemeinden, nicht um Einzelpersonlichkeiten han-

4 hatten noch keine Erkenntnis gewonnen. In hohem Grade also teile ich euer Trauer über jenen und seine Frau, denen der Herr wahre Buße verleihen möge. Deshalb zeigt auch ihr euch besonnen in dieser Sache und achtet solche nicht als Feinde, sondern rufet sie zurück als leidende und irrende Glieder, auf daß ihr euer aller Leib rettet. Wenn ihr nämlich also verfährt, erbaut ihr euch selbst.

12 Bin ich doch gewiß, daß ihr in den heiligen Schriften wohl bewandert seid und euch nichts entgeht. Mir aber steht es nicht zu. Nur, wie es von diesen Schriften ausgesprochen ist, »zürnet und sündiget nicht« und »die Sonne soll über euerem Zorn nicht untergehen«.

delt, Pol. zudem von sich selbst nicht im Plural spricht, muß das *nos* von den Gläubigen Smyrnas verstanden werden. Ihre Kirche hat es in jener Zeit, in der Paulus das Lob der Philipper sang, noch nicht gegeben. Das älteste Zeugnis für ihr Vorhandensein ist Apoc 2 8. Nach der Vita Polyc. per Pionium freilich waren bereits zur paulinischen Zeit Christen in Smyrna vorhanden (c. 1 ff. Lgft III S. 433 ff.). 4 Zu *quibus det* etc. vgl. II Tim 2 25. Das Gegenteil von wahrer Buße ist das ἐν ὑποκρίσει μετανοεῖν Hermas, Sim. VIII 6 2. Weil auf das Gnadengeschenk der Buße von seiten Gottes gehofft werden darf, sollen sich auch die Philipper nicht unversöhnlich zeigen. Zu *non sicut* etc. vgl. II Thess 3 15. Zu *omnium vestr. corp. salv.* vgl. I Clemens 37 5 38 1 (46 7). Zu *vos ips. aed.* vgl. I Cor 14 4. 26 II Cor 12 19. **XII** 1 Zu *vos bene exerc.* etc. vgl. I Clemens 53 1, zu *nilhil vos latet* vgl. oben 4 3 und Ign., Eph. 14 1. *mihi* — *concessum* gibt Krg, die Deutung Lgfts teilend, wieder: „mir freilich ist das nicht gegeben“, nämlich die Kenntnis der heiligen Schriften (Nt. Apokryphen 138). Für die Richtigkeit dieser Auffassung könnte sprechen, daß Pol., wenn man auf die zahlreichen Zitate und Anklänge aus christlicher Literatur sieht, die *ἱεραὶ γραφαί* nur selten verwertet. Andererseits ist es bei seiner hervorragenden Stellung in der Gemeinde schwer vorstellbar, daß er in den Schriften nicht mindestens ebenso bewandert gewesen wäre wie die Philipper. Daß der Bischof „sicher nicht von Juden stammte“ (Krg, a. a. O. 134), will wenig besagen. Das taten auch die Philipper nicht. Und Pol. ist, falls er nicht als Christ geboren sein sollte, jedenfalls in sehr zartem Alter dieser Religion zugeführt worden (Martyr. Pol. 9 3). Als er seinen Brief schrieb, hatte er bereits mehrere Jahrzehnte mit den Schriften in enger Fühlung gelebt. Zudem nennt ihn die Vita des Pionius 6 S. 438 ausdrücklich τοῖς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς γυμναζόμενος λογίως. Nun könnte freilich auch hier wieder eine der bekannten, innerlich unberechtigten Wendungen der Bescheidenheit vorliegen. Aber zu dieser Vermutung haben wir keinen Grund, da noch ein anderes Verständnis möglich ist. Pol. schlägt erneut den Ton von 3 1. 2 an. Da die Philipper nicht seine Kirche bilden, hält er sich auch nicht für befugt, ihnen Verhaltensmaßregeln zu erteilen. Sie sollen sich selber erbauen (11 4). Dieser Selbsterbauung der Philipper die Richtung zu geben, maß sich Pol. nicht an. Nur (*modo*) sie auf die Schriften zu verweisen, gestattet er sich. Wenn, wie die Rückübersetzungen von Zn und Lgft annehmen, hinter *litteris* ganz ebenso wie hinter *scripturis* ein *γραφαῖς* steckt, blickten „diese“ *γραφαί* gewiß auf die erwähnten hl. *γραφαί* zurück, nicht aber vor auf die beiden Zitate, wodurch das zweite *γραφαί* den Sinn von Schriftstellen (Krg) gewänne. Anders jedoch hat man vielleicht zu urteilen, wenn die *sacrae litterae* die *ἱερὰ γράμματα* von II Tim 3 15 sind. Das erste der beiden Worte steht Ps 4 5, das andere paul. Eph 4 26. Dies beweist nicht, daß der Epheser-



Selig, wer daran denkt, was, wie ich vertraue, bei euch der Fall ist. Der Gott aber und Vater unseres Herrn Jesu Christi und er selbst,<sup>2</sup> der ewige Hohepriester, Gottes Sohn Jesus Christus, möge euch erbauen im Glauben und der Wahrheit und in aller Milde und ohne Zorn und in Geduld und in Langmut und Nachsicht und Keuschheit; und er gebe euch Los und Anteil unter seinen Heiligen und mit euch uns und allen, die unter dem Himmel sind, die da zum Glauben kommen werden an unseren Herrn Jesus Christus und an seinen Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat. Betet für alle Heiligen. Betet auch<sup>3</sup> für die Kaiser, Gewalthaber und Fürsten und für die, die euch verfolgen und hassen und für die Feinde des Kreuzes, auf daß euere Frucht unter allen offenbar sei und ihr in jenem vollkommen seid.

Ihr habt mir geschrieben ebenso wie auch Ignatius, daß, wenn<sup>13</sup> jemand nach Syrien reise, er auch von euch einen Brief mitnehmen solle. Das will ich besorgen, entweder, wenn ich gelegene Zeit finde, persönlich oder durch einen Boten, den ich auch für euch

brief für Pol. zu den Schriften gehört haben müßte, was aus kanonsgeschichtlichen Gründen nicht eben wahrscheinlich heißen kann. Möglich ist vielmehr auch, daß Pol. das Epheserwort für einen Bestandteil des AT gehalten hat, um so mehr als sich formell und sachlich ganz Aehnliches als uralte Weisheit gab (Pythagoreer bei Plutarch, de am. frat. p. 488 b). Das letzte Sätzchen gewinnt seine griechische Gestalt aus II Tim 1.5. 2 Ueber Christus den Hohepriester s. zu Ign., Philad. 91. Auch der Held des Martyr. Polyc. (143) nennt Christus den „ewigen und himmlischen Hohepriester“. *sors et pars* ist *κληρος καὶ μερίς* Act 8.21 Col 1.12 Deut 12.12 14.26. 28. Zu *qui sunt s. caelo* vgl. Act 2.5 Col 1.23. *qui credit. sunt* = *οἱ μέλλοντες πιστ.* I Tim 1.16. *qui resusc. etc.* wie oben 2.2; vgl. auch Gal 1.1 Col 2.12 I Petr 1.21. 3 *pro omn. sanct. or.*: paul. Eph 6.18. Ueber das Gebet für Kaiser (das meint *reges* = βασιλεῖς) und Fürsten s. Hdb. zu I Tim 2.2, auch I Clemens 61. Gebet für die Verfolger: Mt 5.44 Luc 6.27. 28. Die Feinde des Kreuzes stammen aus Phil 3.18. Offenbar wird hier das Gebet für die gesamte Menschheit angeordnet (s. zu I Tim 2.1 und Ign., Eph. 10.1), und von den vier mit *pro* eingeleiteten Gruppen sind die erste die Christen, die letzte die Ketzer, während die beiden mittleren die Ungläubigen repräsentieren. *ut fruct. vester man. sit in omnibus* scheint eine Mischung aus Joh 15.16 und I Tim 4.15 zu sein. Letztere Stelle legt für *omn.* maskulinische Bedeutung nahe. Zum Schluß vgl., neben Jac 1.4, Col 2.10, das auch durch *ἐν αὐτῷ* unser *in illo* erklärt. XIII 1 Ueber den Brief der Philipper an Pol. s. zu 1.1. Ob der daneben erwähnte Brief des Ign. an Pol. sich mit dem betreffenden Schreiben aus dem ign. Corpus deckt, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Die Aufforderung, die smyrnäischen Abgesandten sollten einen Brief der Kirche von Philippi an seinen syrischen Bestimmungsort befördern, findet sich in den uns bekannten Ign.-Schreiben nicht. Zn, Ign. v. Ant. 288 schließt daraus, Ign. hätte von Philippi aus eine zweite Zuschrift an Pol. gesandt, worin er ihm den nach Antiochien gerichteten Brief der Philipper zur Weiterbeförderung empfahl. Aber, da Ign., Pol. 8.1 den Smyrnäern aufgegeben wird, sich um die Besorgung der Briefe fremder Kirchen zu kümmern, besteht die Möglichkeit, daß Pol. doch den erhaltenen Ign.brief meint, dessen Aufforderung er mit der von den Philippern an ihn ergan-

2 senden werde. Die Briefe des Ignatius, die uns von ihm zugegangen sind, und andere, soviel wir ihrer bei uns haben, schicken wir euch gemäß euerem Auftrag. Sie sind diesem Briefe beigegeben; und ihr könnt großen Nutzen aus ihnen ziehen. Denn sie handeln von Glauben und Geduld und jeder Erbauung, die unseren Herrn betrifft. Und was ihr Sicheres über Ignatius und seine Gefährten in Erfahrung bringt, das gebt bekannt.

- 14 Dieses schreibe ich euch durch Crescens, den ich euch bei meinem Besuch empfohlen habe und jetzt (wieder) empfehle. Denn er hat sich bei uns tadelfrei geführt; ich habe das gute Zutrauen, er wird es ebenso auch bei euch tun. Laßt euch aber auch seine Schwester empfohlen sein, wenn sie zu euch kommt. Lebet wohl im Herrn Jesus Christus, und seine Gnade sei mit all den Eueren. Amen.

genen zusammenwirft (so Lgft, Krg). Zur Veranlassung, mit Syrien in Verbindung zu treten, s. Ign., Philad. 10; Smyrn. 11; Pol. 7 1. 2. *καὶ τὸς εὐθετος*: Ps 31 6, die ganze Phrase bei Diodor. Sic. V 57: *καὶ τὸν εὐθετον λαβόντες*. Ign., Pol. 8 2 rechnet nicht damit, daß Pol. selber die Reise unternehmen würde (s. zu Philad. 10 2). Aber die Hochachtung des Pol. vor Ign. läßt ihn den Wunsch äußern, wenn möglich persönlich der ihm gewordenen Anregung zur Erfüllung zu verhelfen. 2 Wie hoch der Bischof von Smyrna den Ign. schätzt, sieht man auch an der Tatsache, daß er eine Sammlung von Briefen des Ign. angelegt hat. In ihr befinden sich die von Ign. nach Smyrna gesandten Briefe, von denen wir zwei kennen (Smyrn. Pol.), vielleicht auf die Existenz eines dritten zu schließen haben (s. oben zu 131) und noch andere Schreiben. Es liegt sehr nahe, dabei an die übrigen an kleinasiatische Kirchen gerichteten Briefe zu denken. Aus *qui cum eo sunt* ist nicht zu schließen, daß Ign. und seine Gefährten noch am Leben sind. 9 2 hatte sich Pol. in einer Weise ausgesprochen, die sich nur versteht, wenn er sie für tot hält. Unsere Stelle steht dazu nicht in Widerspruch. Denn hinter den lateinischen Worten verbirgt sich gewiß eine präpositionelle Wendung etwa wie *οἱ σὺν αὐτῷ*, aus der nur die Begleitung als solche hervorgeht. XIV Ueber das *per* = *διὰ* s. zu Ign., Rom 10 1. Crescens, aus II Tim 4 10 bekannt, ist ein häufiger Name, für Philippi durch CIL III 633 bezeugt. Das dunkle *in praesenti* möchte ich am liebsten (wie Hgf) als Wiedergabe eines griechischen Ausdrucks verstehen, der auf die Anwesenheit des Pol. in Philippi bezug nahm (s. zu 11 3). Zn (Fk, auch Krg) sehen in *in praes.* eine Uebersetzung von *εἰς τὸ παρόν* = bis in die Gegenwart, bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Lgft bezweifelt die Möglichkeit dieser Verwendung von *εἰς τὸ παρόν* für *μέχρι τοῦ παρόντος* und nimmt seinerseits im Grundtext ein *ἄρτι* an = noch jüngst. Zur Sitte, Glaubensgenossen an fremde Gemeinden zu empfehlen, vgl. paul. Rm 16 1. Statt *et gratia ipsius* ist auch *in gratia*, das Lgft, Fk, Krg vorziehen, gut bezeugt.

# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

## DER ERGÄNZUNGS-BAND

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS R. KNOPF H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

## DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

III

## DER BARNABASBRIEF

ERKLÄRT VON

D. DR. HANS WINDISCH

O. PROFESSOR IN LEIDEN



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1920



COPYRIGHT 1920 BY J. C. B. M O H R (PAUL SIEBECK) IN T Ü B I N G E N

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN T Ü B I N G E N

Der hochwürdigen theologischen Fakultät

zu

Leipzig

als Zeichen des Dankes

für

die Verleihung der Doktorwürde







## DER BARNABASBRIEF

### INHALTSÜBERSICHT

Begrüßung 11.

Eingang: Große Freude hat der Verfasser an seinen Lesern und innig liebt er sie seit er unter ihnen geweiht hat 12—4. Darum will er ihnen in aller Bescheidenheit etwas schreiben zur Vervollkommnung ihrer Erkenntnis 5—8.

Ueberleitung zur Ausführung des Themas: in gegenwärtiger schwerer Zeit gilt es sich zu besinnen auf die Gebote, die Tugenden und Kräfte, die uns gegeben sind 21—3.

Erkenntnis des Willens Gottes aus der Schrift 24—17.

Das falsche Opfern der Juden und die einzig wahre Opfergabe 24—10.

Das falsche und das wahre Fasten 31—6.

Die bevorstehende Schreckenszeit: unsere Aufgabe; ihr Verlauf 41—6<sup>a</sup>.

Der Bund, den Juden entzogen, ist nur bei uns verwirklicht 46<sup>b</sup>—8.

Die letzte Zeitperiode: wie wir ihren Gefahren entrinnen 49—14.

Warum Gottes Sohn im Fleisch erscheinen und leiden, und zwar am Kreuze sterben mußte 51—14. Weitere Zeugnisse über die Macht und das Leiden Christi 61—7.

Was das Eingehen in das gute Land und die Verheißung der Herrschaft über die Tiere bedeutet 68—19.

Weitere Betrachtungen über das Leiden des Sohnes Gottes 71. 2. Wie die Priester speise am großen Fasttage und die zwei Böcke auf die Passion und Parusie des Herrn sowie auf unsere Leidenspflicht hindeuten 73—11. Wie das Schlachten der Kuh und das Sprengen der Asche das Opfer Jesu, die Predigt der Apostel und die Leiden der Drangsalszeit im Typus darstellen 8.

Von der Beschneidung des Herzens 91—3. Die falsche Beschneidung, das Werk eines bösen Engels, und die echte Beschneidung 4—5. Die Beschneidung ist kein Sonderzeichen der Juden und die Geschichte von Abrahams Beschneidung ist für den Gnostiker nichts anderes als ein Hinweis auf Jesus und sein Kreuz 7—9.

Die mosaischen Speiseverbote sind, wie auch David erkannt hat, nur Warnungen vor bestimmten Sündertypen 101—10. Auch die Speisegebote stellen nur Regeln für das Leben des Frommen dar 11 f.

Schriftstellen über Wasser und Kreuz 11.

Schriftstellen und Schriftberichte über die Heilsbedeutung des Kreuzes 121—7. Zeugnisse für die Gottessohnschaft Jesu und gegen die Behauptung, daß der Messias Davids Sohn sei 128—11.

Zeugnisse zur Entscheidung der Frage, wer der Erbe sei und wem das Testament (der Bund) zugesprochen sei 13. Wie der Bund den Juden entging und wie wir ihn samt der Erlösung empfangen 14.

Der Sinn des Sabbatgebotes und seine Erfüllung im siebten Jahrtausend 151–7.  
Die falschen Sabbate und der achte Tag als wahrer Festtag 8 f.  
Die Verwerfung des jüdischen Tempels durch Gott, sein Untergang, Wiederaufbau und Untergang 161–5. Der einzige Tempel Gottes ist der wiedergeborene, von Gott bewohnte Mensch 6–10.

Schlußbemerkungen 17.

Erkenntnis des Willens Gottes aus den zwei Wegen 18–20.

Uebergang zur Lehre von den zwei Wegen 18.

Der Weg des Lichtes 19.

Der Weg des Schwarzen 20.

Einschärfung der Gebote im Hinweis auf die Nähe des Gerichts und der Verherrlichung 211–6.

Selbstempfehlung und Segensgruß des Verfassers 217–9.

LITERATUR. Ausgaben und Uebersetzungen s. bei FUNK, *Patres apostolici* I<sup>2</sup> 1901 p. III–V und BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Literatur* I<sup>2</sup> 1913 S. 114 f. — Die neuesten deutschen Uebersetzungen von VEIL: HENNECKE *Neutest. Apokryphen* 1904, 143–166 und von ZELLER, *D. apost. Väter* = *Biblioth. d. Kirchenväter* 35 (1918), 76–105; die neueste holländische Uebersetzung von GAVANDENBERGHVAN EYSINGA, *De apostolische vaders* 1 1916. — Kommentar: JGMÜLLER, *Erklärung des Barnabasbriefes* 1869. — AHARNACK, *Patr. ap. op.* I 1875. — AHILGENFELD, *Nov. Testam. extra canonem receptum* (1866) <sup>2</sup>1877 fasc. 2: *Barnabae epistula*. — FUNK, *Patres apost.* I<sup>2</sup> 1901. — VEIL in HENNECKES *Handbuch zu den Neutest. Apokryphen* 1904, 206–238.

Untersuchungen: CJHEFELE, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt* 1840. — KWEIZSÄCKER, *Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus* 1863. — OBRAUNSBERGER, *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief* 1876. — LIPSIIUS, *Art. Barnabasbrief in Schenkels Bibellexikon* 1, 363–373. — CJRIGGENBACH, *Der sog. Brief des Barnabas*, 1873. — GKÜRGER, *Gesch. der altchristl. Lit.* <sup>2</sup> 1898, 12–14. — HARNACK, *Gesch. der altchristl. Lit.* II 1, 1897, 410–428. — PLADEUZE, *L'épître de Barnabé* (*Revue d'histoire ecclés.* 1900, 31–40. 212–225). — AVANVELDHUIZEN, *De brief van Barnabas* 1901. — DVÖLTER, *Die apostol. Väter neu untersucht* I 1904, 329–468. — PHHAEUSER, *Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt* (*Forschungen zur christl. Lit.-u. Dogmengesch.* 11, 2) 1912. — OBARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* I<sup>2</sup> 1913, 103–115.

Einzelfragen: MGUEDEMANN, *Religionsgeschichtliche Studien* (*Schriften des Israelit. Literaturvereins* II) 1876, 99–131. — AMARMORSTEIN, *L'épître de Barnabé et la polémique juive* (*Rev. des études juives* 60, 213–220). — Weiteres s. im Text.

EINLEITUNG. 1. Die handschriftliche Ueberlieferung. Der Barnabasbrief war bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts nur durch unvollständige Handschriften bekannt, nämlich durch acht griechische Handschriften, die den Barn. von 57 (τὸν λαὸν τὸν καινόν) an bis zum Schluß enthielten (angeschlossen an Polycarps Philipperbrief 11–92), die spärlichen Zitate der Kirchenväter (s. Einl. 2; aus 11–57 nur 15 und 22.3 bei Clemens Strom. II 16, 31) und durch eine 1–17 umfassende lateinische Uebersetzung in einer einzigen (aus dem 9. oder 10. Jahrhundert stammenden) Handschrift (jetzt in Petersburg), die außer Barn. noch Novatian de cibis Judaic. und Jac. enthält. Funk hat wahrscheinlich gemacht, daß von den acht Handschriften (v o f p; b c n a) v (wohl aus dem 11. Jhdt.) den Archetypus darstellt, so daß G (gesamte jüngere Ueberlieferung) = v ist. F. X. Funk, *Der Codex Vatic. Graec. 859 u. seine Deszendenten* (*Theol. Quartalschr.* 1880, 629–637). Erst die

Entdeckung des codex Sinaiticus durch Tischendorf 1859 brachte uns einen vollständigen und zwar vorzüglichen Text des ganzen Briefes (im Anhang vor Teilen des Hermas) vgl. Nov. Test. Sinaiticum s. Nov. Test. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris ex Cod. Sin. descripsit C. Tischendorf 1863; Codex Sinaiticus Petropolitanus, the New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas reprod. by Helen and Kirsopp Lake 1911 p. 135—141. The epistle of Barnabas from the Sinaitic manuscript of the bible with a translation by Sam. Sharpe 1880. Ein zweiter vollständiger Text fand sich in dem 1875 entdeckten Pergamentkodex vom Jahre 1056, aus dem Ph. Bryennios die Didache mitteilen konnte, C (weil früher in Constantinopel) oder H (weil jetzt in Hierosolyma befindlich) genannt. Vgl. Bryennios *Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων* 1883 p. 104—108. Unstreitig bieten S und C den besten Text; wenn sie voneinander abweichen, wird man den einzelnen Fall für sich beurteilen und unter Mitberücksichtigung von L und G entscheiden: v. Gebhardt bevorzugt S, Hilgenfeld und Funk vielfach C, Heer vielfach L. Es kommt freilich auch vor, daß V gegen S oder gegen C, sogar gegen S und C das Richtige bewahrt hat. Nach Heer stellen S und C, bisweilen S und V, vielleicht auch L und V nur eine Autorität dar, L und S dagegen oder L und C oder C und V zwei Autoritäten. Die lateinische Uebersetzung ist öfter frei und lückenhaft, hat viele Auslassungen, ist gelegentlich aber doch von größter Wichtigkeit und Zuverlässigkeit; s. zu 4 s. 164. Die beste Ausgabe und Bearbeitung bei J. M. Heer, Die Versio Latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel 1908. Heer nimmt an, daß die Uebersetzung etwa zur Zeit Cyprians in Afrika entstand, vgl. Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 1909, 215—245. Bruchstücke einer syrischen Uebersetzung des Barn. hat A. Baumstark nachgewiesen: Oriens christ. N. S. 2, 1912, 235—240: Der Barnabasbrief bei den Syrern; s. zu 18. 19. 1. 2. 8 201. v. Gebhardt (Patr. ap. op. ed. maior I) p. VII—XXXIX; Funk, Patr. ap. I<sup>2</sup> p. XXX—XXXII. v. Veldhuizen 3—34. Harnack, Geschichte der altchr. Lit. I 58 f. Heer, Versio Lat. LXII—LXXIV. Jülicher, Theol. Lit.-ztg. 1909, 10.

2. Die patristischen Zeugen. Die ältesten Kirchenväter, die Barn. mit Namen zitieren, sind Clemens Al. und Origenes. Wahrscheinlich ist indes Barn. schon von Justinus Mart. (s. 56 f. 7. 8. 12 u. ö.), vom Gnostiker Marcus (s. zu 56 f. 10 98 1210), von Irenäus (s. zu 210 56 f. 613 1011 f. 145 154) ebenso wie von Tertullian (s. zu 74 ff. 96 122 ff. u. ö.) gelesen und benutzt worden: die auffallenden Berührungen sind aus mündlicher Tradition oder aus gemeinsamer Benutzung einer schriftlichen Quelle kaum zu erklären; auch bei Tertullian ist die Vermittlung durch Justin, der Barn. sicher gekannt hat, kaum ausreichend. Wenn Barn. auf keinen Fall die Did. verwendet hat, könnte diese Barn. benutzt haben; wahrscheinlicher ist hier indes Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle (s. Exk. zu 18—20). Die literarischen Berührungen zwischen Barn. und Hermas (vgl. zu 99 193. 5. 11) sind vermutlich durch Did. oder deren Vorlage vermittelt. Die Vermutung des Origenes (c. Cels. I 63), daß auch Celsus Barn. gelesen, ist sehr unsicher. Ueber die Oden Salomos s. zu 56 f. 10 122—5. Clemens Al. hat folgende Stellen aus Barn. zitiert: 15 22 f. 411 65. 8—10 98 101—4. 6 f. 10<sup>b</sup>—12 119 167—9 215. 6. 9 s. zu d. St. Nach Euseb. Hist. eccl. VI 14, 1 hat Clemens in seinen Hypotyposen auch Barn. erklärt vgl. 13. 6. Origenes zitiert 59 in c. Cels. I 63, 18 in de princ. III 2, 4 und Comm. in Rom. I 24, 181 in Hom. in Luc. 35 (s. z. St.), 196 in de princip. III 2, 7. In seinem Buch de nominibus Hebraicis hat er nach den katholischen Briefen auch Barn. verarbeitet (s. v. Gebh. bei Harnack Patr. ap. op. I 2<sup>2</sup> p. LII N. 27, v. Veldhuizen 45 f. Wutz Onomastica sacra I [Texte u. Unters. 41, 1] S. 33 f.). Auch Methodius kann nach Sympos. I 3 (s. zu 97) und nach der Schrift 'Ueber die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh' zu urteilen, Barn. gekannt haben (s. zu 8. 10). Euseb rechnet Hist. eccl. VI 13, 6 u. 14, 1 Barn. (neben Sap Hebr I Clem. Jud) zu den ἀντιλεγόμενα γραφαί, III 25, 4 dagegen gar zu den νόθα



(neben Apoc. Petr. und Did.). Ihm folgend stellt auch Hieronymus Barn., obschon als Werk des „Apostels“ ihn betrachtend, zu den Apokryphen (de vir. ill. 6). Gleichwohl hat er, natürlich dem Origenes folgend, in seiner Bearbeitung der nomina Hebraica auch Barn. beibehalten, vgl. Lagarde *Onomastica Sacra* p. 81. In Adv. Pelag. III 2 zitiert er Barn. 59, freilich irrig als Wort des Ignatius, s. z. St., ad Ezech. 43<sup>19</sup> Barn. 82 (s. z. St.). Dem Schreiber des Cod. Sinait. war Barn. noch so viel wert, daß er ihn als Anhang dem NT anfügte. Beifällig zitiert ihn auch als Werk des τιμώτατος Β. ἀπόστολος noch Serapion von Thmuis (Mitte des 4. Jhdts.); er betrachtete ihn wohl als kanonisch s. zu 55 und vgl. Wobbermin in den Texten u. Untersuch. N. F. II 3 b S. 21. 29. Weitere griechische Väter, die Barn. vielleicht benutzen, sind Dorotheus v. Palästina (s. zu 196), Epiphanius (s. zu 96) und Macarius Aegypt. (s. zu 210 und zu 711). Obschon Barn. selbst Testimonia gebraucht hat, ist doch möglich, daß Ps.(?)-Gregor's Ἐκλογαὶ πρὸς Ἰουδαίους (Migne gr. 46) auch von Barn. abhängig sind (s. zu 2, zu 5, 9, 12; anders Harris *Expositor* 7 VIII 1909, 63–70 = Testimonies 33 ff.). Benutzt ist Barn. sicher in den Canones apostol. eccles. (s. Exkurs II zu 19), dagegen wohl nicht in den Constit. apost. (s. Exk. III zu 19). Von späteren Canones nennen Barn. nur noch die Stichometrie des Nicephorus, unter den Antilegomena des NT, neben Apoc. Joh., Apoc. Petri und Ev. Hebr., und das Verzeichnis der 60 Bücher, unter den Apokryphen s. Preuschen, *Analekta* II<sup>2</sup> 64, 69. Auch im Canon des Codex Claromont. wird Barn. genannt (Preuschen a. a. O. 42); doch ist hier auch die Deutung auf Hebr. nicht unmöglich vgl. Zahn *Gesch. des neutest. Kanons* II 159 ff. v. Veldhuizen 47 f. Das Verzeichnis des armenischen Chronisten Mkhithar (13. Jhd.) rechnet zu den Antilegomena des NT auch die katholischen Briefe des Barn., Jud., Thomas und St. Clemens (Harnack I 47. 62). Ueber eine ganz unsichere alt-slavische Bezeugung vgl. Harnack I 891. Im Abendland ist abgesehen von Irenaeus und Tertullian die lateinische Uebersetzung der einzige sichere Zeuge. Doch können auch Cyprian (s. zu 12), Novatian (s. zu 10), Ps.-Cyprian de pascha computus (s. zu 98 f.) mit Barn. bekannt gewesen sein, in den Testimonien Cyprians könnte freilich auch die Vorlage des Barn. benutzt sein. Harnack *Gesch. der altchristl. Lit.* I 58–62. v. Veldhuizen 38–53. Funk *Patr. ap.* 2 I p. XX. XXI.

3. Die ältesten Drucke. Den ersten Druck des Barn. hat der englische Gelehrte J. Ussher besorgt; die Arbeit kam nicht zur Ausgabe, da fast der ganze Druck dem Feuerbrand zum Opfer fiel, der 1644 die Stadt Oxford heimsuchte; die Fragmente sind erst neuerdings herausgegeben von J. H. Backhouse, *The editio princeps of the epistle of Barnabas by archbishop Ussher, as printed at Oxford A. D. 1642 and preserved in an imperfect form in the Bodleian library 1883*. Der Text enthält in Griechisch aus 1–5 die Zitate der LXX und des Clemens Al., weiter 57–91, in Lateinisch 11–91. So ist die eigentliche editio princeps das Werk des Mauriners H. Ménard, des Entdeckers von L, nach seinem Tode vom Mauriner J. L. d'Achéry herausgegeben, Paris 1645. Bald folgte die Bearbeitung des J. Voss zu Leiden, Amsterdam 1646, 2. Aufl. London 1680, der schon für Ussher Material geliefert hatte (mit den Briefen des Ignatius) und die erste in Deutschland erschienene Ausgabe von Mader, Helmstedt 1655. Seitdem wurde der Barn. zumeist zusammen mit den übrigen 'patres apostolici' abgedruckt (seit Cotelier Paris 1672). Zum erstenmal wurde Barn. nach S herausgegeben von Tischendorf und Dressel (*Patr. ap. op.* 2 1863) vgl. auch G. Volkmar, *Monumentum vetustatis Christianae ineditum* Zürich 1864 und Hilgenfeld, *Nov. Test. extra can. rec.* II 1866, nach C zuerst von Hilgenfeld *op. c.* 2 1877. Vgl. v. Veldhuizen 54–64.

Seid in Frieden begrüßt, (meine) Söhne und Töchter, im Namen 1  
des Herrn, der uns seine Liebe erzeigt hat.

Im Blick auf die hohen und reichen Kundgebungen (?) Gottes an 2  
euch empfinde ich eine übermäßige und überschwängliche Freude über  
eure glückseligen und herrlichen Geister, weil ihr in solchem Maße die  
Gnade der Geistesgabe eingepflanzt erhalten habt. Deshalb beglück- 3  
wünsche ich mich selbst noch mehr, in der Hoffnung gerettet zu wer-  
den, weil ich wahrhaftig bei euch sehe, (wie) aus der reichen Quelle des  
Herrn (?) (der) Geist über euch ausgegossen (ist); so sehr hat mich

■ 1 Die Begrüßung, übernommen in Can. apost. eccl. Mit der eigen-  
artigen Formel χαίρετε . . ἐν εἰρήνῃ berührt sich am nächsten χαίρειν . .  
εἰρήνην ἀγαθὴν II Macc 11 s. noch Exk. zu Rm 11—7 und zu Mt 26 49 und  
vgl. noch II Joh 3 II Cor 13 11. υἱοὶ καὶ θυγατέρες = τέκνια μου I Joh 21,  
τέκνα μου Gal 4 19 vgl. I Cor 4 14 f. und zu Philemon 10. Die Hervorhebung  
der Leserinnen kommt in der biblischen Literatur sonst nicht vor und auch  
in Barn. nur hier vgl. 2 10 4 14 15 4 u. ö., aber s. Gespräche Jesu ed. Schmidt  
(Texte u. Untersuch. 43) c. 1 a. E. τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (L ros) ist  
paulinisch vgl. Rm 8 37 Gal 2 20 Eph 5 2, doch vgl. auch I Joh 4 10 f. 19  
Joh 13 1. 34 15 9. 12 17 23. Der κύριος ist darnach auch hier wohl Christus  
vgl. 5 8. ■ 2—8 Die Einleitung. Der Vf., der kürzlich unter seinen Lesern  
geweilt hat s. f., beginnt mit überschwänglichen Lobeserhebungen und teilt  
etwas umständlich seine Absicht mit, die „Erkenntnis“ der Leser durch sein  
Schreiben zu fördern. Der Stil ist hier sehr geschraubt (vgl. das häufige  
ὑπερ-), der Text an verschiedenen Stellen ganz unsicher, daher die Ueber-  
setzung und Erklärung dieses Stückes besondere Schwierigkeiten macht.  
Haeuser teilt: 11—4 das persönliche Verhältnis zwischen Vf. und Leser, und  
1 5—2 3 das Thema des Briefes, ab. Zunächst beschreibt ■ 2—4 den über-  
aus günstigen Eindruck, den der Vf. von der Gemeinde gewonnen hat.  
Ganz ähnlich beginnt Cyprian De op. et elem. 1 multa et magna sunt,  
fratres carissimi, beneficia divina, quibus in salutem nostram Dei pa-  
tris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper ope-  
retur. Bekanntschaft Cyprians mit Barn. ist möglich, vgl. auch Cyprians  
Testimonia. δικαιώματα sind für gewöhnlich auch in Barn. = Forderungen, Ge-  
bote, Pflichtoffenbarungen 2 1 10 11 16 9 21 1 (vgl. zu Rm 1 32); hier (und  
4 11) muß es indes wegen μεγάλων . . καὶ πλουσίων und τῆς δωρεᾶς πνευμα-  
τικῆς χάριν Heilsoffenbarungen, Gnadenerweisungen (= beneficia bei Cyprian)  
bedeuten. 2 Wenn μὲν ὄντων ursprünglich ist, fehlt ein δέ; Hilgenfeld las  
μενόντων cf. 2 3. ὑπερφυραίνομαι auch Lucian Icaromenippus 2, Acta Thecl. 7  
vgl. ὑπερχαριστεῖν 5 3, ὑπεραγαπᾶν 5 8, ὑπερδοξάζειν Ignat. ad Polyc. 11, ὑπερ-  
επαίνειν ad Eph. 6 2; für καθ' ὑπερβολήν S (II Cor 4 17) hat C καθ' ὑπερ-  
οχλήν (I Clem. 57 2). πνεύματα hier und 5 als allgemeine Bezeichnung christ-  
licher Personen ist sonst nicht bezeugt; I Cor 12 10 14 32 I Joh 4 1—3 liegt  
anders. ἐνδοξος als schmückendes Beiwort bei den patr. ap. sehr beliebt s.  
Preuschen Handwörterbuch s. v. οὐ τὸ SC v. Gebh. ist kaum haltbar,  
quod sic L = ὅτι οὕτως oder bloß οὕτως (Funk) wahrscheinlich richtig.  
ἐμφοτος noch 9 9 vgl. zu Jac 1 21 und s. noch Clem. Hom. III 12 XVII 17;  
Plutarch Ad princ. inerud. 3 p. 780 C. χάριν ist hier die dem Christen ge-  
schenkte innere Kraft vgl. Wetter Charis 125 f. Zu δωρεὰ πνευματ. vgl.  
Act 2 38 10 45; δωρεὰ und χάρις auch Eph 3 7 vgl. Rm 5 15. Die Lesergemeinde  
hat den vollen Geistesbesitz vgl. I Joh 2 20, andrerseits I Clem. 22. 3 συγ-  
χαίρω ἑαυτῷ = gratulor mihi L vgl. zu Lc 1 58. Die Hoffnung auf eigene Ret-

4 bei euch euer von mir so ersehnter Anblick überwältigt. In dieser Ueberzeugung nun und in dem Bewußtsein, daß ich, obgleich (schon einmal) als Redner bei euch aufgetreten, (doch noch) viel (zu sagen) weiß, weil mein Begleiter auf dem Wege der Gerechtigkeit der Herr gewesen ist, so fühle auch ich mich nun vollends dazu gedrungen, euch mehr als mein Leben zu lieben, weil Glaube und Liebe reichlich 5 in euch wohnt in der Hoffnung auf sein Leben. Indem ich nun dies

tung ist hier nicht deutlich motiviert; wenn der Vf. nicht voraussetzt, daß der günstige Glaubensstand der Leser auch sein Verdienst ist vgl. 5, wird er wohl umgekehrt an die Förderung denken, die er den Lesern dankt Rm 1<sup>12</sup>. v. Gebh. liest mit S ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου, Funk = Heer mit CL πηγῆς statt ἀγάπης. Da ἀγάπης aus Rm 5<sup>5</sup> stammen kann, scheint πηγῆς richtiger. Die Konstruktion ist aber bei C ebenso geschraubt wie in S (ist πλουσίου τ. ἀγ. = reich an Liebe?). Den einfachsten und natürlichsten Text hat L *infusum spiritum ab honesto fonte dei* = ἐκχευόμενον ἀπὸ τῆς πλουσίας πηγῆς κυρίου πνεῦμα. Vgl. dazu Hebr.-ev. fr. 4 Klostermann: *descendit fons omnis spiritus sancti*. Man kann auch ἀπὸ τοῦ πλούτου für ἀπὸ τοῦ πλουσίου konjizieren; dazu würde ἀγάπης ebenso gut passen wie πηγῆς vgl. Rm 2<sup>4</sup> Col 1<sup>27</sup>. Zu ἐκχευόμενον . . . πνεῦμα vgl. Tit 3<sup>6</sup> Act 2<sup>17</sup> f. = Joel 3<sup>1</sup> I Clem. 2<sup>2</sup> 46<sup>6</sup> f. ἐκπλήσσειν in Erstaunen versetzen, überwältigen, 7<sup>10</sup> 16<sup>10</sup> und so auch im NT passivisch gebraucht. Statt ἐπιποθήτη S schreibt C ἐπιπόθητος; dieselbe Variante I Clem. 65<sup>1</sup>. Der Sinn des Vordersatzes in 4 hängt vor allem von den schwierigen Worten ὅτι ἐν ὑμῖν λαλήσας πολλά ἐπίσταμαι ab. Neben der in der Uebersetzung befolgten Abteilung der Worte (πολλά vor dem zugehörigen Wort auch 4<sup>9</sup> 7<sup>5</sup> S<sup>11</sup>), die indes auch die Fassung zuläßt: 'daß ich, da ich unter euch gepredigt habe, reichliches Wissen besitze' (s. Haeuser S. 8), ist auch noch die Verbindung von πολλά mit λαλήσας möglich, also 'daß ich nach vielem Reden bei euch weiß, daß . . .'; keine Fassung befriedigt ganz. Streichen wir mit L ἐπίσταμαι ὅτι, so entsteht das Anakoluth λαλήσας . . . ἐμοί. Vielleicht liegt der Fehler in ἐπίσταμαι, man erwartet etwa 'gefördert habe'. Außer ἢ ἐμοί ἐπιποθ. ὅφ. ὑμ. 3 verraten nur die Worte ἐν ὑμῖν λαλήσας, daß der Vf. kürzlich als διδάσκαλος persönlich unter den Lesern gewirkt hat. Dann macht der übertriebene, fast zur Schmeichelei werdende Ton der Anerkennung, den er den Lesern gegenüber anschlägt, einen merkwürdigen Eindruck; der christliche Lehrer, der eine Autorität sein soll, folgt den Spuren der weltlichen Rhetoren, die auf die Gunst der Hörer angewiesen sind. συνειδώς ἐμυθῶ cf. I Cor 4<sup>4</sup> Job 27<sup>6</sup>. λαλεῖν von der christlichen Predigt wie 11<sup>11</sup> f., viel gebraucht in I Cor und Hebr. Gott als Reisebegleiter wie Ps 22<sup>4</sup>. συνοδεύειν vgl. Poimandr. 28 p. 337 Reitzenstein (s. zu 14<sup>5</sup>). Die Logik des Nachsatzes ist nicht ganz klar; ein deutliches Motiv für die Liebe, die der Vf. nun den Lesern entgegenbringt, ist nicht angegeben. Dies folgt denn auch erst in dem angeschlossenen ὅτι-Satz. Die paulinische Trias in Barn. sonst nicht, doch vgl. noch 11<sup>8</sup>. ἀγαπᾶν ὑπὲρ τ. ψ. 4<sup>6</sup> 19<sup>5</sup> ist eine eigentümliche Steigerung des biblischen ὡς σεαυτόν, Lev 19<sup>18</sup> = Mc 12<sup>31</sup> 33 Par., die indes auch Did. 2<sup>7</sup> vorkommt, also von Barn. nicht selbst gebildet ist. Philo quis rer. div. haer. 42 p. 479 ὑπερφῶς ἀγαπᾶν, Epigramm. Graeca ed. Kaibel 1878, 716<sup>5</sup> φίλους ὑπὲρ ἁπλὸν ἐτίμα. ἐπ' ἐλπίδι wie Tit 1<sup>2</sup> vgl. 3<sup>7</sup> Col 1<sup>4</sup> f. Commodian. Carmen apol. 58 *et rudes edoceo ubi sit spes vitae ponenda*. 5—8 Die Absichten des Schreibers. 5 stellt höchst naiv zwei Motive nebeneinander, persönliche Hoffnung auf Lohn und För-



erwog, daß, wenn ich mich um euch kümmerge, um einiges von dem, was ich empfangen habe, (euch) mitzuteilen, es mir Lohn einbringen werde, solchen Geistern (wie ihr seid) gedient zu haben, habe ich mich bemüht, euch ein kurzes (Schreiben) zu schicken, damit ihr neben euerem Glauben (auch noch) vollkommene Erkenntnis davontragt.

Dreierlei Satzungen des Herrn gibt es nun: (Die) Hoffnung auf <sup>6</sup> Leben (ist) Anfang und Ende unseres Glaubens, (die) Gerechtigkeit des Gerichtes Anfang und Ende, und (die) Liebe, (die) [mit] Frohsinn und Begeisterung (verbunden ist), der Erweis von Werken der Gerechtigkeit.

derung der Leser in Erkenntnis; zitiert bei Clemens Al. Strom. II 6, 312. Die Lohnerwartung des christlichen Predigers (s. auch II Clem. 151) hat ihre Parallele in gewissen Äußerungen des Paulus vgl. Phil 216; s. auch Ps.-Clem. Hom. I 10 ἐμοὶ μὲν ζήμια τὸ σιωπᾶν = Rec. I 8; ep. Clem. ad Jac. 16; Gespräche Jesu 47 p. 148 Schmidt. Grundlage ist die Idee, daß der Prophet verantwortlich gemacht wird für jede Seele, der er nicht gepredigt hat Ez 316 ff. 331 ff. vgl. II Clem. 191, Justin Dial. 82 p. 308 D. μεταδοῦναι: vgl. Rm 111 Isocrates Orat. IV 29; γράφειν ἐσπούδασα wird noch 49 219 wiederholt; zu Unrecht betont Haeuser hier das Moment der Eile und sucht er daraus auch gewisse Eigentümlichkeiten in Stil und Anlage des Barn. zu erklären. Epanalepsis von ὅτι wie Eph 211 f. ἔσται εἰς μισθόν vgl. εὐρεθῇ εἰς ἔπαινον I Petr 17 und das bei Debrunner Gramm. § 145, 1 angeführte attische εἰς κέρδος τι ὄραν. κατὰ μικρόν ist nicht = κατὰ μέρος Hebr 95, sondern ist Bescheidenheitsformel vgl. zu Hebr 1322 und noch Euseb. Praep. evang. I 110. Während die πίστις der Leser schon reif ist, fehlt es noch an hinreichend geförderter γνώσις; sie will der Vf. mitteilen vgl. 137 I Clem. 12. Die Form des Satzabschlusses auch I Clem. 445 ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν, zur Sache s. noch Philo de somn. I 60 p. 629 ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνώσιν ἔλθῃ. Die τελεία γνώσις erscheint als gnostische Formel bei Irenaeus adv. haer. I 61 211 (111 141 Harv.). Der Vf. tritt hier und 91 als Pneumatiker auf; seine Lehre beruht also auf persönlicher Offenbarung vgl. I Clem. 591 632 Ignat. Eph. 201 Trall. 41 51 Phil. 72. Die Zusammenstellung von πίστις und γνώσις findet sich auch Const. ap. VII 33 4 καὶ τῆς μὲν γνώσεως αὐτοῦ προώδευσεν ἢ πίστις, τῆς δὲ πίστεως ἀκόλουθος ἦν ἡ συνθήκη. Wenn, wie Bousset Nachr. d. Gött. Ges. ph.-h. Kl. 1915, 464 ff. meint, daselbst ein jüdisches Gebet zugrundeliegt, so hätte schon das Judentum über das Verhältnis von πίστις und γνώσις spekuliert vgl. auch Philo quis rer. div. her. 91 p. 485 μὴ . . τοῖς ἀναξίοις τὴν τελειοτάτην ἀρετὴν, πίστιν, μαρτυρίαν ἢ τὴν ἡμετέραν περὶ τούτων γνώσιν αἰτιάσθ. ¶ Ist wieder im Text schwierig zu rekonstruieren und da tatsächlich 7 sich vorzüglich an 5 anschließt, kann man an eine Glosse oder nachträgliche Zufügung denken s. Völter 337 ff., auch Veil Handbuch 210; doch entspricht der Stil und Inhalt ganz dem Barn. vgl. τρία δόγματα 101 9 f. auch 97 und 22 f. Ist der Satz ursprünglich, so will der Vf. zur Einführung in die τελεία γνώσις zunächst die Hauptsätze feststellen. δόγματα = religiöse Lehrsätze 97 101 9 f. Ignat. Magn. 131, Didache 113 in NT nur Act 164 (s. zur St.) Eph 215 Col 214 (s. zur St.), in LXX III Macc 13 IV Macc 102, sehr häufig bei Philo z. B. de opif. mundi 172 p. 42 ὁ δὲ ταῦτα . . προμαθὼν . . μακαρίαν καὶ εὐδαίμονα ζωὴν βιώσεται δόγμασιν εὐσεβείας καὶ δσιότητος χαραχθεὶς de spec. leg. IV 107 p. 353. Im ersten Glied der Dreidogmenlehre ist πίστεως durch C gegen SL hin-

7 Hat uns doch der Herr durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige erkennen lassen und (zugleich auch) von dem Zukünftigen Proben im Vorgeschmack uns geschenkt. Wenn wir nun sehen, wie sich das eins nach dem andern auswirkt, wie er gesagt hat, (dann) müssen wir (immer) reicher und höher in seiner Furcht fortschreiten.

reichend bezeugt, da es sachlich und formell nötig ist; im zweiten Glied liest S = C (L ist verstümmelt), im dritten Glied hat S zu Unrecht εὐφροσύνη (statt des Genitivs C) und ἐν δικαιοσύνῃ (statt ἐν δικαιοσύνῃ vgl. C); δικαιοσύνης wird zu lesen sein. Um die vielen freien Genitive zu vermeiden, empfiehlt es sich mit Reitzenstein (Nachr. der Gött. Ges. phil.-hist. Kl. 1916, 375 f.) μετ' vor εὐφρ. κ. ἀγαλλ. einzufügen. Zu erwähnen ist noch Völters an Ignat. Eph. 141 orientierte Lesung (337 f.): ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος, καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπῃ εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων, δικαιοσύνης μαρτυρία vgl. auch v. Veldhuizen 15 f. Der Text, dem wir folgen, hat die Trias Hoffnung, Gerechtigkeit und Liebe; der Glaube ist der Hoffnung angegliedert vgl. 48 63. Am nächsten berührt sich mit Barn. Ignat. a. a. O. ἐὰν τελείως εἰς Ἰ. Χ. ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη (Ignat. hat die primitivere Fassung), weiter Polycarp Phil. 33 εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολούθησας τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης. . . ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ἡμῶν πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης. Andere Reihen s. bei Justin Dialog. 1103 p. 337 A: εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα. Od. Sal. 231—4 Freude, Güte, Liebe, Erkenntnis, das von C. Schmidt (kopt. gnost. Schriften I, 1905) herausgegebene altgnost. Werk p. 357 *Lob, Freude, Jubel, Fröhlichkeit, Frieden, Hoffnung, Glaube, Liebe, Wahrheit* (vgl. Stölten Zeitschr. f. neut. Wiss. 1912, 46). Acta Joh. 109, die Valentinianer bei Epiphan. Haer. 31, 2 (s. zu 22 f.). Reitzenstein a. a. O. und 1917, 148 ff. Jüdische Vorbilder s. Prov 17 ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ κτλ. 910 167 ἀρχὴ δόξου ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια Sir 114 2512 (nach der zweiten griech. Uebersetzung vgl. Smend die Weish. des Jes. Sirach p. CXI) φόβος κυρίου ἀρχὴ ἀγαπήσεως αὐτοῦ, πίστις δὲ ἀρχὴ κολλήσεως αὐτοῦ, 1918 (ebenda p. CVIII). Apoc. Bar. 572 *die Werke der Gebote . . . , der Glaube an das zukünftige Gericht . . . , die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird . . . und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt*. Philo de praem. et poen. 10—23 p. 410 f.: die Trias ἐλπίς (ἡ πηγὴ τῶν βίων), μετάνοια, δικαιοσύνη, 27 p. 412: die Trias πίστις, χαρὰ und ὅρασις θεοῦ (verkörpert in Abraham, Isaak und Jakob). In der Formel des Barn. ist offenbar eine jüdische Reihe mit der paulinischen Trias nicht sehr geschickt zusammengekoppelt; merkwürdig ist, daß Barn. nicht auch die γνώσις eingereicht hat: die von Reitzenstein vermutete hellenistische Reihe kann ihm also nicht bekannt gewesen sein. ζωῆς ἐλπίς s. zu 4, Bryennios und Reitzenst. ziehen ζωῆς zu κυρίου; ἀρχὴ καὶ τέλος πίστ. ἡμ. vgl. Hebr 122. Die δικαιοσύνη beim Gericht ist die des Richters 412 Ps 79 99 und die des zu richtenden Menschen vgl. 412 216; vom Gericht spricht Barn. häufig s. 412 57 72 55 1910 202 216. Im dritten Glied ist ἔργων zu δικαιοσ. μαρτυρ. zu ziehen; dann ist der Frohsinn als notwendige Begleiterscheinung der Liebe (vgl. 71 1011 159), und die Liebe als Erweis der im Gericht geforderten Gerechtigkeit aufgeführt Mt 2531 ff. εὐφροσύνη und ἀγαλλιάσις schon in LXX verbunden vgl. Ps 4416 5010 (= I Clem. 188) 992. Zur Betonung der Freude in urchristlichen Schriften vgl. A. Harnack, Die Apostelgesch. 1908, 207 ff. G. Kittel, Oden Salomos 106. 7 (in 53 172 wieder aufgenommen)

men) schließt an 5 an; der Vf. verdeutlicht den Inhalt der Gnosis, worüber er eingehend zu handeln gedenkt. Die Gnosis stammt vom Herrn; (δεσπότης noch 43, im NT Lc 2<sup>29</sup> Act 4<sup>24</sup> Apoc 6<sup>10</sup> wie hier von Gott, Jud 4 II Petr 2<sup>1</sup> von Christus, sehr häufig in I Clem. und Hermas, auch Did. 103, in LXX, bei Josephus und Philo viel gebraucht vgl. noch Lodder, De godsdienstige en zedelijke denkbeelden van I Clemens [1915] 24 ff.); ihre Offenbarung ist in den prophetischen Schriften niedergelegt (also noch nicht in Evangelien oder apostolischen Briefen). Die παρεληλυθότα beziehen sich wohl auf Menschwerdung und Leiden Christi vgl. 5—8. 11 f., die ἐνεστώτα auf die Einrichtungen der christlichen Gemeinde und die Momente der Bekehrung (vgl. 9 f. 11. 13—16) oder besser auf die schon in die Gegenwart hineinragende Drangsalszeit 4<sup>1</sup> 7<sup>11</sup> 8<sup>6</sup> 17<sup>2</sup>. Wie die παρεληλυθότα und ἐνεστώτα vollständig verwirklicht sind, so die μέλλοντα doch in gewissen Anfängen. Natürlich meint der Vf., daß auch die μέλλοντα durch die Propheten geoffenbart sind vgl. Theophil. ad Autolyc. I 14 (οἱ ἄγιοι προφῆται) προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα ὃ τρόπον γέγονεν, καὶ τὰ ἐνεστώτα, τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποῖα τάξει ἀπαρτισθήσεται, II 9; 33. Irenaeus haer. IV 33, 1; Ps.-Clem. Hom. II 63; Hippolyt Ueber die Segnungen Jakobs 10 a. E. (Texte u. Unters. 38, 1 p. 23) οἱ γὰρ τὰ προπαρωχηκότα καὶ τὰ ἐνεστώτα εἰπόντες πιστοὶ ὑφ' ἡμῶν κρίνονται, πῶς οὐχὶ καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι; und von hellenistischen Schriftstellern Philo leg. all. II 42 p. 74; de spec. leg. I 334 p. 262 οἱ μὲν οὖν τοῦ νοῦ προστάται . . φασιν ἱκανὸν εἶναι (sc. τὸν νοῦν) καὶ τὰ παρεληλυθότα μνήμῃ διασφίζειν καὶ τῶν παρόντων ἐρρωμένως ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τὰ μέλλοντα εἰκότι στοχασμῷ φαντασιουοῦσθαι τε καὶ λογίζεσθαι, der Prophet in einem Londoner Papyrus (Wessely Wiener Denkschr. ph.-h. Kl. 36, II S. 133 f. Z. 287 ff. vgl. Reitzensteins hellenist. Myst.-rel. 88 f.) ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγείλω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστώτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσεσθαι. Doch sieht Barn. die Richtigkeit der Zukunftsweissagungen nicht darin verbürgt, daß die auf Vergangenheit und Gegenwart sich beziehenden Weissagungen erfüllt sind (dies der Gedanke bei Justin Apol. I 52 Tertull. Apologet. 20, Ps.-Clem. Rec. III 26, Hippol. s. o. u. ö.), sondern darin, daß auch die μέλλοντα (die eschatologischen Dinge Rm 8<sup>23</sup> Hebr 6<sup>5</sup>) sich zu verwirklichen begonnen haben. Da es sich um eine bestimmte Reihenfolge handelt (cf. τὰ κατ' ἕκαστα) und der Ablauf zur Vertiefung der Gottesfurcht anleitet, ist an die erste Periode der letzten Dinge zu denken, also an die Zeit der Trübsal, die der Heilsoffenbarung unmittelbar vorangeht vgl. 2<sup>1</sup> 4<sup>3</sup> 7<sup>11</sup> 8<sup>6</sup>. Ich beziehe ὧν τὰ κατ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα (vgl. II Thess 2<sup>7</sup> Eph 3<sup>20</sup> Col 1<sup>29</sup> I Clem. 60<sup>1</sup>, auch Rm 7<sup>5</sup> II Cor 4<sup>12</sup>) allein auf die μέλλοντα. Im Nachsatz von 7<sup>b</sup> zum erstenmal eine Mahnung. L hat am Ende von 7 *accedere ad aram illius*, scheint also προσάγειν τῷ βωμῷ αὐτοῦ (statt τ. φόβῳ αὐτ. SC) gelesen zu haben vgl. Philo de spec. leg. II 162 p. 294. Ich glaube nicht, daß Barn. ohne nähere Ausdeutung vom „Altar“ gesprochen haben sollte. Ganz unverdächtig ist der griechische Text freilich auch nicht. προσάγειν ist intransitiv wie 2<sup>9</sup> und Jos 3<sup>9</sup> u. ö.

GNOSIS IM BARN. Da in 5 und 7 offenbar Zweck und Inhalt des ganzen Schreibens umschrieben ist, so ergibt sich, daß γνώσις ein zentraler Begriff für Barn. ist: εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνώσιν (Did. 112) ist das Streben nach dieses Didaskalos. Genauere Untersuchung zeigt, daß ein doppelter Gebrauch vorliegt, durch Barn. selbst 18<sup>1</sup> angedeutet: μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνώσιν καὶ διδασκίην. Sehr leicht ist diese zweite Form der γν. zu bestimmen, es ist Erkenntnis des fordernden Willens Gottes (γνώσις τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ 21<sup>5</sup>), die Kunst seine Gebote aufzuzählen, zu spezifizieren, auf die verschiedensten Ver-



hältnisse anzuwenden. Ihr Inhaber ist ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν 54. Die ganze Zweigelehre ist ihr Inhalt vgl. 191; sofern die göttliche Vergeltung ein Hauptmotiv dieser γν. darstellt, gehört auch die Lehre von Gott und seinem Sohn hinein vgl. 1911 203. Diese Gnosis gehört unbedingt zu den christlichen Elementarlehren, die vor der Taufe mitgeteilt werden und auf die der Christ bei der Taufe verpflichtet wird, vgl. Did. 71. Daß demgegenüber in 5 eine andere Art der Gn. gemeint ist, wird schon aus 7 deutlich: die Gn., der der Hauptteil des Barn. gewidmet ist, lehrt aus den Propheten das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige erkennen, sie ist Bestätigung und Erweiterung der einfachen Glaubenslehre, wie beides durch entsprechende Erklärung der Schrift gewonnen werden kann. In diesem Sinne tritt in 5 die τελεία γνῶσις zur Ergänzung neben den Glauben und wird sie 23 mit σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη in die letzte Reihe der für die Rettung in Betracht kommenden Funktionen gestellt: die ihr vorangesetzten Größen (φρόνος, ὑπομονή, μακροθυμία, ἐγκράτεια) lassen sich denn auch der ἑτέρα γνῶσις zurechnen. Ihrem Wesen nach ist diese γν. bei Barn. an das AT gebunden; sie ist die Kunst, aus Pentateuch, Prophetie und Psalmen die ethischen und soteriologischen Lehren der christlichen Kirche, die Forderungen des wahren Gottesdienstes, die Lehre von Christus und seinem Werk und unsere Heilserwartung nachzuweisen und zusammenzusetzen. So wird 69 eine besonders tiefsinnige Auslegung des eben zitierten Textes eingeleitet mit τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε (ähnlich 98); mit der Anreihung eines dritten Schriftbeispiels wird 137 τὸ τέλος τῆς γνῶσεως erreicht. Zu dem Zitat Js 426 f. bemerkt der Vf. 147 γινώσκωμεν ὅν, πόθεν ἐλυτρώθημεν. Daß die Lehre aus dem AT geschöpft ist, ist also für diese Gnosis wesentlich. Auch sie kann δικαιώματα enthalten wie die Zweigelehre, aber nur sofern sie sie mit Hilfe allegorischer Auslegung aus der Schrift, z. B. aus Speiseverboten herausholt vgl. 10. Eine exegetische Methode, die einen tieferen Sinn im AT offenbar macht, ist das Mittel, womit diese Gnosis arbeitet. Hat man das AT und hat man diesen „Schlüssel“, dann hat man auch die Gnosis. Daß sich diese Gn. wirklich auf diese zwei Dinge beschränkt, ergibt sich auch daraus, daß sie freie Spekulation so wenig als Erschließung neuer Offenbarungen erstrebt: sie sucht Bestätigung der kirchlichen Lehrüberlieferung im AT und zwar vor allem an Stellen, wo kein Nichteingeweihter sie vermutet. Damit ist ein weiteres Kennzeichen dieser Gn. angedeutet, ihr Mysteriencharakter. Die Einsichten, die sie lehrt, liegen nicht auf der Oberfläche; es gehört „Verständnis“ dazu 610. Sie ist ein Geschenk, sie ist Offenbarung 17 610 99. Abraham, Moses, David waren „Wissende“, Inhaber der γνῶσις 98 101. 10. Jetzt sind die Wissenden die Christen, die Juden dagegen die Uneingeweihten 87 1012. Doch deutet der Vf. es an, daß auch unter den Christen Unterschiede bestehen. Unverkennbar zeichnet er sich selbst als Hierophanten 610 99, der seine ihm verliehene Weisheit nicht jedem, sondern nur den „Würdigen“ mitteilt 99 und Wichtiges und Schwieriges zurückhält, weil es über den Verstand der Leser hinausgehen würde 172. Obschon Barn. die Gnosis als eine Gabe bezeichnet, die den Juden versagt ist, stammt sie tatsächlich vom hellenistischen Judentum. Ihre Gebundenheit an das AT, die LXX, und die Methode, mit der sie gewonnen ist, sind sprechende Beweise für die jüdische Herkunft. Die Kunst ist in Barn. gegen die Entdecker und Lehrmeister gekehrt. In der christlichen Gemeinde hat Barn. Vorgänger in den Synoptikern, die Jesus als Mystagogen zeichnen, der die Juden ausdrücklich von seiner Heilslehre ausschließt Mc 410 ff. Par., in Paulus, wenn er ähnlich wie Barn. 13 mit Hilfe der allegorischen Methode in den Personen der Genesis Repräsentanten der christlichen und der jüdischen Gemeinde nachweist Gal 411 ff., auch in Clemens Rom., bei dem diese Behandlung des AT zum erstenmal γνῶσις genannt wird I 401 414. Mit der häretischen Gnosis teilt Barn. die Betonung des Mysterienwerts der Gn., die Ausschließung der Juden und die Beziehung auf die Erlösung vgl.

Ich aber will nicht als Lehrer, sondern wie einer von euresgleichen<sup>8</sup> einiges aufweisen, woran ihr in den gegenwärtigen (Verhältnissen) Freude haben werdet.

Da nun die Tage böse sind und der Widersacher (?) selbst (noch) die 2 Macht ausübt, so ist es unsere Pflicht, auf uns selbst zu achten und den Forderungen des Herrn nachzuforschen. Unseres Glaubens Helfer<sup>2</sup> nun sind Furcht und Geduld, unsere Mitstreiter Langmut und Selbst-

zu 147; er unterscheidet sich von ihr durch die strenge Bindung der Gn. an das AT, die jene verwarf, während es für ihn gerade die Quelle der Erkenntnis ist, weiter durch den Verzicht auf Gewinnung neuer Erkenntnisse, die Beschränkung auf die Sitten- und Heilslehre (also keine Kosmologie usw., keine Apokalyptik über die Geheimnisse des Jenseits), wie überhaupt durch den Ausschluß technischer Motive der hellenistischen Gnosis (Verheißung eines höheren Heils für die Gnostiker oder Bindung des Heils an die Gnosis u. ä.). Hilgenfeld Die apostol. Väter 41—43. Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe 80 ff. Lodder, De godsdienstige en zedelijke denkbelden van I Clemens 88 ff. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1905, IX 2. 3) 61 ff. 78 f.

8 spricht noch einmal von der schriftstellerischen Absicht des Vfs. cf. 5. Zu der Bescheidenheitsformel, die 4 6. 9 wiederkehrt, vgl. Ignat. Eph. 3 1 οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὢν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου, Dionys. Alex. ad Basilid. (Lagarde, Reliqu. iuris eccl. antiqu. p. 59, 18 f.) ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, Commodian Carmin apolog. 61 *non sum ego vates nec doctor iussus ut essem*. Noch demüthiger Polycrates bei Euseb. Hist. eccl. V 24 6 καὶ γὰρ ὁ μικρότερος πάντων ὑμῶν. 'Nicht Herrschaft, sondern Freude' ist auch II Cor 1 24 der Gedanke. ὑποδείξω ὀλίγα I Petr 5 12. Der Wunsch die Leser zu erfreuen auch I Joh 1 4 AC u. a. vgl. Phil 3 1 44. ἐν τοῖς παροῦσιν findet in 2 1 8 6 seine Erläuterung vgl. auch Ps.-Clem. Hom. XX 2 a. E. L hat in *plurimis* und las wohl ἐν τοῖς πλείοσιν.

II 1—3 Ueberleitung zum Thema des Haupttheils 2 4—16 10: die aus dem AT zu erhebenden Forderungen und Heilstaten. 1 Die Erklärung, daß die Tage böse sind, weil der Satan noch regiert, entspricht allgemeiner urchristlicher Auffassung, braucht hier also nicht mit besonderen Zeitumständen (Regierungsmaßnahmen des derzeitigen Kaisers u. dgl.) begründet zu werden vgl. 8 6 18 2 Eph 2 2 5 16 f.; I Petr 5 8 Lc 4 6; Schluß von Mc im Freerlogion ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστίν und πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ. I Clem. 51 1 (s. z. St.) Clem. Hom. VIII 21 XX 2 ὁ θεὸς . . κρίνας τῷ πονηρῷ δεδῶσθαι τὸν παρόντα κόσμον κτλ. Epiphan. Haer. XXX 16 = Referat aus Ps.-Clem. Hom. XV 7 δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν. Rabbinische Parallelen s. bei Güdemann 128. Asc. Js. 4 2 Beliar, der große Fürst, der König dieser Welt, der sie beherrscht hat, seit sie besteht. καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργούντος ἔχ. τ. ἔξουσ. SC ist unklar, L *et contrarius habeat huius saeculi potestatem* gibt den Sinn zum mindesten deutlich wieder, vielleicht auch den ursprünglichen Text, sofern nach Hilgenfelds prächtiger Konjekturen καὶ τοῦ ἀντενεργούντος vermutet werden darf. Der Teufel in Barn. noch 4 10. 13 18 1 f. 20 1. Die praktische Folgerung ὀφείλομεν κτλ. hat ihre Parallele in Eph 5 17. προσέχειν ἑαυτοῖς auch 4 6. Zu ἐκζητεῖν und seinem Objekt vgl. 4 1 21 8 I Clem. 35 5. 2. 3 (zitiert Clemens Al. Strom. II 6, 31 2) ist ein naiver Versuch, um verschiedene Tugenden und Geistesfunktionen in ein

- <sup>3</sup> beherrschung; sofern diese im Sinne des Herrn unbefleckt bleiben, freuen sich mit ihnen Weisheit, Einsicht, Wissen (und) Erkenntnis.
- <sup>4</sup> Kundgetan hat er es uns nämlich durch alle Propheten, daß er weder Schlachtopfer noch Brandopfer noch (sonstige) Opfergaben nötig

System zu bringen vgl. II Petr 1<sup>6</sup> f. (wo gleichfalls πίστις γνώσις ἐγκράτεια ὑπομονή genannt werden; s. z. St.), Hermas Vis. III 8<sup>3</sup>—7 (wo πίστις ἐγκράτεια ἐπιστήμη wiederkehren), Constit. Ap. VII 33 s. o. zu 1<sup>5</sup>. Offenbar meint der Vf., daß die intellektuell-charismatischen Funktionen erst dann hervortreten, wenn das Ethos in dauernde Ordnung gebracht ist. Die Stelle ist mit 1<sup>6</sup> verwandt, stört auch, obschon <sup>3</sup><sup>b</sup> an <sup>4</sup> Anschluß hat, den Zusammenhang: denn 2<sup>4</sup> schließt direkt an 2<sup>1</sup> an. Für βοηθοί hat Clemens Al. Strom. II 6, 31<sup>2</sup> συλλήπτορες. Zu πίστις und φόβος vgl. Ps.-Clem. Rec. IX 11, zu πίστις und ὑπομονή Jac 1<sup>2</sup> ff. Did. 16<sup>5</sup> Hermas Mand. VIII 9, zu ὑπομονή und μακροθυμία Ignat. Eph. 3<sup>1</sup>. Zu τὰ πρὸς τ. κύρ. vgl. Hebr 2<sup>17</sup> 5<sup>1</sup> Reitzenstein Nachr. Gött. Ges. ph.-h. Kl. 1916, 389 bezieht es auf die künftige Vereinigung mit dem Herrn, wo sich die Geistesgaben des Sieges mitfreuen; das ist gesucht. Aufzählungen synonymen Geistesfunktionen finden sich schon in LXX und im Hellenismus vgl. Ex 31<sup>3</sup> 35<sup>31</sup> Α πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης, Dt 4<sup>6</sup> Sir 1<sup>19</sup> ἐπιστήμην καὶ γνῶσιν συνέσεως ἐξωμύρησε, Eccl. 1<sup>17</sup> σοφίαν καὶ γνῶσιν . . . καὶ ἐπιστήμην, 2<sup>26</sup> Job 21<sup>22</sup> = 22<sup>2</sup>. Aristot. Ethic. Nicom. I 13, 20 σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς (sc. ἀρετὰς λέγομεν). Zu der ganzen Enneade vgl. aus der valentinianischen Aeonenreihe bei Epiphan. Haer. 31, 2 πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, σύνεσις, σοφία und Gespräche Jesu p. 140 f. Schmidt: *Verständnis, Erkenntnis, Gehorsam, Geduld, Barmherzigkeit*. II 4—III 6 Zwei Beispiele, wie man durch Schriftforschung die wahren Forderungen Gottes findet 2<sup>1</sup>: 2<sup>4</sup>—10 das wahre Opfer, 3<sup>1</sup>—6 das wahre Fasten. Erst jetzt tritt der antijüdische Charakter dieser Schriftgnosis hervor. Anlage des ersten Stückes II 4—10: <sup>4</sup> die Lehre, die erwiesen werden soll, negativ gefaßt; <sup>5</sup> Zitate; <sup>6</sup> die Lehre, die daraus folgt, positiv und negativ gefaßt; <sup>7</sup>. <sup>8</sup> Zitate = Worte an die Juden; <sup>9</sup> Mahnung an die Leser, das Thema und das folgende Zitat recht zu begreifen; <sup>10</sup><sup>a</sup> Zitat = Wort an uns; <sup>10</sup><sup>b</sup> Mahnung und Warnung wie <sup>9</sup>. Barn. hat nur 4 Zitate; bei Justin Dial. 22 (vgl. 18), Irenaeus adv. haer. IV 16 f. Clemens Al. Paed. III 12, 90<sup>3</sup> f. Tert. adv. Marc. I 20 II 18 ff. Cyprian Testimon. I 16 Ps.-Gregor. Testim. 12, Aphr. Hom. 19<sup>7</sup> p. 265 ff. Bert., August. Civ. D. X 4 ff. ist die Testimoniensammlung schon mehr angewachsen. Vgl. zum Opferthema noch Ps.-Clem. Hom. III 45. 56 Rec. I 36 Ptolem. ad Flor. III 11 Od. Sal. 20<sup>3</sup> ff. und zu Hebr 13 16. 4 setzt ein wie 1<sup>7</sup>, bringt also wohl ein Beispiel für die παρελθυσθέντα. ὅτι οὔτε θυσίων . . . χρήζει klingt wie die Ueberschrift eines Kapitels aus einer Testimoniensammlung vgl. Cyp. Testim. I 13 (s. u.). Daß die Anerkennung der „Bedürfnislosigkeit“ Gottes zur Ablehnung der Opfer führe, ist schon in der hellenistischen Theologie ein beliebtes Thema vgl. Apollonius v. Tyana bei Euseb. Praep. ev. IV 13 und Demonstr. ev. III 3<sup>11</sup>, Lucian Demonax 11 μὴ θαυμάσητε, ἔφη, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ μὴ πρότερον αὐτῇ (sc. τῇ Ἀθηνᾷ) ἔθυσσα, οὐδὲ γὰρ δεῖσθαι αὐτὴν τῶν παρ’ ἐμοῦ θυσίων ὑπελάμβανον, Philo quod det. pot. ins. sol. 55 f. p. 202. Apuleius. Ascl. 41, Porphyry. ad Marcell. 18 vgl. 23. Ed. Norden Agnostos Theos 13 f., J. Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 16, 328, J. Weiß Urchristentum 178<sup>1</sup>. In der altchristl. Literatur finden wir den Gedanken zuerst Act 17<sup>25</sup> (s. zur St.), weiter I Clem. 52<sup>1</sup> (s. z. St.) Justin Apol. I 10<sup>1</sup> Dial. 22 p. 238 D οὔτε οὖν θυσίας παρ’ ὁμῶν λαμβάνει, οὔτε ὡς ἐνδεῆς τὴν ἀρχὴν ἐνετείλατο ποιεῖν (vorangeht u. a. Jer 7<sup>21</sup> f. Ps 49 (50) 1—13; es liegt wohl Einfluß von Barn. vor); Irenaeus



hat, indem er einmal sagt: »Was (soll) mir die Menge eurer Opfer?«  
 »spricht der Herr. Ich bin satt der Brandopfer, und Lämmerfett und  
 »Blut von Stieren und Böcken mag ich nicht, auch nicht wenn ihr  
 »kommt, um vor mir zu erscheinen. Wer hat denn das gefordert von  
 »euren Händen? Meinen Vorhof sollt ihr nicht länger betreten.  
 »Wenn ihr Feinmehl darbringt, (ist das) eitel; Weihrauch ist mir ein  
 »Greuel; euere Neumonde und Sabbate kann ich nicht ausstehen.« Das  
 hat er also abgeschafft, damit das neue Gesetz unseres Herrn Jesus  
 Christus, (ein Gesetz) ohne Zwangsjoch, keine von Menschen bereite-

haer. IV 16<sup>5</sup> (29<sup>1</sup> Harv.) 14<sup>1</sup> (25<sup>3</sup>) 18<sup>1</sup> ff. (31<sup>1</sup> ff.), Athenag. Suppl. 13, Tatan Orat. 4, Diognet. 33–5, Clemens Al. Strom. V 74 f. Ps.-Clem. Hom. II 44, III 45, 56, Lact. Epit. Div. inst. 53, Aphr. Hom. 15<sup>6</sup> f. p. 265 Bert., Syr. Didasc. 26. Wie die Rabbiner die Opfer gegenüber der auch von ihnen anerkannten Bedürfnislosigkeit Gottes rechtfertigen, zeigt etwa die Stelle Gen. R. 44, Lev. R. 13, 30, Pesikta R 43: *Die Gesetze sind nur gegeben, um die Israeliten zu reinigen; denn es ist Gott gleichgültig, ob du ein Tier am Hals oder am Rücken tötest*; oder R. Simon ben Lakisch: *There are many commandments in the Bible commencing 'bring Me' but their purpose is merely to give thee a reward* s. Marmorstein Revue des études Juives 60, 1910, 219, Ders. Jews and Judaism in the earliest christian apologies Exp. 1919, 78. 113 ff. Friedländer Gesch. der jüd. Apologetik 99 f. Dem ὅτε μὲν folgt kein ὅτε δὲ; doch hat S vor ἐν φέρητε ein οὐδέ, woraus v. Gebh. ὅτε δὲ konjizierte. Selbst wenn dies in S beabsichtigt war, würde es für den ursprünglichen Text nichts beweisen. 5 Zitat Nr. 1 = Js 1<sup>11–13</sup>, auch bei Justin Apol. I 37<sup>5–8</sup> Iren. adv. haer. IV 17<sup>1</sup> Tertull. de idol. 14 adv. Marc. I 20 II 18 ff. adv. Jud. 5 a. E. u. ö. Cyprian Testim. I 16 Clemens Al. Paed. III 12, 90<sup>3</sup>, Ps.-Gregor Testim. adv. Jud. 12, 16. V Esr 1<sup>81</sup> Dionysius bar Salibhi adv. Jud. ed. de Zwaan IV 8, Aphraates Hom. 15<sup>7</sup> 266 Bert. Barn. zitiert nach LXX, läßt jedoch aus κριῶν (nach ὁλοκαυτωμάτων LXX = MT) und καὶ ἡμέραν μεγάλην (nach καὶ τὰ σάββατα LXX = L); L fügt noch den Schluß aus 13 und 14<sup>a</sup> hinzu. Gegen Neumond und Sabbat eifert schon Paulus Col 2<sup>16</sup> Gal 4<sup>10</sup>. 6 Exegese zu 5. ταῦτα οὖν κατήργησεν (vgl. 94) scheint vorauszusetzen, daß früher einmal die Opfergesetze Geltung hatten, ist also weniger radikal als die Zitate selbst es sind s. Exk. zu 16<sup>10</sup> und vgl. Ptolem. ad. Flor. (Epiph. Haer. 33<sup>3–7</sup>) 39 ff. (s. zu 94 f.), Actus Vercell. (Actus Petri c. Simone) 1 *Christus enim . . et sabbatum eorum dissoluebat et ieiunia et ferias et circumcisionem etc.* Ps.-Clem. Rec. I 39 Alterc. Sim. et Theoph. V 20. καταργεῖν in verwandtem Gebrauch Rm 3<sup>31</sup> Eph 2<sup>15</sup>. Zu der Lehre vom neuen Gesetz Christi, die im Zitat nicht angedeutet ist vgl. Mc 1<sup>27</sup> Joh 13<sup>34</sup> I Joh 2<sup>7</sup> Jac 1<sup>25</sup> Gal 6<sup>2</sup> Hermas Sim. V 6<sup>3</sup> Ignat. Magn. 2 Justin Dial. 18 p. 236 A Χριστὸς ὁ καὶ νόμοθέτης, Tertull. adv. Jud. 3 *nova lex*, 6, praescr. haer. 13. Cypr. Testim. I 10. Die volle Formel τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. findet sich in Barn. nur hier. Das Gesetz als Joch Apoc. Bar. 41<sup>3</sup> Act 15<sup>10</sup> Gal 5<sup>1</sup> Syr. Didasc. 26 p. 134, Christus als Befreier vom Gesetz Gal 5<sup>1</sup> Iren. adv. haer. I V 13, 2. 18, 2, insbesondere als Befreier vom Opfergesetz Evang. der Ebionit. fr. 5 Klostermann. Ps.-Clem. Rec. I 39. 54 ff. Sehr merkwürdig ist die Ueberschrift Cypr. Testim. I 13 *quod iugum vetus evacuaretur et iugum novum daretur*, zu den Zitaten Ps 2<sup>1</sup> f. Mt 11<sup>28</sup> f. (Jer 30<sup>8</sup> f.); ähnlich auch Mt 11<sup>29</sup> I Clem. 16<sup>17</sup> Did. 6<sup>2</sup>; Barn. spricht dem neuen Gesetz gerade den

7 Opfergabe enthalte.

Ein anderes Mal aber sagt er zu ihnen:

- »Habe ich etwa euren Vätern, als sie aus Aegyptenland auszogen, ge-  
 8 »boten, mir Brandopfer und Schlachtopfer darzubringen? Vielmehr  
 »dies habe ich ihnen geboten: Keiner von euch trage gegen den Näch-  
 »sten in seinem Herzen Böses nach, und an einem falschen Eid dürft  
 9 »ihr kein Gefallen haben.« Wir müssen also, ohne unverständlich zu  
 sein, die gütige Absicht unseres Vaters erfassen, weil er mit dem  
 Wunsche zu uns redet, daß wir, ohne gleich jenen irre zu gehen, dar-  
 10 nach suchen, wie wir ihm nahen müssen. Zu uns also spricht er so:  
 »Ein Opfer für Gott (ist) ein zerknirschtes Herz, ein süßer Duft (ist)

Charakter eines Joches ab. Ein literarischer Zusammenhang zwischen diesem Titel und Barn. 2<sup>6</sup> ist sehr wahrscheinlich vgl. R. Harris Testimonies I 35. ἀνθρωποποίησης = χειροποίησης Act 7<sup>48</sup> 17<sup>24</sup> Hebr 9<sup>11.24</sup> Mc 14<sup>58</sup> Eph 2<sup>11</sup> ist hapax. legom. μὴ ἄ. meint den geistigen Gottesdienst in Werken der Liebe Jac 1<sup>27</sup> gegenüber den äußerlichen kultischen Zeremonien; doch kann auch gedacht sein, daß das neue Gesetz göttliche Offenbarung ist, während das jüdische Opfergesetz Menschengesetz war Js 29<sup>13</sup> = Mc 7<sup>6</sup> f. Par. L hat für μὴ ἀνθρ. *humanam (habeat oblationem)*. 7. 8 Zitat Nr. 2 = Jer 7<sup>22</sup> f. + Sach 8<sup>17</sup>: μὴ ἐγὼ — ἐντετεύλαμην αὐτοῖς = Jer 7<sup>22</sup> f. LXX lautet καὶ οὐκ ἐντετεύλαμην αὐτοῖς ἐν ἡμέραις ᾗ ἀνῆγαγον αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου περὶ ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσίας, 28 ἀλλ' ἣ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐντετεύλαμην αὐτοῖς λέγων. Barn. steht dem Urtext näher; Clem. Al. Paed. III 91<sup>4</sup> und Gregor Testim. 12 zitieren wörtlich wie Barn. Eine dritte Textform bei Justin Dial. 22 p. 239 C. Ausdrücklich wird betont, daß diese Worte an die Juden gerichtet waren, während „uns“ ein anderes Wort gilt 10, vgl. 31. 7 und die allgemeine Regel 52. 8 ἕκαστος — ἀγαπάτε = Zach 8<sup>17</sup>; LXX: καὶ ἕκαστος τὴν κακίαν τοῦ πλησίον αὐτοῦ μὴ λογιζέσθαι ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Barn. zitiert wieder frei, doch stammt μὴ μνησικακίῳ aus der verwandten Stelle Zach 7<sup>10</sup>. Die sehr wirksame Zitateverbindung findet sich ungefähr in demselben Wortlaut bei Clemens Al. Paed. III 94 unter der Ueberschrift ὅρκου δὲ περὶ καὶ μνησικακίας. Da erst 10 an uns gerichtet ist und dort erst unsere Pflicht ausdrücklich als unsere Opfergabe an Gott bezeichnet ist — in 7 f. heißt es: ‚keine Opfer sondern‘ —, hat 9 als Einleitung zu 10 zu gelten. αἰσθάνεσθαι ὀφειλομεν auch 6<sup>18</sup> vgl. 13<sup>8</sup>, auch Lc 9<sup>45</sup>. ἀγαθωσύνη von Gott in LXX nur Neh 9<sup>35</sup> (II Esr 19<sup>35</sup>), im NT noch nicht (gebräuchlicher, auch bei den patr. ap. ist χρηστότης) in der „Profangräzität“ noch nicht nachgewiesen, doch vgl. Moulton u. Milligan Vocabulary p. 1. ‚Unser Vater‘ (vgl. Js 64<sup>8</sup> Schemone esre 4) in Barn. nur hier. 12<sup>8</sup> 14<sup>6</sup> ist Gott nur Vater Christi, der gütige Vater auch I Clem. 23<sup>1</sup> vgl. Lodder 43 ff. 55 ff. Hoennicke Judenchristentum 291 ff. In den letzten Worten kann πῶς προσάγωμεν αὐτ. auch von λέγει abhängig sein (Zeller). ἐκεῖνοι hier zum ersten Male für die Juden vgl. noch 3<sup>6</sup> 4<sup>6</sup> 8<sup>7</sup> 10<sup>12</sup> 13<sup>1.3</sup> 14<sup>5</sup>; ihr πλανᾶσθαι (vgl. 15<sup>6</sup> 16<sup>1</sup>; πλάνη 10<sup>4.1</sup> 12<sup>10</sup> 14<sup>5</sup>) besteht darin, daß sie von dem kultischen Zeremoniell, das sie bei ihrem προσάγειν θεῷ in Anwendung bringen, nicht ablassen wollen und das κατήργησεν nicht anerkennen. 10 Zitat Nr. 3: Nur die erste Hälfte des Zitates ist in Ps 50<sup>19</sup> wiederzufinden: LXX θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην κ. τεταπειν. ὁ θ. οὐκ. ἐξουθενώσει. τῷ θεῷ Barn. S; CL κυρίῳ. Die zweite Hälfte (die L streicht; vgl. 19<sup>2b</sup>) soll nach einer Randbemerkung in C ἐν ἀποκαλύψει Ἀδάμ gestanden haben; s. dazu Heer

»dem Herrn ein Herz, das den lobpreist, der es gebildet hat.« So müssen wir besorgt sein, Brüder, um unsere Rettung, damit der Böse nicht dem Irrtum einen Unterschlupf in uns verschaffe und uns hinwegschleudere von unserem Leben.

z. St. Doch kann sie nach Analogie andrer Stellen durch Kombination zweier kanonischer Stellen entstanden sein, nämlich Ps 49<sup>23</sup> θυσία αἰνέσεως δοξάζει με und Zach 12<sup>1</sup> πλάσσω πνεῦμα ἀνθρώπου ἐν αὐτῷ vgl. auch Judith 16<sup>16</sup>. ὁσμή εὐωδίας Phil 4<sup>18</sup> Eph 5<sup>2</sup> ist in LXX Uebersetzung für חַיִּי חַיִּי. Das Gesamtzitat kehrt wörtlich wieder Iren. IV 17<sup>2</sup> und Clemens Al. Paed. III 12; 90<sup>4</sup> Strom. II 79<sup>1</sup> IV 19<sup>2</sup>. Clemens nahm es sicher aus Barn., vermutlich auch Irenäus. Die erste Hälfte s. auch bei Augustin De civ. Dei X 5. Zum Gedanken s. zu Hebr 13<sup>15</sup> f. und vgl. noch Philo de vita Mos. II 108 p. 151 ἡ γὰρ ἀληθῆς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; de plant. 108 p. 345, quod det. pot. ins. sol. 20 f. p. 195. ἀκριβ. οὖν ὀφείλ. ist Variation von αἰσθάν. ὀφείλ. 9. ὁ πονηρός für den Teufel 4<sup>13</sup> 21<sup>3</sup> vgl. Mt 6<sup>13</sup> (?) Ps.-Clem. Hom. Clem. ad Jac. 4. Hom. III 8 XIX 2 f. u. ö. Rec. III 31; 49. Hier könnte man denken, daß unter den Lesern eine Bewegung im Gange sei, die sie zum Judaismus oder Judentum zurückbringen wollte und da es sich um die Opferfrage handelt, könnte man denken, daß die Gefahr von dem 16<sup>4</sup> vielleicht angedeuteten Neubau des Tempels zu Jerusalem ausgehe. Aber die kurze Andeutung weist nicht darauf hin, daß die Gefahr einer Erneuerung des seit 70 stillliegenden Opferdienstes wirklich bestehe; s. noch Exk. zu 4<sup>8</sup>. παρείσδους ist selten, s. noch Plutarch, de tranquill. an. 18 p. 476 C und Macarius Aeg. Epist. II (Migne S. Gr. 34 col. 429) ὅπως μὴ παρείσδουσιν εὐρη τινὰ μηδὲ χώραν ἐπιβουλῆς ὁ ἀντίδικος vgl. Can. ap. eccl. 8 ὁδὸς δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία ψυχῆς καὶ ὅταν βραχείαν εἰσδουσιν σχῇ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτήν κτλ. Zur Sache s. noch Ps.-Clem. Rec. IV 34 a. A. Der Teufel als Irrleitner Od. Sal. 38<sup>9</sup> ff. Test. XII patr. Juda 19<sup>4</sup> ὁ ἄρχων τῆς πλάνης, Ps.-Clem. Rec. IX 3 *Nam mundi huius et praesentis temporis princeps adultero similis est, qui mentes hominum corrumpit ac violat et a desiderio veri sponsi seducens illicit ad aliena desideria.* Zu ἐκσφενδονήσῃ ἡμ. ἀπὸ τ. ζωῆς ἡμ. vgl. 4<sup>13</sup> Ignat. Eph. 17<sup>1</sup> μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν, I Clem. 57<sup>2</sup> ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ, Test. XII patr. Dan. 6<sup>8</sup> διὰ τοῦτο σπουδάζει ὁ ἐχθρὸς ὑποσκελίζειν πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸν κύριον. 'Unser Leben' ist also die künftige βασιλεία τοῦ κυρίου 4<sup>13</sup>.

BIBELGEBRAUCH IN BARN. 1. Allgemeines (Testimonien, zitierte Bücher).

Der größte Teil des Barn. befaßt Biblexegese in Form von sogenannten Testimonien, und zwar 1. einfache Aneinanderreihung von Bibelzitat mit kurzen, einleitenden oder abschließenden Bemerkungen, die die Bedeutung der Zitate und damit den Zweck der Anführung angeben: 24–10 (Opfer), 31–6 (Fasten), 44 f. (Endzeit), 51 f. 12–14 66 f. (Passion), 61–5 128–11 (Christus der Herr), 91–3. 4 f. (Beschnéidung), 111–5 (Wasser und Kreuz), 121. 4 (Kreuz), 146–9 (Christus Erlöser), 158 f. (Sabbat), 161–5 (Tempel); 2. Zitate oder Zitatenkomplexe mit midraschartigem Kommentar: 68–19 (das gute Land), 73–11 (Versöhnungsritus), 8 (Kuh), 10 (Speisegebote), 116–11 (Wasser und Kreuz), 151–7 (Sabbat), 166–10 (Tempel); endlich 3. halb zitierende, halb exzerpierende, mit Erläuterung verbundene Wiedergabe von biblischen Erzählungen: 46–8 = 141–4 (Bund), 96–9 (Abrahams Beschnéidung), 122 f. 5–7 (Moses und das Kreuz), 13 (Die drei Patriarchen über Synagoge und Kirche), 166–10 (Tempel). — Barn. zitiert aus Gen, Ex, Lev, Num, Dt, Ps, Prov, Js (die meisten Zitate), Jer, Ez, Dan, Zach — also niemals aus



den Geschichtsbüchern, nicht aus Job, außer Zach aus keinem anderen Teil des Dodekapropheten. Von apokryphen Büchern zitiert er Henoch (16<sup>5</sup> vgl. 4<sup>3</sup>) und IV Esr (12<sup>1</sup>). Die anderen, in LXX nicht zu findenden Zitate sind gleichwohl meistens aus dem Kanon abzuleiten s. zu 2<sup>10</sup> 6<sup>13</sup> 7<sup>4</sup> 8<sup>11</sup> 9<sup>10</sup> 16<sup>6</sup>. Nur in 7<sup>6</sup>—8<sup>1</sup>—3 sind außerkanonische Traditionen nachzuweisen. Ein neutestamentliches Wort wird ausdrücklich nur einmal zitiert 4<sup>14</sup> (= Mt 20<sup>16</sup>). Wahrscheinliche Anspielungen an neutestamentliche Bücher finden sich 5<sup>9</sup> vgl. Mt 9<sup>13</sup>, 5<sup>6</sup> vgl. II Tim 1<sup>10</sup>, 7<sup>2</sup> vgl. II Tim 4<sup>1</sup>, 9<sup>6</sup> vgl. Rm 4<sup>11</sup>, 13<sup>7</sup> vgl. Rm 4<sup>10</sup>—11, 12<sup>10</sup> f. vgl. Mt 22<sup>42</sup>—45. Berührungen finden auch statt mit Hebr und Eph (vgl. v. Veldhuizen 73—79). Doch ist wirklicher Gebrauch dieser Briefe nicht sicher zu erweisen. Unsicher ist auch, ob Barn. Joh kannte und benutzte (vgl. zu 5<sup>13</sup> 12<sup>6</sup>—7). 2. Die Zitationsformeln. Die Einführungen seiner Zitate sind sehr mannigfaltig. Zumeist ist Gott oder der Herr als Sprecher eingeführt oder hinzuzudenken vgl. λέγει . . . ὁ θεός 5<sup>12</sup>, εἶπεν ὁ θεός 5<sup>5</sup>, λέγει . . . κύριος 4<sup>8</sup> 6<sup>6</sup> 9<sup>1</sup> 16<sup>2</sup>, εἶπεν κύριος 6<sup>12</sup>. Häufiger ist auch die dasselbe ausdrückende Formel λέγει ἡ γραφή 4<sup>7</sup> 11 5<sup>4</sup> 6<sup>12</sup> 13<sup>2</sup> 16<sup>5</sup>; subjektlose Formeln sind λέγει 6<sup>1</sup>. 3. 16 9<sup>8</sup> 11<sup>10</sup> 15<sup>6</sup>. 8 16<sup>3</sup>, φησὶν 7<sup>7</sup>, λέγει δὲ πάλιν 2<sup>7</sup> 3<sup>1</sup>, καὶ πάλιν λέγει 5<sup>14</sup> 9<sup>1</sup>. 2. 3, λέγει δὲ οὕτως 5<sup>2</sup>, μαρτυρεῖ λέγων 15<sup>4</sup>, προσέφηκε 6<sup>18</sup>, γέγραπται 4<sup>14</sup> (Mt!) 16<sup>8</sup>, γεγραμμένης ἐντολῆς 7<sup>3</sup>. Ganz vereinzelt steht 9<sup>2</sup> τὸ πνεῦμα κυρίου προφητεύει vgl. 6<sup>14</sup>. Die Herkunft des Zitats wird in solchem Falle gewöhnlich gar nicht oder nur allgemein ausgedrückt: ἐν ἑτέρῳ λέγει 15<sup>2</sup>, λέγων ὅτε μὲν 2<sup>4</sup>, bisweilen angedeutet durch Angabe der Person, zu der das Wort gesprochen ist: λέγει τῷ Ἀβραάμ 13<sup>7</sup>, ᾧ (sc. τῷ υἱῷ) εἶπεν ὁ θεός ἀπὸ καταβολῆς κόσμου 5<sup>5</sup>, vgl. 6<sup>12</sup> λέγει τῷ υἱῷ, allgemeiner 2<sup>7</sup> λέγει δὲ πάλιν πρὸς αὐτούς, 3<sup>1</sup> λέγει οὖν πάλιν περὶ τούτων πρὸς αὐτούς, 9<sup>6</sup> λέγει πρὸς αὐτούς, vgl. 2<sup>10</sup> ἡμῖν οὖν οὕτως λέγει, 3<sup>3</sup> πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει. Nur selten wird bei göttlichem Subjekt das Buch genannt oder angedeutet, so 10<sup>2</sup> (s. u.), 15<sup>3</sup> . . . λέγει ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως, λέγει κύριος ἐν τῷ προφήτῃ 9<sup>1</sup> 7<sup>4</sup>, ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι 12<sup>1</sup>, καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει: 6<sup>14</sup> 12<sup>4</sup> vgl. 11<sup>6</sup>. Das ausführlichste und genaueste Zitat derart ist 15<sup>1</sup> ἔτι οὖν καὶ περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις, ἐν οἷς ἐλάλησεν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ πρὸς Μωϋσῆν κατὰ πρόσωπον. Neben diesen Einführungen, die gemein haben, daß sie das Zitat als göttlichen Ausspruch bezeichnen und verwerten lassen, finden sich auch in Barn. solche, die ausschließlich den (natürlich von Gott inspirierten) menschlichen Verfasser nennen. Am häufigsten ist hier die Formel λέγει ὁ προφήτης 4<sup>4</sup> 6<sup>2</sup>—4. 6 f. 13 11<sup>2</sup> 4 14<sup>2</sup>. 7—9 oder πάλιν ἑταρος προφήτης λέγει 11<sup>9</sup>, λέγει . . . ὁ προφητεύων 5<sup>13</sup> vgl. 14, ἐκλήρυσεν ὁ προφήτης 6<sup>13</sup>. Seltener werden die Namen der Propheten genannt, nämlich Jakob (in einer Erzählung des Pentateuchs): 13<sup>4</sup> καὶ ἐν ἄλλῃ προφητείᾳ λέγει . . . ὁ Ἰακώβ πρὸς Ἰωσήφ τὸν υἱὸν αὐτοῦ λέγων, Moses: 6<sup>8</sup> τί λέγει ὁ ἄλλος προφήτης Μωυσῆς αὐτοῖς, 10<sup>1</sup> Μωυσῆς εἶπεν, 2 πέρας γέ τοι λέγει ἐν τῷ Δευτερονομίῳ, 11 πάλιν λέγει Μωυσῆς vgl. 12<sup>6</sup> πέρας γε τοι αὐτὸς Μωυσῆς ἐντελάμενος. Sodann David: 10<sup>10</sup> Δαυὶδ . . . λέγει ὁμοίως und 12<sup>10</sup> αὐτὸς προφητεύει Δαυὶδ, Jesaia: (nur einmal ausdrücklich genannt) 12<sup>11</sup> καὶ πάλιν λέγει οὕτως Ἡσαίας, endlich Daniel: (nur zu dem zweiten Zitat) 4<sup>5</sup> ὁμοίως περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγει Δανιήλ. Die ganze Zitationsweise lehrt (1), daß dem Vf. das ganze AT eine einheitliche, unterschiedslose, auch den Christen unbedingt verpflichtende, inspirierte Urkunde ist und (2), daß er nicht direkt aus der LXX und nicht auf Grund eigener Sammlungen zitiert, sondern in der Hauptsache aus einem Testimonienbuche (in dem der Fundort meist nicht angegeben stand, wie es vielleicht schon Paulus gebraucht hat, wie es zuerst nachweislich von Melito zusammengestellt worden ist unter dem Titel Ἐκλογαὶ ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν (Euseb. hist. eccl. IV 26<sup>13</sup>) und von Cyprian und Ps.-Gregor uns erhalten geblieben ist. Neben den Zitaten sind noch Stellenfragmente zu erwähnen, die in die eignen Sätze des Vf.s eingeschlossen sind, hauptsächlich in didacheartigen Stücken s. zu 4<sup>11</sup> 5<sup>9</sup> 7<sup>2</sup> 19<sup>5</sup>. 11 20<sup>2</sup> 21<sup>3</sup>. 3. Form und Text der Zitate. Die Benutzung von Testimonienreihen erhellt auch aus der Verbindung

der Zitate. Einmal werden Stellen aus verschiedenen Kapiteln oder verschiedenen Büchern ohne Absatz miteinander verbunden, so 27 f. 513 112 f. 4 f. 10 162. So dann erhalten die Einzelzitate Zusätze aus anderen Stellen desselben oder eines anderen Buches s. zu 28. 10 47 f. 513 64. 6. 8. 16. 18 74. 98 112. 10 121 (?) 4. 9 135. 7 142 f. 151. 2. 6 165. 6. Andererseits werden fortlaufende Zitate willkürlich getrennt, als ständen sie in verschiedenen Büchern s. 31—5 514—61 62. 3. 4. Mehrfach führt Barn. Zitate doppelt an, selten in übereinstimmendem Text (so 26 letzte Zeile und 158), sondern meistens mit kleinen Aenderungen vgl. 47 f. und 142 f., 55 und 612, 513 und 66, 514 und 63, 68 und 13, 612<sup>b</sup> und 18, 76 und 9. 10, 101 und 4. 5, 1110 und 11, 151 und 6, 153 und 5, 166 und 8. Hieraus schon ergibt sich, daß der Vf. auf den Wortlaut nicht sorgfältig achtet, daß Abweichungen vom LXXtext also nicht in jedem Falle auf eine besondere Uebersetzung oder Textform zurückzuführen sind. In der Tat machen die Abweichungen, Auslassungen und Zusätze den Eindruck reiner Willkürlichkeit; außer den oben genannten Stellen, wo wir die Herkunft der Zusätze nachweisen können s. noch zu 44 f. Bemerkenswert sind besonders Zusätze, die christliche, neutestamentliche Färbung tragen s. zu 512 61 92. 3 129. 11. Sie zeigen, daß die Testimonien für christliche Beweiszwecke zusammengestellt sind. Doch ist diese willkürliche Behandlung des Textes, wie schon der Targum zeigt, schon bei den Juden üblich und von ihnen schon bei Paulus übernommen. Gleichwohl ist an einzelnen Zitaten doch festzustellen, daß der Vf. oder seine Vorlage eine, dem hebräischen Text näherkommende Uebersetzung der LXX vorgezogen hat s. zu 25. 7 62 98 112 153. Hatch Essays in biblical Greek 180—86, 207—209. Rendel Harris, Testimonies I 1916. v. Ungern-Sternberg, Der Schriftbeweis de evangelio und de Jesu Christo in der alten Kirche 1913, 268—273. H. Vollmer, Die älteste Citate bei Paulus 1895, 38 ff. J. Weiß Urchristentum 170, 334, 375. 4. Methode der Auslegung. Verschiedene Male deutet Barn. auf die Grundsätze seiner Bibelexegese hin. Indem Gott durch die Propheten Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges offenbart hat 17 53 71 171 f., gilt es, diese Geheimnisse 610 zu ermitteln. Für das Einzelne werden zwei Regeln namhaft gemacht: 1. Das Geschriebene gilt je nachdem für Israel oder für uns 52; 2. alles ist in Jesus befaßt und zielt auf ihn ab 127. Für letztere Regel ist bedeutsam, daß Christus selbst als Sprecher in der Bibel anzusehen ist. Darnach besteht die Kunst der Bibelauslegung darin, Bestätigung des christlichen Urteils über Israel, seine Geschichte, die Wertlosigkeit seines Gottesdienstes und seinen Untergang, weiter Aufschluß über unser Heil und unsere Pflicht, endlich die Heilsoffenbarung Jesu in ihrem ganzen Umfang in dem geschriebenen Worte aufzufinden (s. o. Melito). Diese Ziele sind vielfach schon erreicht, wenn man die richtigen Stellen herausucht (entgegenstehende darin durch glücklichen Zufall oder mit Absicht übersieht), und sie im Sinne der theologischen Tendenz richtig beleuchtet, so besonders 2. 3. 46—8 9. 13. 14. 158 f. 161—5; weiter die die Bedrängnis eines Gerechten malenden Worte 512—14 66 f. u. ö. Sonst ist eine typologische oder allegorische Erklärung anzuwenden, die den tieferen Sinn ergründet. Die typologische Erklärung sucht besonders Beziehungen auf Christus auf. Dabei sind vor allem folgende Gesichtspunkte maßgebend: meist sind die „Typen“ aus gewissen festen Figuren oder Stichworten erkenntlich, so „Stein“ 62—4, Wasser 11, vor allem *ἕλκον* 513 11. 12. Die theologische Ausdeutung des Todes Christi schafft den reichen Typus des Opfertieres 52 7. 8. Wenn bei dieser Typologie auch zufällige Einzelheiten ausgedeutet werden, geht die Typologie unvermerkt in die Allegorese über vgl. 76—11 85 f. 118. 10 f. Reine Allegorese stellt sich 54 68—19 10, auch 166 ff. dar: jedes einzelne Wort erhält seine, nur dem Eingeweihten erfindliche Deutung. Von Wichtigkeit sind auch einige formale Regeln, die Barn. offenkundig befolgt: er reißt die Stellen aus ihrem Zusammenhang; er verbindet willkürlich Erzählungen, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben so 97 f.;

- 3 Ein ander Mal nun spricht er über diese Dinge zu ihnen: »Wo-  
 »zu fastet ihr mir, spricht der Herr, so daß heute eure Stimme schrei-  
 »end sich hören läßt? Keineswegs hab ich diese Art von Fasten mir  
 »erwählt, spricht der Herr, noch einen Menschen, der sich kasteit;  
 2 »und selbst wenn ihr euren Nacken zu einem Kreise beugt und (den)  
 »Sack anzieht und euch Asche hinstreut, auch so dürft ihr das kein  
 3 »(mir) wohlgefälliges Fasten nennen.« Zu uns aber sagt er: »Siehe,  
 »das (ist) das Fasten, das ich mir erwählt habe, spricht der Herr: löse  
 »jede ungerechte Fessel, löse die Verstrickungen erzwungener Verträge  
 »auf, entlaß Gebrochene in Freiheit und jeden ungerechten Kontrakt  
 »zerreiße. Brich (den) Hungrigen dein Brot, und wenn du einen Nackten  
 »siehst, bekleide (ihn); Obdachlose führe in dein Haus, und wenn du  
 »einen Geringen siehst, sieh nicht über ihn hinweg, (blick) auch nicht

er ändert den Text, damit die typologische Auslegung möglich wird 12 11; er fügt das entscheidende Wort aus anderer Stelle oder frei hinzu 12 9 15 1; er unterdrückt, was die Auslegung aufheben würde s. zu 4 6—8 14 1—4 16 1 f.; er preßt nebensächliche Wendungen; er rechtfertigt die tiefere Auslegung, indem er die Torheit wörtlicher Auslegung deutlich macht 6 3. Zahlen schreibt er in Buchstaben und rangiert diese textwidrig 9 8. Die formale Methode hat Barn. von den Juden gelernt, besonders den hellenistischen. Auf den Inhalt gesehen ist nur die Auslegung der Speisegesetze direkt von den Juden übernommen, obgleich auch sie gegen die Juden ausgespielt wird. Daneben ist vielleicht noch die für die Allegorese 6 8—10 grundlegende Gleichung: Land = Mensch jüdisches Erbgut. Sonst ist alles in seiner Tendenz so spezifisch christlich und so ausgeprägt antijüdisch, daß christliche Originalarbeit anzunehmen ist: die christliche Kirche kehrte die den Juden entlehnte Waffe gegen die Synagoge. Die zu Eingang genannten Regeln zeigen diese Wendung deutlich an. Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des AT 330—332. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese 1908.

**III 1—6** Vom wahren Fasten vgl. Justin Dial. 15. Clemens Al. Paed. III 12, 90 1. 2 89 4. Tertull. de jej. 2. Cyprian Testim. III 1. Origenes Hom. in Lev. X 2 (Lommatsch 9, 370 ff.). Anlage: 1—5 ein zusammenhängendes Zitat Js 58 4—10, vom Vf. willkürlich an zwei Adressen verteilt (vgl. 2 7. 10 5 2); 6 kurze eigene Bemerkung über den Zweck dieser Schrift-offenbarung. Ganz ähnlich ist Justin Dialog 15 angelegt. 1—5 Während Justin einsetzt: καὶ τὴν ἀληθινὴν οὖν τοῦ θεοῦ νηστείαν μάθετε νηστεύειν, wird hier das neue Thema nicht angekündigt; die einleitenden Worte lauten, als kämen noch Testimonien über das Opfer. Kein eigenes Wort sagt Barn. über das Fasten, doch vgl. noch 7 3—5. Der Tadel Js 58 4 f. wird ausschließlich den Juden, die Mahnung und Verpflichtung Js 58 6—10 den Christen zugewiesen; nur diese kennen also das wahre Fasten. Der Text zeigt Zufügungen, Kürzungen und stilistische Aenderungen vgl. Hatch Essays in bibl. Greek 184 f. 1 λέγει K. beidemal eingefügt (2<sup>o</sup> om. C), desgl. ἐγώ, οὐκ ἄνθρωπος ταπεινός. ἐνδύσθητε hat Barn. eingefügt. 3 Js 58 6 LXX beginnt οὐχὶ τοιαύτην ν. ἐγὼ ἐξ. λ. κ., ἀλλ'α. Barn.' Aenderungen hängen wohl mit der Teilung der Stellen zusammen. S wiederholt vor λῦε noch οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Beachte noch, daß LXX statt der Folge γυμν. . . ἀστέγ. . . ταπειν. . . οἶκει. Barn. die Folge πτωχοὺς ἀστέγους . ,



»(weg) von denen, die zu deiner Familie gehören. Dann wird am 4  
 »Morgen dein Licht hervorbrechen und deine Kleider werden alsbald  
 »aufleuchten und vor dir wird hergehen die Gerechtigkeit, und die  
 »Herrlichkeit Gottes wird dich umstrahlen. Dann wirst du rufen und 5  
 »Gott dich erhören; wenn du noch redest, wird er sprechen: siehe, da  
 »bin ich. (Dies geschieht), wenn du davon ablässest, Fesseln zu legen  
 »und die Hand zu erheben und mit Worten zu murren, und dem  
 »Hungernden dein Brot willig giebst und der niedergebeugten Seele  
 »dich erbarmst.« Dazu also, Brüder, hat der Langmütige, in der Vor- 6  
 aussicht, daß das Volk in Einfalt glauben werde, das er durch seinen  
 Geliebten bereitet hat, uns über alles im voraus Kunde gegeben, damit  
 wir nicht als Nachtreter an dem Gesetze jener (Leute) scheitern möchten.

γυμν. . . οἶκει. hat, L hat erweitert. 4 Die Variante im Barn.text ἱμάτια  
 CL gegen ἱμάτια S LXX B, die sich auch in LXX S<sup>e</sup>, ebenso bei Justin a. a.  
 O., Tertull. de resurr. carnis 27, Cyprian Testim. III 1, Clemens Paed. III  
 12, 89<sup>4</sup> findet, während Hieron. in Js 58 (Vallarsi IV 693) sie verwirft, er-  
 innert an Mc 9<sup>3</sup> Par. 5 Für ἐπακούσ. hat LXX εἰσακ., für ἐλεήσεως LXX  
 (= MT) ἐμπλήσσης. 6 Das AT ist ein Offenbarungsbuch, dazu bestimmt,  
 die christliche Gemeinde vor dem Nomismus zu bewahren. Barn. scheint auch  
 hier wieder die Gefahr im Auge zu haben, daß Christen Proselyten werden,  
 d. h. zur judaistischen Richtung übergehen. Aber er kann auch gemeint  
 haben, daß durch die Propheten solcher Gefahr von vornherein vorgebeugt  
 war. S. Exk. zu 4<sup>8</sup>. Barn. verwirft das Fasten also radikal vgl. Hermas  
 Sim. V 1 (anders 3<sup>5</sup>—8) Vis. II 2 III 1; der geschichtliche Barnabas fastete  
 auch als Christ noch vgl. Act 13<sup>2</sup> f. 14<sup>23</sup>. Zur christlichen Beurteilung des  
 Fastens vgl. noch Mc 2<sup>18</sup> ff. Par. Mt 6<sup>16</sup>—18 Did. 8<sup>1</sup> II Clem. 16<sup>4</sup> Ptolem.  
 ad Flor. 3<sup>13</sup>. Eliasapok. ed. Steindorff (Texte u. Untersuch. N. F. II 3a)  
 21. 22 Gerichtsdrohung gegen die, welche sagen: *‘Das Fasten existiert nicht  
 und Gott hat es nicht geschaffen’*, . . . indem sie sich berauben der herrlichen  
*Verheißungen . . . Lasset also jene euch nicht irreführen; gedenket,  
 daß der Herr das Fasten geschaffen* usw. Clem. Al. Strom. VII 12, 75,  
 Epiphan. Haer. 16, 1; 75, 6, expos. fid. 22, Oxyr.-agraphon (I p. 3,  
 Preuschen Antilegomena 43, <sup>2</sup> 22), Aphraates Hom. 3 p. 41 ff. Bert. Das Attribut  
 ὁ μακρόθυμος (vgl. Ex 34<sup>6</sup> Sap 15<sup>1</sup> Sir 5<sup>4</sup> Nah 1<sup>3</sup>; Hermas Sim. VIII 11<sup>1</sup>)  
 scheint hier nicht so gut motiviert. ἀκεραιότης fehlt LXX, in der urchristl.  
 Lit. nur noch 10<sup>4</sup>. ἐτοιμάζειν von der christlichen Gemeinde noch 5<sup>7</sup> 14<sup>6</sup>  
 Lc 1<sup>17</sup> gebraucht, Vorbild ist II Reg 7<sup>24</sup>; von Christus 14<sup>5</sup>. ὁ ἡγαπημένος  
 aus Js 44<sup>2</sup>, s. noch 4<sup>3</sup>. 8 Eph 1<sup>6</sup> Hermas Sim. IX 12<sup>5</sup> Acta Thecl. 1 Iren.  
 haer. I 10, 1, Ass. Jes. 1<sup>3</sup> u. ö. Bousset Kyrios Christos 69, Schmidt in  
 d. Neutest. Stud. f. Heinrici 72. προσήσσειν s. noch Lc 6<sup>46</sup>; L hat incur-  
 ramus (= προσερχώμεθα?). ἐπίλυτοι S = ἐπὶ λυτοί („Nachtreter“ Veil) ist dem  
 gebräuchlicheren προσήλυτοι CL vorzuziehen. Philo de cher. 120 f. p. 161 stellt  
 ἐπὶ λ. mit πάροικος zusammen. Zu τῷ ἐκαίνων νόμῳ vgl. Joh 10<sup>34</sup> ἐν τῷ νόμῳ  
 ὑμῶν 8<sup>17</sup> 15<sup>25</sup>. Kapitel IV ist nicht einheitlich komponiert: 6<sup>b</sup>—8 sprengt den  
 Zusammenhang, auch 9<sup>a</sup> ist störend; 1—6<sup>a</sup>. 9<sup>b</sup>—14 ist ein zusammenhängendes,  
 eschatologisch-paränetisches Stück. Hilgenfeld<sup>2</sup> S. XIX f. und Funk (Patr.  
 ap. op. I<sup>2</sup> XXX) suchen durch Umstellung zu helfen; in der Tat schließt 4<sup>9<sup>b</sup></sup>—14  
 gut an 3<sup>6</sup> an. Weiteres s. unten S. 408 ff. Haeuser 26 befriedigt nicht ganz.  
**IV 1—6a.** Ernste Mahnung, in jetziger Zeit, wo die Sünde ihr schlimm-  
 stes Maß erreicht, aufzupassen und das Böse zu meiden, erläutert durch escha-

- 4 So müssen wir eifrig die gegenwärtige Zeitlage erforschen, (um) zu ermitteln, was uns retten kann. Fliehen wir also völlig vor allen Werken der Gottlosigkeit, damit uns nicht ergreifen die Werke der Gottlosigkeit, und lassen wir den Irrtum der jetzigen Zeitperiode, damit wir durch Liebe in die künftige gebracht werden. Geben wir unserer Seele keine Freiheit, daß sie die Möglichkeit habe, mit Sündern und Frevlern zusammenzugehen, damit wir ihnen nicht gleich werden.
- 2 Das vollendete Aergernis ist herbeigekommen, wovon in den Schriften steht, wie Henoch sagt. Denn dazu hat der Herr die Zeiten und die Tage

tologische Weissagungen aus Henoch und Daniel. Im Blick auf 3 s könnte man auch 41—6 auf die konkrete jüdische Gefahr beziehen (ἀνομία 1 = πλάνη τοῦ νῦν καιροῦ = Nomismus; τέλειον σκάνδαλον = äußerlicher Triumph des Judentums = Wiederaufrichtung des Tempels 163 f.) und die anderen apokalyptischen Motive (Verkürzung der Zeiten, Erniedrigung dreier Könige durch den elften) dem entsprechend auslegen s. besonders Veil Handbuch 211 ff. Aber schwerlich konnte der Vf. mit ἔργα τῆς ἀνομίας Gesetzeswerke bezeichnen, vielmehr wird ἀνομίαν (vgl. 182) ebenso wie πλάνη und ἀμαρτωλοί und πονηροί 1 f. die allgemeine Bedeutung haben, wie sie in eschatologischen Paränesen üblich ist. Die apokalyptische Situation ist ungefähr dieselbe, die Paulus I Cor 7<sup>26</sup>. 29. 31 I Thess 5<sup>1</sup>—11 II Thess 2<sup>3</sup> f. 7—12 zeichnet. 1 ἐρευνᾶν und ἐκζητεῖν verbunden auch I Petr 1<sup>10</sup> f. I Macc 9<sup>26</sup> vgl. Philo quod. omn. prob. lib. 68 p. 465. Plato Apol. 9 p. 23 B ζῆτῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεόν. Zu der Sentenz φύγωμεν κτλ. vgl. II Clem. 10<sup>1</sup> φύγωμεν τὴν ἀπέθειαν, μὴ ἡμᾶς καταλάβῃ κκκᾶ, ferner Sota f. 8b (Goldschmidt, Talmud V 189 f.) Joh 12<sup>35</sup> I Thess 5<sup>4</sup>; Sap 11<sup>16</sup>. Aeschylus bei Theophil. ad Autol. II 37. Das positive Gegenstück Test. Levi 13<sup>5</sup>. Das zweite καταλάβῃ bezeichnet die Folgen der Sünde, das Verderben 4<sup>13</sup> Rm 6<sup>23</sup> Joh 8<sup>34</sup>. Was die πλάνη τοῦ νῦν καιροῦ (vgl. Test. Jss. 4 s) ist, findet man ausgeführt II Clem. 6<sup>3</sup> f. vgl. Hermas Sim. I. ὁ νῦν καιρὸς 18<sup>2</sup> Rm 3<sup>26</sup> 8<sup>18</sup> 11<sup>5</sup> I Cor 8<sup>13</sup> = ὁ ἄνομος καιρὸς 4<sup>9</sup> vgl. 15<sup>5</sup>. ὁ μέλλων (καιρὸς) = ὁ αἰὼν ὁ μέλλων etc. vgl. Preuschen Handwörterbuch 699 f. s. auch Barnabas bei Ps.-Clem. Rec. I 7. Zu c vgl. Ignat. Eph. 11<sup>1</sup> ἡ γὰρ τὴν μέλλουσιν ὁργὴν φρεσίνωμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν. 2 Die Christen müssen sich von jeder Gemeinschaft mit den Sündern streng absondern vgl. Philo quod omn. prob. lib. 76 p. 457 (von den Essenern) κομῆδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροῖθαις ἀνομίας, εἰδότες ἐκ τῶν συνόντων ὡς ἀπ' ἀέρος; φθοροποιοῦ νόσον ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχᾶς ἀνίατον, I Cor 5<sup>10</sup> f. Zum Anfang vgl. Sir 5<sup>2</sup> 18<sup>31</sup>. διδόναι ἀνεσθῆναι wie II Paral. 23<sup>15</sup> I Esr 4<sup>62</sup> Sir 15<sup>20</sup>. συντρέχειν s. zu I Petr 4<sup>4</sup>. 3 Hier gibt der Vf. selbst eine Aufklärung περὶ τῶν ἐνεστῶτων. τὸ τέλ. σκάνδ. ἡγγ. müßte den Kenner des NTs an Mt 24<sup>15</sup> ff. Par. oder II Thess 2<sup>3</sup> ff. erinnern; statt dessen verweist Barn. auf Henoch (dafür L Daniel, wohl aus Apokryphenscheu). Genau genommen ist eine Stelle gemeint, wo Henoch sagt, daß die Weissagung des τέλ. σκάνδ. aufgeschrieben worden sei (Veil a. a. O. 211 f. Haeuser 12). Doch kann es sich auch um umständliche Redeweise handeln oder das wörtliche Zitat aus Henoch ausgefallen sein. Man zitiert zumeist Henoch 89<sup>31</sup>—64<sup>90</sup> 17 f., wo von der Tyrannis der 70 Hirten, besonders dem Schreckensregiment der letzten 12 und ihrem Gericht die Rede ist; schwerlich ist diese Beschreibung indes als τέλ. σκάνδ. zu bezeichnen; auch reimt sie sich nicht mit 4 f. Man begreift eigentlich nicht, warum Barn. Henoch zitiert, und nicht den viel passenderen Daniel, z. B. Dan 9<sup>27</sup> 12<sup>11</sup>. Entweder ist eine

verkürzt, damit sein Geliebter rascher zu seinem Erbe komme. Also spricht aber auch der Prophet: »Zehn Herrschaften werden auf der Erde herrschen, und hervorgehen wird nach (ihnen) ein kleiner König, der drei von den Königen auf einmal niederschlagen wird.« Aehnlich<sup>5</sup> sagt über denselben (König) Daniel: »Und ich sah das vierte Tier, böse

uns unbekannte Stelle gemeint, aber das wörtliche Zitat ausgefallen oder ὡς Ἐ. λ. ist Glosse (so Loman Theol. Tijdschr. 1884, 192) bzw. spätere Zufügung des Vf.s. Da Barn. in 9 f. Kenntnis von Did. 16 (bzw. der Vorlage davon) verrät, so ist anzunehmen, daß er unter dem τέλ. σαάνδ. den Antichrist verstand. Vgl. übrigens auch die Henochzitate in Test. XII patr. bes. Levi 14<sup>1</sup>. γάρ zeigt an, daß συντέμνηκεν und ταχύνῃ das ἡγγικεν begründen: je rascher das letzte Aergernis kommt, desto rascher kann auch der Herr erscheinen. Ueber die Verkürzung der Zeiten s. zu Mc 13<sup>20</sup>, wozu noch vgl. V Esr 2<sup>13</sup>; auch hiervon ist bei Henoch nichts zu lesen, wohl aber erinnert συντέμνηκεν an Dan 9<sup>21</sup> Theodot. ἐβδομήκοντα ἐβδομάδες συνετέμνηθησαν (Heer 28). Wegen ἵνα vgl. Debrunner Gramm. § 369, 3. Des Geliebten Kommen zum Erbe ist ein späteres als das Mc 12<sup>5-8</sup> Par. geschilderte. 4. 5 Zwei Belege für die 3 ausgesprochene Erwartung, beide aus Daniel, daher auffällt, daß des Propheten Name erst zum zweiten Beleg genannt wird. Man könnte an Interpolation von 4 denken (so J. Weiß 56); doch kann auch eine stilistische Nachlässigkeit vorliegen. Auch ist daran zu erinnern, daß der Vf. wahrscheinlich auch diese Stellen einer Testimonien-sammlung entnommen hat und so übersah, daß schon das erste Zitat aus Dan war s. Exk. z. 2<sup>10</sup>. Beide Zitate entstammen derselben Vision, 4 = Dan 7<sup>24</sup> aus der Deutung des Engels, 5 = Dan 7<sup>7</sup> f. aus der vorangehenden (!) Visionsschilderung des Propheten; die Umkehrung der Reihenfolge ist kaum Absicht, sondern beweist nur, daß der Vf. nicht direkt aus Dan schöpft. Zu 4 fügt C am Rande Δανιήλ καὶ Ἑσδρας ἀπόκρυφος hinzu. Der Text weicht auffallend von LXX ab und berührt sich an einigen Stellen mehr mit Theodotion. Dan 7<sup>24</sup> Theod. καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ. δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται καὶ ὀπίσω αὐτῶν ἀναστήσεται ἕτερος, ὃς ὑπεροίσει κακοῖς πάντας τοὺς ἑμπροσθεν, καὶ τρεῖς βασιλεῖς ταπεινώσει. Barn. hat also gekürzt, besonders die Charakterisierung des elften Königs gestrichen, βασιλεία: f. βασιλεῖς und μικρὸς βασιλεύς statt ἕτερος gesetzt (vgl. Dan 7<sup>8</sup>) und ὅφ' ἐν zu ταπεινώσει τρεῖς hinzugefügt. Dan 7<sup>7</sup> f. variiert noch stärker vgl. u. a. (θηρίον) πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς θαλάσσης gegenüber Theod. φοβερὸν καὶ ἐκθαμβὸν καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς . . . παρὰ πάντα τὰ θηρία, sowie μικρὸν κέρως παραφυάδιον gegenüber Theod. κέρως ἕτερον μικρὸν. Den Schluß hat Barn. dem ersten Zitat angeglichen: beachte auch hier das ὅφ' ἐν. Zu παραφυάδιον vgl. Orac. Sibyll. III 400 παραφύομενον. Zur Sache s. noch Lactant. Inst. Div. VII 16 = Epit. 66.

ZUR DEUTUNG DER DANIELSTELLEN: Diese Aenderungen im Text reizen zur Deutung der Stellen auf die Zeitumstände des Barn., vgl. auch \*. Dann ist ein elfter Kaiser zu suchen, der auf einmal, zugleich, mit einem Schlage (vgl. Sap 12<sup>9</sup> ὅφ' ἐν ἐκτρίψαι, Justin Dialog 65 p. 289 D ὅφ' ἐν συνημμένοι, Origenes in Gen 22 (Lommatzsch 8, 55) ὅφ' ἐν πάντα γεγονέναι) die drei Vorgänger erniedrigt hat. Die Auswahl ist groß, da man Antonius, Cäsar, Galba, Otho, Vitellius bald mitzählen, bald weglassen kann (s. zu Apoc 17<sup>12</sup> und vgl. Orosius Hist. VII 9. 13, der Otho und Vitellius übergeht). Zählt man alle vier mit, dann ist der elfte Titus, läßt man sie alle weg, ist es Hadrian; durch entsprechende Zählung sind auch Domitian,



»und stark und schlimmer als alle Tiere des Meeres, und wie aus  
 »ihm zehn Hörner herauswuchsen und aus ihnen (wieder) ein kleines  
 »Nebenhorn, und wie es auf einmal drei von den großen Hörnern  
 6 »niederschlug.« Ihr müßt (es) also begreifen.

Nerva und Trajan zu erreichen. Die Entscheidung sollte von der Idee einer gleichzeitigen Erniedrigung dreier Vorgänger abhängen. Das ließe sich am besten auf Galba, Otho und Vitellius beziehen; aber Vespasian ist elfter Kaiser nur, wenn man annimmt, daß Barn. sich verzählt, oder daß er den im Orient wohl bekannten Marcus Antonius mitgezählt hat (so d'Herbigny, der παραυάδιον darauf bezieht, daß Vesp. Bauernsohn war). Eine geschlossene Dreizahl von Vorgängern (die gens Flavia) hatte auch Nerva (so Hilgenfeld, Funk, Bardenhewer); aber hat Nerva sie „erniedrigt“? Im Blick auf 164 wird man gern in Hadrian den elften Kaiser sehen; aber Hadrian hat niemals seine drei Vorgänger gedemütigt: daß er es durch Einschlagung eines neuen Kurses in der Judenpolitik getan habe (Veil Handb. 215 ff.), ist unhaltbar. Es ist auch schwierig, die Berechnung auf Hadrian zu bringen. Volkmar erreichte es, indem er die 3 Kaiser den 10 zuzählte (Nerva, Trajan, Hadrian; H. durch den Antichrist zu demütigen); Loman, indem er das vierte Tier auf Nero bezog und nun unter Weglassung des Vitellius Hadrian mit seinen zwei Mitregenten Aurelius Antoninus und Lucius Verus als Nr. 8, 9, 10 (= τρεῖς) zählte. Die Berechnung ist an sich möglich, weil Barn. den Elften auch von der Zukunft erwartet und in ihm den Antichrist oder Nero reddivus erblickt haben kann vgl. zu Apoc 17 u. Dann wäre aber auch an eine Zeit zu denken, wo ein Kaiser nicht sowohl zwei Mitregenten als zwei an der Regierung beteiligte Söhne hatte, die in seinen Sturz mit hineingezogen werden sollten: Vespasian mit Titus und Domitian (so Lightfoot, Ramsay); oder der Umsturz wurde von dem Nachfolger Domitians erwartet, der mit Dom. zusammen auch die zwei Vorgänger aus der gens Flavia treffen würde (v. Veldhuizen); im ersteren Fall wäre Barn. unter Vesp., im zweiten unter Dom. geschrieben. Jedenfalls ist eine gleichzeitige Demütigung oder Entthronung dreier Kaiser durch einen folgenden Kaiser in den zwei ersten Jahrh. genau genommen nicht nachzuweisen. Schließlich ist noch die Möglichkeit zu erwägen, daß die Stellen auf eine bestimmte Situation (etwa unter Vespasian) zugeschnitten waren, aber nicht von Barn., sondern von seiner Vorlage (den Testimonien), und daß Barn. sie ohne Ueberlegung und ohne Aenderung übernahm; dann wäre seine Zeit daraus nicht zu berechnen (so etwa Harnack). Die Frage kann hier also zu keiner Entscheidung gebracht werden; nur zwei Fragestellungen sind uns erwachsen: kann Barn. schon unter Vespasian, muß er etwa unter Hadrian geschrieben sein? S. zu 164 und Exk. a. E. Harnack Chronologie I 418—423. v. Veldhuizen 132—143. Haeuser 21—24. Funk, Die Zeit des Barnabasbriefes (Theol. Quartalschr. 1884, 3—33; 1897, 617—23 = Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. II 1899, 77—108). Loman, De apocalypse van Barnabas (Theol. Tijdschr. 1884, 182—226 vgl. 573—581). v. Manen ebda. 552—572. Lightfoot S. Clement of Rome 1890 II 503—512. Ramsay, The church in the Roman empire 1903, 307—09. Bartlett The apostolic age 1900, 521 ff. G. Volkmar, Ursprung unser. Evang. 1866, 140 ff.

6a bedeutet, daß eine Erklärung gesucht werden muß, daß aber der Vf. sie nicht ausdrücklich geben will vgl. Apoc 13<sup>18</sup> Mc 4<sup>9</sup> Par. 13<sup>14</sup> Par. Doch setzt er offenbar voraus, daß seine Leser ihn verstehen. **IV 6b—8** Die Frage, ob die Juden Anteil an dem „Bunde“ haben, wird vom Vf. für alle Zeiten verneint. Obschon damit erledigt, wird sie 14<sup>1—5</sup> noch einmal aufgegriffen und mit kleinen Varianten zum zweitenmal behandelt; diese Dublette unterstützt die Vermutung, daß das Stück, das hier den Zusammenhang sprengt, ein Einschub ist, s. o. und u. S. 408 ff. Die Uebersetzung έτ: δὲ καὶ τοῦτο noch 55 vgl. 4<sup>14</sup> 16<sup>1</sup>. In der Uebersetzung von

Ferner bitte ich euch auch darum als einer euresgleichen, der (euch) aber einzeln und im ganzen mehr als sich selbst liebt, jetzt auf euch selbst zu achten und gewissen (Lehrern) nicht zu gleichen, indem ihr eure Sünden weiter vermehrend sprecht: Der Bund (umfaßt) jene und uns. Uns wohl; aber jene haben ihn auf folgende Weise für immer verloren, 7 obwohl Moses ihn schon empfangen hatte. Es sagt nämlich die Schrift: »Und Moses fastete auf dem Berge, vierzig Tage und vierzig Nächte, »und empfing den Bund vom Herrn, steinerne Tafeln, beschrieben mit »dem Finger der Hand des Herrn«. Aber da sie zu den Götzen sich hin- 8 wanden, verloren sie ihn. Denn so spricht der Herr: »Moses, Moses, »steig eilends herab, denn gesündigt hat dein Volk, das du aus Aegyp-

ἰδίως folge ich Veil; ἰδίως kann aber auch heißen 'in besonderer Weise'. Die Selbstcharakteristik wie in 14. s. Zu ἐπισωρεύοντας vgl. II Tim 4 s 36. Das Thema scheint hier sehr aktuell: es muß eine falsche Lehre bekämpft werden, die auch die Leser zu ergreifen droht. Der übliche Text der gegnerischen Lehre (Harnack, Funk) ist nur in L bezeugt: *testamentum illorum et nostrum est*; S hat ἡ διαθήκη ἡμῶν μέν, C ἡ δ. ὑμῶν ὑμῖν μένει (so Haeuser). Man hat noch konjiziert ἡ δ. ἡμῶν (ἡμῖν) μένει, als Losung unberechtigter Vertrauensseligkeit vgl. 9 ff. (Bryennios, Funk 1889, v. Veldhuizen). Da Barn. im Gegensatz zum AT und zur gemein urchristlichen Auffassung behauptet, daß der Bund mit den Juden niemals bestanden habe, so könnte er diese gewöhnliche Betrachtung bekämpft haben, die einen alten, von Mose bis etwa Jeremia reichenden Bund anerkannte oder das jüdische Volk im Blick auf die Judenchristen oder in Hoffnung auf künftige Bekehrung noch immer in den Bund einrechnete Rm 9—11; s. auch Aphraates Hom. 19 p. 300 Bert (Texte u. Unters. III 3) *das habe ich dir geschrieben, weil sie noch heute die leere Hoffnung hegen und sprechen: es ist für Israel noch bestimmt, daß es versammelt wird*. Daß man daraus die Verpflichtung aller Christen auf das Gesetz folgerte, sagt Barn. nicht; auch hier braucht nicht an eine akute Gefahr gedacht zu werden. Ueber διαθήκη s. zu II Cor 36 und zu Hebr 7 22, außerdem Riggenbach Komm. zu Hebr 7 22 S. 203 f. und Der Brief an die Hebr. (Bibl. Zeit- u. Streitfr.) 1916, 30 f. Moulton-Milligan Vocabulary 148 f. Ueber δ. bei Barn. handelt besonders Behm Diatheke 98—102. Bei Barn. ist δ. offenbar eine göttliche Heilskundgebung, die abgeschlossen den Menschen angeboten wird, aber vergeht, sowie sie von ihnen abgewiesen wird; aus 6 19 131 und 144 geht hervor, daß Barn. die ursprüngliche Bedeutung 'Testament' noch herausgefühlt hat. Ein Vergleich von 4 s mit 2 s macht deutlich, daß auch Barn. δ. mit νόμος zusammenstellt. 7 Die Aussage wird richtig, wenn man die Juden streicht. Barn. verwischt den Unterschied von „altem“ und „neuem“ Bund vgl. auch 144. Parallelen zu solcher Beurteilung der Juden II Cor 3 12 ff. Apoc 29 II Clem. 2 s Justin Dial. 29 p. 246 D ἐν τ. ὑμετέροις . . . γράμμασι, μᾶλλον οὐχ ὑμετέροις ἀλλ' ἡμετέροις. Ps. Justin Coh. ad Graecos 13. Zum Erweis des εἰς τέλος ἀπώλεσαν wird eine Kombination von Ex 34 28 und 31 18 frei vorgetragen; eigentümlich ist τῆς χειρός (LXX 31 18 hat nur τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ). L hat nur *manu Dei*. Das besonders 144 betonte ἔλαβε stammt aus Ex 34 4. εἰς τέλος s. zu Joh 13 1. 8 zieht kurz Ex 32 1—6 zusammen. Genau genommen, wären die Juden seitdem für immer Götzendiener geworden, vgl. 161 f. Act 7 39 ff. Tertull. adv. Jud. 1 a. E., vgl. auch Bar 1 19 ff., milder Irenaeus haer. IV 15, 1. Die zweite wörtliche Zitierung

»tenland geführt hast.« Und Moses begriff (das) und warf die zwei Tafeln aus seiner Hand: so zerbrach ihr Bund, auf daß der (Bund) des Geliebten, Jesus, in unser Herz hineingesiegelt würde in der Hoffnung des Glaubens an ihn.

stammt in der Grundlage aus Dt 9<sup>12</sup> (LXX hat noch ἀνάσθητι und ἐντεῦθεν vgl. Ex 32<sup>7</sup>), nur die doppelte Anrede aus Ex 34 vgl. I Clem. 53<sup>2</sup>. Die Fortsetzung der Erzählung bezieht sich auf Ex 32<sup>15–19</sup>, vgl. ἔρριψεν ἀπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ τὰς δύο πλάκας καὶ συνέτριψεν αὐτάς ὑπὸ τὸ ὄρος 19. συν-ἔναι (vgl. 6 10<sup>1. 12</sup>) bedeutet, daß M. die Tragweite des Moments erkannte, also in das Mysterium eingeweiht war s. Exk. zu 17. Aus συνετρίβη αὐτ. ἢ διαθ. κτλ. könnte man schließen, daß ein alter Bund doch einmal bestanden hat, und daß der Bund, den Jesus verwirklichte, ein zweiter war; doch ist das nicht deutlich herausgearbeitet. ἡμῶν hat den Ton vgl. ἡμῶν μέν 7. Die Genitive αὐτῶν und ἡμῶν sind frei angeschlossen: die sie, uns betreffende διαθ. ἐγκατασφραγίζειν ist hapax legom. Der Vf. hat das Bild gewählt, weil von einer Urkunde die Rede ist; sonst ist an die Taufe gedacht s. Dölger Sphragis 108 f. oder an den Geist s. v. Stromberg Taufe 87. Die originelle Auffassung von Barn. kommt dadurch zustande, daß bei ihm mit den Tafeln (LXX) auch der Bund zerbricht und die Wiederherstellung der Tafeln Ex 34 einfach ignoriert wird: ἡνέκησεν ὁ λαὸς σου ist das endgültige Urteil Gottes über das ihm entfremdete Volk. Zur Sache vgl. noch Augustin Quaest. in Heptateuch. II 144 p. 182 Zycha (Migne lat. 34, 644) *magno tamen mysterio figurata est iteratio testamenti, quoniam Velus fuerat abolendum et constituendum Norum*. ἐν ἐλπίδι deutet an, daß unser Bund noch nicht voll verwirklicht ist. Der Satz ist nachgebildet bei Clemens Al. Paed. III 12, 94<sup>1</sup>.

DIE FRAGE NACH DER POLEMISCHEN TENDENZ DES BARN. Nach verbreiteter Ansicht kämpft Barn. gegen jüdische Gefahr oder warnt seine Leser vor Abfall zum Judentum oder zu judenchristlicher Verengung. Man denkt sogar an eine besondere Situation, die die Gefahr akut machte s. zu 2<sup>10</sup> 4<sup>1–5</sup> 16<sup>3</sup> f. Die Frage ist also: setzt Barn. wirklich eine bestimmte polemische Tendenz voraus? Folgende polemische Wendungen sind in Barn. festzustellen: 2<sup>9</sup> f. Warnung, dem schon von den Propheten aufgedeckten Irrtum der Juden in Sachen des Opferwesens zu folgen; 3<sup>6</sup> Warnung, in Sachen des Fastens sich dem Gesetze „jener“ anzuschließen; 4<sup>1–3</sup> Warnung vor den Werken der Gesetzlosigkeit und dem Irrtum der jetzigen Zeit und vor dem Mitlaufen im Strom der Frevler; 4<sup>6</sup> Bestreitung der Meinung, daß der „Bund“ „jene“ einschließe; 4<sup>14</sup> warnender Hinweis auf Israels Verwerfung; 7<sup>9</sup> f. Beschreibung des künftigen Schreckens der Juden bei der Erscheinung Jesu; 8<sup>7</sup> Hinweis, daß „jenen“ um ihres Ungehorsams willen die Bedeutung der „Kuh“ dunkel geblieben ist; 9<sup>4</sup> f. polemische Ausführung über die Beschneidung (sie ist abgetan, war von einem bösen Engel eingegeben, ließ ihr Herz unbeschnitten); 10<sup>9</sup> Ableitung der äußerlichen Auffassung der Speiseverbote aus der Fleischesbegierde der Juden; 10<sup>12</sup> = 8<sup>7</sup>; 11<sup>1</sup> Hinweis auf die Ablehnung der Taufe durch die Juden; 12<sup>2</sup> f. 7 Erklärung, daß Israel, weil es sündigte, der Strafe verfiel und nur durch Glauben gerettet werden kann; 12<sup>8–11</sup> Polemik gegen die jüdische Lehre, der Messias sei Davids Sohn; 13<sup>4</sup> ruhige Untersuchung der Frage, ob Erbe und Bund uns oder „jenen“ zukommt; 15<sup>6</sup> Abweisung des Irrtums, als ob jetzt schon jemand imstande sei, den Sabbat zu heiligen; 15<sup>8</sup> Erweis, daß die jetzigen Sabbate Gott nicht genehm sind; 16<sup>1</sup> ff. Kritik der unglücklichen Juden, die ihre Hoffnung auf einen Tempel gesetzt haben, der einmal zerstört, jetzt wieder aufgebaut wird. Unsere Uebersicht führt zu folgenden Ergebnissen: 1. Die Polemik



Bei meiner Absicht, viel zu schreiben, habe ich mich bemüht, 9 nicht als Lehrer, sondern wie ein Freund, dem es geziemet, nichts von dem, was wir haben, außer acht zu lassen, zu schreiben, ich, euer Auswurf. Deshalb müssen wir aufpassen in den letzten Tagen. Denn die ganze Zeit unseres Lebens und Glaubens (?) wird uns nichts helfen, wenn wir nicht jetzt in der gottlosen Zeit und unter den bevorstehenden

des Barn. hängt fast durchgehends an den Testimonien, ist in den ersten Kapiteln mehr persönlich, in den letzten Kapiteln mehr akademisch. 2. Nur in den ersten Kapiteln ist sie mit ernststen, eindringlichen Verwarnungen an die Leser verbunden; weiterhin konstatiert der Vf. einfach, daß die Wahrheit über den Unverstand der Juden offenbart und von „uns“ erkannt ist. Daraus kann man folgern, daß die Vermahnungen in 29 f. 36, auch in 41 ff. mehr zur Tradition der antijüdischen Testimonienlehre gehört, als einem aktuellen Tatbestand entsprechen. Im Ganzen machen die Zitate wie die Bemerkungen des Vf. unzweideutig kund, daß das jüdische Volk und sein Kultus gerichtet und vernichtet ist oder seinem Gericht entgegengeht, also keinerlei Gefahr für die christliche Gemeinde mehr liefert. Daß das letzte Aergernis in einer verführerischen Machtoffenbarung des Judentums bestehe und daß der Wiederaufbau des jüdischen Tempels die Hauptaktion dabei sei (Veil), ist also wenig wahrscheinlich. Der Vf. hätte die Dinge namhaft machen und ausführlich beleuchten müssen, und nicht bloß andeuten dürfen. Gegen die Annahme eines aktuellen Anlasses spricht auch der Umstand, daß er weder in der Einleitung 1 noch am Schluß 16 von einer „Gefahr“ etwas sagt. Einzig die Schrift mit ihrem schwer auszulegenden Inhalt und die Tatsache, daß es noch Juden gibt, scheint der Anlaß, daß der Vf. einige Testimonien und eschatologische Mahnungen zusammengestellt hat zur Erbauung seiner Leser. Aber auch in 46 (wie in 12 10) handelt es sich nur um eine judenfreundliche Theorie, nicht um eine judaisierende Praxis; der Vf. bekämpft die in der Heidenkirche herrschende (und herrschend-gebliebene) Anschauung, daß das AT (auch) wörtlich aufzufassen und das Judentum in die Vorgeschichte des Heils hineinzurechnen sei. Da die Polemik dieser Art ganz vereinzelt auftritt und auch bei der Wiederholung des Gegenstands in 14 in dieser Form nicht wiederkehrt, ist ihr weitergehende pragmatische Bedeutung nicht zuzuerkennen. Barn. ist somit sicher ein wichtiges Dokument für die im nachapostolischen Zeitalter zum Abschluß gelangte „Losreißung der Kirche von der jüdischen Volks- und Religionsgenossenschaft“ (Weizsäcker 2); aber er beweist mehr, daß die Trennung vollzogen war als daß er an der Trennung selbst tätigen Anteil gehabt hätte. Harnack Chronologie I 412–416. Bardenhewer Gesch. der kirchl. Lit. 2 I 104.

**IV 9–14** Fortsetzung der eschatologischen Paränese 1–6\*, nämlich die erste Mahnung, im Blick auf das Gericht und die Macht des Teufels das Schlechte zu hassen und in Gemeinschaft mit den anderen unablässig um das Rechte zu kämpfen; Isolierung und Sicherheitsgefühl sind für den Berufenen höchst gefährlich. Die persönliche Bemerkung des Schriftstellers 9a ist recht unklar. Man kann die Infinitivkonstruktion ἀφ' ὧν ἔχ. μὴ ἐλλείπειν auch mit ἀγαπῶντι, selbst mit γράφειν ἐσπούδασα (Haeuser) verbinden. Ein Gebrechen hat die Konstruktion in jedem Falle. πολλὰ θέλ. γράφ. erinnert an 14 πολλὰ ἐπίσταμαι, οὕτως ὡς διδάσκ. an 18. ἐσπούδασα vgl. zu 15. περίφημα noch 65 Ignat. Eph. 81 181 s. Exk. zu I Cor 413; neben „Auswurf“ kommt auch eine minder starke Bedeutung in Frage „unterwürfigster aufopfernder Diener“ vgl. Dionys. Alex. bei Euseb. Hist. eccl. VII 22, 7 von den Pestkranke besuchenden Christen: τὸ δημῶδες ῥῆμα, μόνως αἰεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνης ἔχεισθαι, ἔργῳ δὲ τότε πληροῦντες, ἀπιόντες

- 10 Aergernissen, wie es Gottes Söhnen geziemt, Widerstand leisten. Damit nun der Schwarze keinen Unterschlupf finde, wollen wir fliehen vor aller Eitelkeit, wollen wir gründlich hassen die Werke des schlechten Weges. Verkriecht euch nicht einsam in euch selbst, als wäret ihr schon gerechtfertigt, sondern beteiligt euch an den Versammlungen und

αὐτῶν περίφημα' s. Veil Handb. 218. Eine verwandte arabische Redensart s. Brünnow-Fischer Arab. Chrestomathie, Glossar 96. 9b διό (SC irrtümlich vor περίφημα gesetzt) knüpft an s, besser an 1—5 an; 9<sup>a</sup> ist eine Zwischenbemerkung, die nachträglich eingeschoben wurde. Die eschatologische Situation ist wie in 1 ff.; die μέλλοντα σκάνδαλα (vgl. Mt 18 7 24 10 Par. Did. 16 s ff.) bezeichnen die letzte und schlimmste Periode des ἀννομος καιρός. Hier wird die Berührung des ganzen eschatologischen Passus 4 (ohne 6<sup>b</sup>—8) mit Did. deutlich vgl. Did. 16 2 οὐ γὰρ ὁ φεληήσει ὑμᾶς ὁ παῖς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇ τε. 3 ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφήται καὶ οἱ φθορεῖς . . . . 4 καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ κτλ. 3. 4 entsprechen den μέλλοντα σκάνδαλα. vñ Barn. macht einen ursprünglichen Eindruck. Ueber die Abhängigkeitsfrage s. Exk. zu 20 und besonders v. Veldhuizen 37 f. Harnack in Haucks Real.Enz. I 716 f. In Barn. hat S τῆς πίστεως ὑμῶν (nach Did.?), C τῆς ζωῆς ἡμῶν, L *vitae nostrae et fidei* (so Funk, Heer, v. Veldh.); L ist Kombination von S und C, oder Erweiterung von S, und C dann Kürzung aus (der Vorlage von) L. τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον kommt auch in den hermet. Gebeten vor s. Reitzenstein Poimandres S. 28 (VI 18). Vor Verführung in den letzten Zeiten warnt auch I Tim 4 1 ff. II Tim 4 3 f. Jud 18 II Petr 3 s. Der Grundsatz, daß über unser künftiges Los allein die Haltung der letzten Zeit entscheidet, stammt aus Ez 3 17 ff.; daher auch die Mahnung Rabbi Eliesers Pirke Aboth II 10 (Fiebig, Mischnatrakte 2 S. 10): *Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode*; vgl. auch Schabb. 153a (Goldschm. Talmud I 706). Für ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ hat L *sicut dicit filius Dei*, als ob ein Herrenwort vorläge; das ist aber Verschreibung für *sicut decet filios Dei*. υἱοὶ θεοῦ in Barn. sonst nicht, doch s. 15 2 οἱ υἱοὶ μου (Zitat). 10a Die Gefahr wie in 2 10. ὁ μέλας noch 20 1 vgl. Apoc 6 5 Hermas Vis. IV 1 10 3 2 Sim. IX passim, Henoch 85, slav. Henoch 7 2: wie weiß die Farbe des Himmels, so ist schwarz die des Teufels und der Hölle vgl. Dölger Die Sonne der Gerecht. u. d. Schwarze 1918. Deutlich weist hier τὰ ἔργα τ. πονηρᾶς ὁδοῦ (vgl. 20 1) auf die Zweiwegelehre vgl. Did. 1 1 3 1 4 12 5 1; auch im Folgenden, bis 14, dürfte manches durch Did. angeregt sein. Zu ματαιότης vgl. Polyc. ad Phil. 7 2 I Clem. 9 1, zu μισήσωμεν Ps 118 104. 128. 10b (vgl. Did. 16 2<sup>a</sup>) richtet sich an geförderte Christen, Pneumatiker, Asketen, die die Versammlungen der Unfertigen mieden vgl. zu Hebr 10 25; und vgl. noch Ps.-Clem. Hom. III 69, weiter Philo de fuga et invent. 33—38 p. 551, de Abr. 30 p. 5, de migr. Abr. 90 p. 450. Die „Flucht“, die 10<sup>a</sup> gewünscht wird, soll doch nicht zu völliger Zurückgezogenheit führen vgl. Philo de vita contempl. 18—25 p. 474 f. v. Doberschütz Urchristl. Gemeinden 205. Die Pflicht an der Förderung aller mitzuarbeiten auch I Clem. 34 7 48 6 II Clem. 17 3 Dionys. Cor. bei Euseb. Hist. eccl. IV 23, 3. ἐνδύειν II Tim 3 6 Nebenform zu ἐνδύειν. μονάζειν (mit anderem Motiv) noch Hermas Sim. IX 26 3. ὡς ἤδη δεδικ. vgl. Lc 18 14 I Cor 4 4. 11a = Js 5 21 (LXX ἐν vor ἑαυτοῖς, Clem. Al. Strom. II 7, 35 5 παρ'). Wenn 'πνευματικοί', 'ναὸς τέλειος τ. θεῶ', Lösungen der „Vollkommenen“ waren, trifft die Mahnung diese nur, wenn ein „wirklich“ er-

an den Beratungen über das gemeinsame Heil. Sagt doch die Schrift: 11 »Wehe denen, die für sich (allein) verständig und in ihren eigenen Augen »klug sind.« Werden wir (doch) geistlich, werden wir ein vollkommener Tempel für Gott. Soviel an uns liegt, wollen wir die Furcht Gottes üben und darum kämpfen, seine Gebote zu bewahren, damit wir an (von?) seinen Forderungen Freude haben. Der Herr wird ohne Ansehen 12 der Person die Welt richten. Ein jeder wird, wie er gehandelt hat, empfangen; wenn er gut ist, wird die Gerechtigkeit vor ihm vorangehen; wenn er schlecht ist, (geht) der Lohn der Schlechtigkeit vor ihm (her). (Dies gilt), auf daß wir niemals, weil wir berufen seien, uns der Ruhe 13 hingeben und auf unseren Sünden einschlafen, und der böse Fürst die Macht über uns erhalte und uns wegstoße vom Reiche des Herrn. Weiter bedenkt noch das, meine Brüder: wenn ihr sehet, wie nach 14 soviel Zeichen und Wundern, die in Israel geschehen waren, sie trotzdem preisgegeben sind, wollen wir aufpassen, daß sich nimmer bei uns herausstelle, wie geschrieben steht: »viele berufen, wenige aber auserwählt.«

gänzt wird. πνευματικοί = vollendete Christen s. I Cor 2 13. 15 3 1 14 37 Gal 6 1 Ignat. Eph. 8 2. Die Idee vom geistlichen Tempel, den die Christen einzeln oder als Gemeinde darstellen, s. noch 6 15 16 7—10, zu I Petr 2 5 Ignat. Eph. 9 1 15 3 und vor allem die ganz dem γενόμεθα ναὸς τέλ. τ. θ. entsprechende Mahnung bei Philo de somn. I 149 p. 643 σπουδάξε οὖν, ὃ ψυχῇ, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἄγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον vgl. noch de opif. mundi 137 p. 33, cher. 101 p. 157; Friedländer Gesch. der jüd. Apologetik 293 ff. ἐφ' ὅσον wie 17 1. μελετῶμεν τ. φόβον vgl. Js 33 18 (= Barn. 11 5). φόβος τ. θ. s. 17 19 5 20 2 Rm 3 18 II Cor 7 1 I Clem. 2 8 3 4 21 6. 8 Did. 4 9 Polyc. ad Phil. 4 2 Hermas Mand. XII 24. ἀγωνίζεσθαι c. inf. wie Lc 13 24 I Clem. 35 4 Thucyd. VIII 89. φυλάσσειν τ. ἐντολάς II Clem. 8 4 Hermas passim. Bei εὐφρανθῶμεν (Aet 7 41) möchte man lieber an den künftigen Lohn denken; aber paßt dazu δικαιώμασιν? 12 Zum unparteiischen Gericht s. zu I Petr 1 17 und vgl. noch Sap 6 7 Sir 32 (35) 15 f. Apoc. Bar. 13 8 Col 3 25. Zum Stil und Inhalt vgl. Sir 16 12. 14 Rm 2 6—8 I Cor 3 13—15. 21 f. II Cor 5 10 Eph 6 8. ἡ δικ. αὐτ. προηγῆσι. vgl. Js 58 8 (s. 34). μισθός τ. πονηρίας vgl. μ. ἀδικίας II Petr 2 15, Gegenteil 20 2. Zu ἐμπροσθεν vgl. I Tim 5 24 Js 40 10 62 11. Zur Schreibweise ἀπροσωπ. mit und ohne μ s. Reinhardt Graec. patr. ap. 46. Nach Völter Paulus u. s. Briefe 1905, 87 f. ist unsere Stelle Vorlage für II Cor 5 10 gewesen. 13. 14 zeigt und beweist an Israels Vorbild und an einem Herrenwort, daß das Berufensein vor dem Verderben noch nicht sicher bewahrt, Justin Dial. 141 p. 370 D. ἐπαναπαύεσθαι Rm 2 17 Did. 4 2, hier das Gegenteil von ἀγωνίζεσθαι 11. ἐπικαθυπνοῦν ist hapax legom.; der geistliche Schlaf wie Mt 25 5 Rm 13 11 Eph 5 14 I Thess 5 6. 10. ὁ πονηρὸς ἄρχων = ὁ ἀδικος ἀ. Mart. Polyc. 19 2. ἐξουσία s. zu 21. ἀπόσῃται vgl. Act 7 27. 45. Die βασιλεία ist natürlich auch hier eschatologisch gedacht vgl. 8 5 7 11 21 1. 14 Das warnende Beispiel der Juden ist zunächst von der Wüstengeneration abgenommen vgl. Hebr 3 7 ff. Jud 5 I Cor 10 1 ff. I Clem. 51 5 Irenaeus Haer. IV 27 Ps.-Clem. Rec. I 35 *post tot ac tanta quae viderant mirabilia veteris consuetudinis sordes elimare a se atque abstergere nequiverunt*. Daß auch an die Katastrophe des J. 70 n. Chr. gedacht sei (16 4 f.) und somit die Wunder Jesu eingeschlossen seien (5 8 Mt 11 20 ff.), ist weniger wahrscheinlich.



- 5 Denn dazu hat der Herr es über sich ergehen lassen, sein Fleisch ins Verderben zu überliefern, daß wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden, d. h.: durch die Besprengung mit seinem Blut, (oder: 2 durch sein Blut, mit dem (wir) besprengt werden). (Was) nämlich über ihn geschrieben steht, (gilt) teils für Israel, teils für uns. Es heißt aber so: »Verwundet ward er wegen unserer Uebertretungen, und mißhandelt »wegen unserer Sünden; durch seine Striemen sind wir geheilt worden. »Wie ein Schaf ließ er sich zur Schlachtung führen, und wie ein Lamm 3 »vor seinem Scherer (blieb er) stumm.« Demgemäß müssen wir dem Herrn innigen Dank dafür sagen, daß er das Vergangene uns kundgetan hat und über die Gegenwart uns verständigt hat, und wir auch in bezug

Zu *ἔταν* c. indic. vgl. Debrunner Gramm. § 382, 4. Die *γραφῇ* kann sich nur auf Mt 22<sup>14</sup> beziehen (also nicht auf IV Esr 8<sup>1</sup> s. zu Mt 22<sup>14</sup>) vgl. Irenäus a. a. O. 4 (wohl nach Barn.), Ps.-Clem. Hom. VIII 4 (Zitierformel *ῥησίν*). Dann ist wie in II Clem. 24 ein Evangelium als heilige Schrift zitiert und Barn. hat trotz 12<sup>10</sup> 15<sup>9</sup> Mt gekannt. Da ersteres in Barn. der einzige Fall wäre, so ist auch die Auskunft erlaubt, daß der Vf. irrtümlich meint, die Stelle stehe im AT (ein ähnlicher Fall I Tim 5<sup>18</sup>, s. z. St.). Vgl. Scholten, De oudste getuigenissen aang. de schriften des N. V. (1866) 9 ff. Zahn Gesch. d. neutest. Kanons I 847 f. Leipoldt Gesch. d. neutest. Kanons I 125 f. Jülicher Einl. <sup>5, 6</sup> 428. Haeuser 116. Harnack Chronologie I 417. **V—VIII** wird nun (abges. von der Einschaltung 6<sup>8</sup>—19), zumeist an der Hand von Schriftstellen, Menschwerdung und Passion Christi beleuchtet und begründet. Dabei werden 5<sup>1</sup>—6<sup>7</sup> 7<sup>1</sup> f. die Schriftstellen und Gedanken äußerlich und sprunghaft aneinander gereiht; 7<sup>3</sup>—11 dagegen die für den Versöhnungstag gegebenen Vorschriften im Blick auf die Passion typologisch gedeutet; schließlich klingt auch in 8, wo von dem Typus der Kuh gehandelt wird, die Passion noch an. Weiter ist nur noch in 11. 12 und 14<sup>4</sup> f. vom Leiden und Sterben Christi die Rede. Verwandte Sammlungen s. Cyprian Testim. II 20—23, Athanas. de incarn. 34 f. Lactant. Div. inst. IV 18 Ps.-Gregor Test. adv. Jud. 6, Aphraates Hom. 17<sup>8</sup> p. 286 ff. Bert. Ueber ihre Bedeutung s. noch Feigel, Der Einfluß des Weissagungsbeweises auf die Leidensgeschichte 1910. **V 1—VI 7** Die Menschwerdung und Passion des Sohnes Gottes, durch Schriftstellen 5<sup>1</sup>—4. 12—6<sup>7</sup> und durch Daten der evangel. Ueberlieferung 5<sup>5</sup>—11 aufgehell. **V 1—4** Erste Erklärung über den Tod Christi mit angehängten Belegen und Bemerkungen. **1** Die Erklärung: Der Zweck war die Reinigung der Sünden durch sein Blut. *εἰς τοῦτο ὑπέμεινε* noch 12, *ὑπέμεινε* im Blick auf die Passion noch 5. 6 II Clem. 12 Polyc. Phil. 12 Justin Apol. I 50<sup>1</sup> 63<sup>10</sup> 16 Dialog 68 p. 292 D. 121 p. 350 A u. ö. Const. Ap. III 194. Von der Sündenvergebung spricht Barn. noch 6<sup>11</sup> 8<sup>1</sup>, 3 11<sup>1</sup> 16<sup>8</sup>, also ziemlich häufig. Am Schluß variieren die Zeugen: CL hat *ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος* cf. I Petr 1<sup>2</sup> (so Funk, v. Veldhuizen, Haeuser, Heer), S *ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ* cf. Hebr 12<sup>24</sup> (so Harnack); eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, doch könnte CL als Glättung angesehen werden. Von „Besprengung“ spricht Barn. noch 8<sup>1</sup>, 3. 4, vom Blute Christi nur noch 12<sup>1</sup> (Zitat). **2** Das exegetische Prinzip (vgl. 2<sup>7</sup>. 10 3<sup>1</sup>. 3 6<sup>7</sup> Lc 12<sup>41</sup>) scheint hier wenig angebracht. Das Zitat Js 53<sup>5</sup>. 7 (s. zu I Clem. 16) ist natürlich *πρὸς ἡμᾶς* gerichtet. Der Text mit Auslassungen vorwiegend aus LXX; die Reihenfolge *ἀνομιᾶς . . . ἁμαρτίας* auch LXX SAQ vgl. I Clem. 16<sup>5</sup> CSyr. **3** Dank für

auf das Kommende nicht ohne Einsicht sind. Nun sagt aber die Schrift: 4 »Nicht zu Unrecht werden Netze für die Vögel gespannt.« Das heißt: mit Recht wird ein Mensch untergehen, der, obwohl er Kenntnis vom Weg der Gerechtigkeit hat, (doch) sich auf den Weg der Finsternis hinhält.

Weiter noch dies, meine Brüder: wenn der Herr es über sich hat 5 ergehen lassen, für unser Leben zu leiden, der doch der Herr der ganzen Welt ist, (und) zu dem Gott bei der Gründung der Welt sprach: »Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bild und Gestalt« — wie hat er es also über sich ergehen lassen, durch Menschenhand zu

Bestätigung von 17, vgl. noch 71. Tatsächlich umfaßt 2 Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vgl. Justin Dial. 131 p. 361 A πάντα προλαμβάνοντος πρὸ τῶν ἰδίων καιρῶν τὰ μυστήρια χαρίζεσθαι ὑμῖν (sc. Ἰουδαίους) τοῦ θεοῦ, πρὸς ὃν ἀχάριστοι ἐλέγχεσθε ἀεὶ γεγεννημένοι. Die Einsicht, daß wir für die uns geschenkte Erkenntnis „dankbar“ sein müssen, ist auch in der hermet. Literatur geläufig z. B. Corp. Herm. VI 4 καὶ γὰρ ἔχω τῷ θεῷ τῷ εἰς νοῦν μοι βαλόντι περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ἀγαθοῦ, Stobaeus I 49, 68 p. 459 s ff. Apuleius Asclep. 32 (Theol. Tijdsch. 1918, 236). ὑπερευχαριστεῖν noch Euseb. De martyr. Palaest. 1126 nachgewiesen. σοφίζειν II Tim 315 Ignat. Smyrn. 11. 4 Die Offenbarungen begründen freilich auch unsere Verantwortlichkeit. Prov 117 (LXX οὐ γὰρ) soll hier sagen, daß das Gericht über die Sünde gerecht ist. Ueber die Grundidee von b vgl. zu Jac 417 und füge hinzu Lc 1247 f. IV Esr 772 Apoc. Bar. 155 f. 193 4840 Ps.-Clem. Hom. III 65 ὥσπερ κάματος καὶ κίνδυνον ἔχει τὸ τὴν Χριστοῦ ἐκκλησίαν οἰκονομεῖν, τοσούτῳ μείζων ὁ μισθός, ἀλλ' ἔτι μὴν καὶ ἡ κόλασις μείζων τῷ δυναμένῳ καὶ ἀπειθήσαντι. Auch hier erscheint ein Motiv der Zweiwegelehre ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν vgl. 181; Naassenerhymnus bei Hippolyt Elenchus V 10 a. E. καὶ τὰ χειρουργημένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω; Corp. Herm. VI 5 μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβειας. Zu ὁδὸς δικαιοσύνης 14 vgl. noch zu II Petr 221 und dazu apoc. Petri 22; 28 (7; 13). ἀποσυνέχειν ist hapax legomenon s. Preuschen Handwörterbuch z. St. 5—11 Fortsetzung der Diskussion über die Frage, warum Gottes Sohn Fleisch annehmen und leiden mußte. 5 Die Aporie wird gut hervorgehoben; da der Satz in ein Anakoluth ausläuft — nach Analogie der nah verwandten Stelle Hermas Sim. IX 234 könnte eine Mahnung ausgefallen sein — oder in πῶς οὖν κτλ. die Frage verschoben wird, ist die Lösung im ganzen Abschnitt zu suchen. Die Empfindung des Kontrastes 'Gottes Sohn — Mensch geworden' auch Phil 26 f. I Clem. 162 Test. Benj. 107 προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ἐν ταπεινώσει: Ps.-Clem. Rec. I 45 *quoniam quidem cum esset filius dei et initium omnium, homo factus est* VII 7 *qui erat omni creatura nobilior, servire passus est*. Zu περὶ τ. ψυχῆς ἡμῶν vgl. Mc 837 Par. „Herr der Welt“, sonst Gottes Attribut (besonders bei den Rabbinen) hier zum erstenmal von Christus gebraucht; die Sache schon Mt 2818 Phil 211. ἀπὸ καταβολ. κόσμ. bezeichnet hier irregulär nicht einen Anfangstermin Mt 1335 2534 II Petr 34, sondern den Zeitpunkt als solchen; merkwürdig L die (sic!) *ante constitutionem saeculi*. Als Beweis seiner göttlichen Würde wird der Anfang von Gen 126 angeführt (vollständig 612 zitiert); ἡμετέρων steht hier gegen LXX am Schluß wie I Clem. 335 Clem. Al. Strom. V 5, 291. Zur jüdischen Auslegung der Stelle vgl. Philo de opif. mundi 72 p. 16, de confus. ling. 169—179 p. 431 f.,

6 leiden? Lernet (es). Die Propheten, die von ihm die Gnade (empfangen) hatten, wiesen prophezeiend auf ihn. Er aber hat, um den Tod zu vernichten und die Auferstehung von den Toten zu erweisen, 7 weil er im Fleische erscheinen mußte, es über sich ergehen lassen, auf daß er den Vätern die Verheißung erfülle und selbst für sich sein neues Volk bereite und auf Erden weilend zeige, daß er die Auferstehung selbst bewirke und so richten werde.

de fuga et invent. 68 f. p. 556, Alterc. Sim. et Theoph. II 9 *potuit hoc et ad angelos dixisse*, Maxim. v. Tur. adv. Jud. 2, Athanas. c. gentes 46, Dionys. bar Salibhi adv. Judaeos ed. de Zwaan II § 6 f., Marmorstein Theol. Tijdschr. 1915, 368 f. Expositor 1919, 78 p. 107; Ps.-Clem. Hom. XVI 12 (zur Σοφία) Rec. II 39 (*ad caeteros deos*). Die Beziehung auf Christus auch bei Justin Dial. 62 p. 285 B, Theophil. ad Autol. II 10; 18, Irenaeus Haer. IV prol., 20, 1; Epideixis 55; Tertull. adv. Prax. 12 Orig. c. Cels. II 9. Orac. Sib. VIII 264 f. 440 ff. Serapion v. Thmuis bei Wobbermin TU N. F. II 3b, p. 21. Das πῶς wird eigentlich erst 13 f. 66 74 f. erläutert. Uebrigens kann man πῶς κτλ. auch von μάθετε abhängen lassen.

6. 7 Zweite Erklärung über den Zweck des Leidens Christi. Eine merkwürdig verschlungene Periode, in der immerhin ein dreifaches deutlich wird: daß Christus kam und litt, 1. um die von ihm selbst inspirierten Prophetien zu erfüllen, 2. um den Tod zu vernichten und das neue Volk zu bereiten (vgl. 36) und 3., um die Wahrheit der künftigen Auferstehung und des dadurch möglich werdenden, allgemeinen Gerichts zu erweisen. Die ganze Stelle ist verkürzt wiedergegeben bei Justin Apol. 63 16 καὶ πρότερον . . . τῷ Μωυσεὶ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη· νῦν δὲ . . . διὰ παρθένου ἀνθρώπος γενόμενος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενήθη καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανόντων καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον, bei Irenaeus Epideix. 38 *und sein Licht ist erschienen und hat die Finsternis des Gefängnisses zunichte gemacht und unsere Geburt geheiligt und den Tod vernichtet, da er eben die Fesseln, in denen wir gefangen saßen, zerbrach; somit hat er die Auferstehung erwiesen* (Barn., nicht Justin!) *indem er selbst der Erstgeborene von den Toten wurde und in sich den gefallen Menschen auferweckte*, Adv. haer. V 36, 3 *et in omnibus iis et per omnia idem deus pater ostenditur, qui plasmavit hominem et haereditatem terrae promisit patribus qui eduxit illam in resurrectione iustorum et promissiones adimplet in filii sui regnum*. Merkwürdig sind noch die Berührungen Od. Sal. 31 hiermit und mit einigen folgenden Stellen: 5 *und seine Person ward gerecht gefunden, weil sein heiliger Vater (es) ihm so gegeben hatte* (vgl. Barn. 61 f.) . . . 7 *und sie teilten meine Beute, obwohl ihnen nichts geschuldet ward* (vgl. Barn. 66). 8 *Ich aber ertrag (es) und schwieg und war stille, wie wenn ich von ihnen nicht erregt würde, sondern ich stand ohne Zittern, wie ein fester Fels* (vgl. Barn. 514 63) . . . 10 *und ich trug ihre Bitterkeit aus Demut, 11 weil ich mein Volk retten und es zum Erbteil nehmen wollte, und damit ich nicht nichtig machte die Verheißungen an die Erzväter, die ich verheißen hatte zur Rettung ihres Samens* (vgl. Barn. 56 f.), ein literarischer Zusammenhang muß auch hier angenommen werden. Maxim. v. Tur. adv. Jud. (Migne S. Lat. 57, 793 ff., Journ. of theol. stud. 1919, 293 ff.); 3 *nam et nasci propterea ad similitudinem nostram et mori voluit adque resurgere, ut et nos et mori et iterum resurgere in semetipso monstraret adque spem nobis futurae resurrectionis ostenderet*. Zu 1 vgl. noch zu I Petr 1 11



Ferner predigte er, indem er Israel lehrte und so viel Wunder und <sup>3</sup> Zeichen tat, und erwies ihm seine übermächtige Liebe (?). Als er nun <sup>9</sup> seine Apostel, die sein Evangelium verkündigen sollten, auswählte, (Menschen), die in ihrer Gottlosigkeit über jedes (Maß von) Sünde hinaus-(gegangen) waren, (und dies) um zu zeigen, daß er nicht gekommen war, Gerechte zu rufen, sondern Sünder, — damals machte er offenbar, daß er

und s. weiter Ignat. Magn. 8<sup>2</sup> ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ Philad. 5<sup>2</sup> Justin Apol. 31—33. 52. 63 f. Dial. 56. 58. 113. 136; Iren. IV 20, 4 usw. Zu der Variante ἐπροφήτ. S und προσεφίτ. C vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 68. Zu 2 vgl. noch II Tim 1<sup>10</sup> (von Barn. benutzt?), Marcus bei Irenaeus hear. I 15, 2 (I 8, 13 Harv.) τεθεληκέναι γὰρ τὸν πατέρα τῶν ὄλων λῦσαι τὴν ἀγνοίαν καὶ καθελεῖν τὸν θάνατον, Clemens Exc. ex Theodoto 67<sup>4</sup> δι' ἣν (sc. διὰ τὴν ἄνω θύλειαν) καὶ ὁ κύριος κατήλθεν, ἀπὸ μὲν τοῦ πάθους ἡμᾶς ἀποσπάσων, ἑαυτῷ δὲ εἰσποιησόμενος. Da ein vorhergehender Passus aus Marcus sich mit <sup>10</sup> berührt (s. z. St.) und weiterhin wie in Barn. an Gen 1<sup>26</sup> angespielt wird, ist auch bei ihm Bekanntschaft mit Barn. zu erwägen (vgl. noch zu <sup>11</sup> 9<sup>8</sup> und 12<sup>10</sup>). Zu 3 vgl. Gespräche Jesu 21 p. 72 u. 313 f. Schmidt und zu Hebr 6<sup>2</sup>. τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας will wohl die Auferstehung Christi als sein eigenes Werk bezeichnen Joh 2<sup>1</sup> 9 10<sup>18</sup> Ign. Smyrn. 2<sup>1</sup> Or. Sibyll. VIII 313; durch diese Tat hat sich Christus als künftiger Richter legitimiert. Freilich könnte auch an die künftige Auferweckung der Toten als Christi Tat gedacht sein vgl. Joh 5<sup>21</sup> u. 8. Ign. Magn. 9<sup>2</sup>. Der Richter ist an den deutlichen Stellen in Barn. immer Christus 7<sup>2</sup> vgl. sonst 4<sup>12</sup> 21<sup>3</sup>. 8. **Die Tätigkeit des Fleischgewordenen.** 8 Die Arbeit an Israel vgl. etwa Mt 5—7. 8—9. πέρας γέ τοι noch 10<sup>2</sup> 12<sup>6</sup> 15<sup>6</sup>. 8 16<sup>3</sup>. τηλικαῦτα τέρατα κ. σημεῖα wie 4<sup>14</sup>. Die übliche Textform ὑπερηγάπησεν hat nur V, SC haben ὑπερηγάπησαν αὐτόν (bei C mit οὐχ ὅτι eingeleitet), *L non crediderunt nec dilexerunt eum*. Der Sache nach leuchtet L am meisten ein, da man eine Hindeutung auf den Mißerfolg erwartet vgl. 11. Daher Hilgenf.<sup>1</sup> ὅπερ ἡγάπησαν, v. Gebh. ὑπερηπάτησαν konjizierte. Ganz unwahrscheinlich ist S, da in schärfstem Kontrast zu <sup>11</sup> und 4<sup>14</sup>. Wenn L zu verständlich ist, bleibt man am besten bei V, wozu Ps.-Clem. Hom. III 19 καὶ ὁμῶς ἡγάπα τοὺς μισοῦντας κτλ. und Ps.-Clem. Rec. I 60 *hoc ipsum enim, inquit* (sc. Barnabas!) *quod Iudaicum corpus adsumsit et inter Iudaeos natus est, quomodo non omnibus vobis incentiva sui amoris incussit?* Parallelen bieten; vgl. noch Haeuser 31 f. Das seltene ὑπεραγαπᾶν s. noch Joseph. Ant. II 9, 5 Lucian Toxaris 25. **9 Die Berufung der Apostel.** Ihr Amt wird entsprechend Mt 10<sup>7</sup> 28<sup>19</sup> angegeben. ἐξελέξατο Joh 6<sup>70</sup> 13<sup>18</sup> 15<sup>16</sup>. 19 Act 1<sup>2</sup> Evang. Eb. fr. 2 Klostermann. Kerygma Petri fr. 3. Ps.-Clem. Rec. I 40, IV 35. μέλλειν auch in Barn. regelmäßig mit inf. praes. konstruiert vgl. Debrunner Gramm. § 338, 3. Sehr merkwürdig ist die starke Hervorhebung ihres überaus sündigen Vorlebens (vielfach als Argument gegen die Echtheit gewertet vgl. Haeuser 33), die doch keineswegs aus paulinischem Parteiinteresse geflossen sein kann (Hilgenfeld, Die apostol. Väter 38<sup>1</sup>). Wegen der Anspielung auf Mt 9<sup>13</sup> (vgl. II Clem. 2<sup>4</sup>) wird man am besten an willkürliche Verallgemeinerung der ganzen Erzählung Mt 9<sup>9—13</sup> oder an das auch zu den Jüngern gesprochene πονηροὶ ὄντες Mt 7<sup>12</sup> (Lc 11<sup>13</sup>) denken vgl. sonst Lc 5<sup>8</sup> I Tim 1<sup>15</sup> Tit 3<sup>3</sup> f. (schon bei Orig. c. Cels. I 63 f. zitiert) Tit 2<sup>12</sup>. 14, weiter Justin Apol. I 50<sup>12</sup> μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν. Dial. 42 p. 261 A ὥς παιδίον' δηλωτικὸν τοῦ τοὺς πονηροὺς ὑπηκόους αὐτοῦ γενομένους ὑπηρετῆσαι

- 10 Gottes Sohn sei. Wenn er nämlich nicht im Fleisch gekommen wäre, wie hätten die Menschen bei seinem Anblick lebend davonkommen können, da sie ja schon beim Ansehen der Sonne, die (doch einmal) nicht sein wird, (und nur) das Werk seiner Hände ist, die Augen nicht direkt

τῇ κελεύσει αὐτοῦ καὶ πάντας ὡς ἐν παιδίον γεγενῆσθαι. Celsus bei Orig. c. Cels. I 62 δέκα . . ἡ ἐνδεκά τινας ἐξαρτησάμενον τὸν Ἰησοῦν ἐαυτῷ ἐπιρρή-  
τους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους. Origenes a. a. O. 63  
vermutet (wohl zu Unrecht) Barn. 59 als Quelle des Celsus, vgl. noch Comm.  
in Rom. IX 41 (Lommatzsch 7 S. 361) *et rursus nemo est pessimorum, etiam si ipse Iudas ponatur, qui supra omnem impietatem impius fuit*  
(also auf Judas eingeschränkt), *ut non aliquid etiam ipse boni habuisse videatur*; Hieron. adv. Pelag. III 2 (II 783 Vallarsi) *Ignatius* (sic!) *vir apostolicus et martyr scribit audacter: elegit dominus apostolos, qui super omnes homines peccatores erant; de quorum celeri conversione psalmista canit*: Ps 154.  
S. Wrede Messiasgeheimnis 107 f. W. Bauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen 430. Zu dem Gebrauch von ὑπέρ s. Debrunner Gramm. § 185, 3. Hinter ἀμαρτωλοὺς fügt V noch εἰς μετάνοιαν vgl. Lc 5 32 Mt 9 13 C u. a. Justin Ap. I 15 8. τότε ἐφάνερ. ἐαυτ. εἶναι υἱ. θ. kann heißen, daß er sich bei der Berufung der sündigen Apostel als Gottes Sohn zu erkennen gab Joh 1 47—51 2 1—11 Lc 5 8 Mt 16 13 ff.; doch kann auch ganz allgemein an seine Predigt und Wundertätigkeit gedacht sein vgl. 7 3. Christus Gottes Sohn s. noch 6 12 7 2. 9 12 8. 10. 10 Dritte Erklärung über die Notwendigkeit der Fleischesannahme: in unverhüllter δόξα hätten ihn die Menschen nicht schauen und ertragen können. Parallelen zu dieser Anschauung und dem dabei angewandten Vergleich s. Marcus bei Irenaeus haer. I 15, 2 σάρκα περιεβάλλετο, ἵνα εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ ἀνθρώπου κατέλθῃ, Ps.-Clem. Rec. III 47 (Simon): *ingressus autem uterum Rachel, natus sum ut homo ex ea, quo ab hominibus videri possem*. Ps.-Clem. Hom. XVII 16 τὴν γὰρ ἄσαρκον ἰδεάν οὐ λέγω δύνασθαι πατρός ἢ υἱοῦ ἰδεῖν διὰ τὸ μεγίστω φωτὶ καταυγάζεσθαι τοὺς θνητῶν ὀφθαλμούς . . . ἡ γὰρ ὑπερβολὴ τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ ὁρῶντος ἐκλύει σάρκα . . . πέρας γοῦν καὶ ἀγγέλων τις ἀνθρώπων ὀφθῆναι πεμφθῆ, τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ. ἄσαρκον γὰρ δύναμιν, οὐ μόνον υἱοῦ, ἀλλ' οὐδ' ἀγγέλου ἰδεῖν τις δύναται, Od. Sal. 7 8 *wie meine Art ward er, weil ich ihn erfassen, und wie meine Gestalt, weil ich mich nicht von ihm abwenden sollte*; Irenaeus Haer. IV 29, 1, Theophil. ad Autol. I 5; Minuc. Fel. 32 5 f.; Orig. c. Cels. II 64 ff.; Cyrill. Hieros. catech. X 7 (Migne Gr. 33, 669) διὰ τοῦτο τοῖνον, ἵνα διὰ τῆς θεότητος πρόσωπον οὐδεὶς ἠδύνατο ἰδεῖν ζῶν, ἀνέλαβε τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πρόσωπον, ἵνα τοῦτο ἰδόντες ζήσωμεν. XII 13 (740) εἰ γὰρ ἥλιον τὸν ἐν τετάρτῃ ἡμέρᾳ γεγόμενον, ἐντελῶς ἰδεῖν οὐ δυνάμεθα, θεὸν ἄρα τὸν ἐκείνου ποιητὴν ἰδεῖν δυνάμεθα; Maxim. v. Tur. c. Jud. 3, Didasc. Jac. I 8, 36; V 5 (Abh. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. N. F. XII 3 p. 6, 35, 75), dazu noch jüdische Parallelen, die am Beispiel der Sonne die Unmöglichkeit einer Gottesschau erläutern Chullin 60 (Goldschm. Bab. VIII 992 f.) *Der Kaiser (Hadrian) sprach zu R. Jehošu'a b. Hananja: Ich möchte euren Gott sehen. Dieser erwiderte: Du kannst ihn nicht sehen. Jener entgegnete: Doch, ich möchte ihn sehen. Hierauf stellte er ihn in der Jahreszeit des Tammuz gegen die Sonne und sprach zu ihm: Schaue sie an. Jener erwiderte: Ich kann nicht. Da sprach er zu ihm: Wenn du wie du sagst nicht einmal die Sonne, die nur eine von den Dienern ist, die vor dem Heiligen (gebenedeiet sei er) stehen, ansehen kannst, um wieviel weniger die Gottheit selbst*. Or. Sib. bei Theophil. ad Autol. II 36, v. 10—14 (p. 228 Geffcken) τίς

ihren Strahlen zuwenden können.

Also kam der Sohn Gottes <sup>11</sup> dazu ins Fleisch, damit er das Vollmaß der Sünden (bei ihnen) zum Abschluß bringe, die seine Propheten in den Tod verfolgt hatten. Also <sup>12</sup> dazu ließ er (es) über sich ergehen.

Sagt doch Gott (davon), daß die Verwundung seines Fleisches von ihnen (kommt): »Wenn sie ihren Hirten geschlagen haben, dann werden zugrunde gehen die Schafe

γὰρ σὰρξ δύναται τὸν ἐπουράνιον καὶ ἀληθῆ | ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν θεὸν ἄμβροτον, ὃς πόλον οἰκεῖ; | ἀλλ' οὐδ' ἀκτίνων κατεναντίον ἡλείοιο | ἀνθρωποὶ στήναι δυνατοί, θνητοὶ γεγαῶτες | ἄνδρες, ἐν ὁστέοις φλέβες καὶ σάρκες ἔοντες. Vgl. Philo de somm. I 238 f. p. 656 de spec. leg. I 40 p. 218 ἐπεὶ καὶ τοὺς τοῦ σώματος ὀφθαλμοὺς οὐδεὶς αἰτιάται, παρόσον ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ἄδυνατοῦντες τὴν φερομένην ἀπόρροαν τῶν ἀκτίνων ἐπὶ γῆς ὁρῶσιν, ἡλιακῶν αὐγῶν ἔσχατον φέγγος. Quod Deus sit immut. 78 f. p. 284 de Abr. 76 p. 12. Griechische Parallelen Xenophon Memor. IV 3, 14; Plotin Enneaden V 8, 10. Zur Illustration dient auch die Legende von der „Hülle“, die Moses auf sein „glänzendes“ Antlitz legte Ex 34<sup>33</sup> II Cor 3 7. εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί (vgl. I Joh 4 2 II Joh 7) bedeutet also nicht 'wenn er im Himmel geblieben wäre', sondern 'wenn er unverhüllt erschienen wäre'. Daß Barn. hier gegen Doketen polemisiere, ist mir unwahrscheinlich; er hat nur die schon in 5 angedeutete Aporie: Fleischwerdung des Gottessohnes im Auge. Andererseits faßt er die σὰρξ des Erlösers ganz reell, so daß ein Verdacht doketischer Lehre (Harnack Dogmengesch. <sup>4</sup>I 215; Pfeleiderer Urchrist. <sup>2</sup>II 562) doch nicht aufkommen kann. Das künftige Verschwinden der Sonne vgl. IV Esra 7<sup>39</sup> Ass. Mos. 10<sup>5</sup> Or. Sib. V 477 Mc 13<sup>24</sup> Par. Apoc 6<sup>12</sup> 8<sup>12</sup> 9<sup>2</sup> 21<sup>23</sup> 22<sup>5</sup>. Christus ist hier deutlich als Schöpfer der Sonne (und der Welt) bezeichnet s. Exk. zu 12<sup>10</sup>. ἀντοφθαλμεῖν Sap 12<sup>14</sup> Act 6<sup>10</sup> D 27<sup>15</sup> I Clem. 34<sup>1</sup>; Apoc. Bar. 7 (James p. 89) s. Moulton u. Milligan Vocabulary 49. Die Beweisführung geht *a minori ad maius* vgl. Job 25<sup>5</sup> Philo de praem. et poen. 45 p. 415, s. auch de opif. mundi 30 p. 6. **11** Vierte Erklärung (trotz οὐκ οὖν ein neues Argument) für Fleischwerdung und Passion: Gott wollte die Prophetenmörder zwingen, das Maß ihrer Sünden voll zu machen 14<sup>5</sup> Mt 23<sup>31</sup> f. Par. Act 7<sup>52</sup> Ev. Petr. 17. I Thess 2<sup>15</sup> f., andererseits II Macc 6<sup>14</sup> f. Fortsetzung s. 7<sup>1</sup> f. 14<sup>5</sup>. Daß hier eine neue Aporie liegt, hat erst Irenaeus haer. IV 28, 3 gesehen, der sie gegen gnostische Einwürfe unschädlich zu machen sucht: *si enim non ita venisset, utique illi domini sui interfectores facti non fuissent etc.* ἐν θανάτῳ Apoc 2<sup>31</sup>; ἀνακεφαλαιοῦν Rm 13<sup>9</sup> Eph 1<sup>10</sup> Irenaeus passim; τὸ τέλειον wie 13<sup>7</sup>. Barn. kann hier Mt benutzt haben. **12a** οὐκ οὖν εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν ist wohl besser als Abschluß zu <sup>11</sup> zu verstehen; zum Stil vgl. Mc 1<sup>38</sup> εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον. **12b—14** wird durch drei Testimonien die Passion weiter erläutert. **12** Nr. 1 = Zach 13<sup>7</sup>. Hier wird gezeigt, daß der Tod Jesu wirklich das Werk der Juden ist. Bei der Einleitung zu dem Zitat scheint der Vf. Zach 13<sup>6</sup> im Auge zu haben: τί αἱ πληγαὶ αὐταὶ ἀναμέσον τῶν χειρῶν σου; L zitiert statt ihrer Js 53<sup>5</sup>: *dicat autem Esaias plaga corporis illius voranstellung des Objektes τὴν πληγὴν τ. σ. αὐτ.* vgl. Act 16<sup>3</sup> Debrunner § 466. ὅτι ἐξ αὐτῶν sc. ἔσται. Zu beachten ist, wie hier und 13 f. die Bedeutung der Zitate nur durch eine kurze Einleitungsformel angegeben wird. Der Text von Zach 13<sup>7</sup> ist für die Verwendung zurechtgestutzt vgl. Mt 26<sup>31</sup> = Mc 14<sup>27</sup> Fayûm fragm. Apocr. II<sup>2</sup> 20 Klostermann. LXX πατάξατε, Mt Mc Fay. πατάξω = Barn. VL; Barn. SC



- 13 der Herde.« Selbst aber wollte er also leiden; denn es war nötig, daß er auf dem Holze litte. Sagt doch der Prophet von ihm: »Halte meiner Seele das Schwert ferne und nagele mein Fleisch fest, denn Rotten von Uebeltätern haben sich gegen mich erhoben.« Und weiter sagt er: »Siehe, ich habe meinen Rücken den Geißelhieben preisgegeben, meine Wangen aber Schlägen; mein Gesicht aber hielt ich wie einen festen Felsen.«

- 6 Als er nun den Befehl ausführte, was sagt er (da)? »Wer (will) mit mir richten? er trete mir entgegen. Oder wer (will) sich vor mir

ὅταν πατάξωσιν. Justin Dial. 53 p. 273 D *πάταξον* = MT vgl. auch Iren. Epid. 76. Die zweite Hälfte steht Mt Mc (Fayûm) näher als LXX: τότε ἀπολείται C (ἀπολίπεται S\*, σκορπισθήσεται VL) τ. πρόβ. τ. π. Barn. = καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρ. τ. π. Mt Mc Fayûm (letzteres om. τ. π.) gegen καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα LXX. Daß Barn. Mt benutzte, ist möglich, doch hieraus nicht sicher zu erweisen. 13. 14 Beweis, daß der Tod am Kreuz sein Wille und geweissagt war vgl. 11 f. 13 Testimonium Nr. 2 = Kombination von Ps 21<sup>21</sup> LXX ῥῶσαι ἀπὸ ῥομφ. τὴν ψ. μου (zu φείσαι vgl. Joel 2<sup>17</sup> Neh 13<sup>22</sup> Judith 13<sup>20</sup>) + Ps 118<sup>120</sup> LXX καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκα μου + Ps 21<sup>17</sup> LXX συναγωγὴ πονηρευνομένων περισσῶν με (vgl. Barn. 6<sup>6</sup>) + Ps 26<sup>12</sup> ὅτι ἐπανάστησάν μοι μάρτυρες ἄδικοι. In diesen Worten verbittet sich Christus den Tod durchs Schwert und wünscht sich den Tod durch Annagelung ans Kreuz. Joh 19<sup>35</sup> kann dem Vf. unbekannt geblieben, oder auch hier von ihm ignoriert sein. Das erste Zitat auch bei Justin Dial. 105 p. 332 D vgl. zur Sache Apol. I 35<sup>7</sup>. καθηλοῦν vom Annageln ans Kreuz auch Philo in Flacc. 70 p. 527; Ignat. Smyrn. 11.2 vgl. auch Marcus bei Iren. adv. haer. I 14, 6. Das ganze Zitatenskomplex ist übernommen bei Irenaeus Epideixis 79 mit der Bemerkung: *in diesen Worten zeigt er in lichtvoller Weise seine Kreuzigung an* (vgl. die Uebersetzer zur St.), s. auch Cyprian Test. II 20. Zum Gebrauch von ἵνα s. Radermacher Gramm. 155, Haeuser 33 f. 14 Testimonium Nr. 3 = Js 50<sup>6</sup> f. bezieht sich auf die der Kreuzigung vorangehende Geißelung vgl. zu Mc 15<sup>15</sup>. Der Text weicht nur wenig von LXX ab: τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μ., τὰς δὲ σ. (= Barn. SC; VL καὶ τὰς σ.) μου εἰς ῥ. . . 7<sup>b</sup> ἀλλὰ ἔθῃκα τὸ πρ. μου ὡς στ. π. Justin zitiert Apol. I 38<sup>2</sup> f. Js 50<sup>6-8</sup> vollständig nach LXX, doch 6 wie Barn.; vgl. auch Iren. Epid. 34, adv. haer. IV 33, 12. Tertull. Adv. Marc. III 5 de resurr. carn. 20. Alterc. Sim. c. Theoph. VI 24. Zu den Backenstreichen vgl. Mc 14<sup>65</sup> Par. Joh 18<sup>22</sup> 19<sup>3</sup>. Die letzte Zeile könnte andeuten, daß Christus nicht enthauptet wurde vgl. 13. Die prophetische Bedrohung der Feinde VI 1–2a und die ad vocem „Stein“ gesammelten Stellen 2b–4 scheinen wenig in den Zusammenhang zu passen; immerhin knüpfen beide Stücke an 5<sup>14</sup> an: 6<sup>1.2</sup> = Js 50<sup>8.9</sup> ist Fortsetzung von 5<sup>14</sup> = Js 50<sup>6</sup> f., 6<sup>2</sup>–4 schließt sich ad vocem πέτρων ebenda an und in 6<sup>6</sup> wird 5<sup>13</sup> wiederaufgenommen und 5<sup>14</sup><sup>b</sup> in 6<sup>3</sup><sup>b</sup>. Außerdem ist ja in beiden Stücken von den Feinden Christi die Rede vgl. 6<sup>1</sup> f. 4 mit 5<sup>11-13</sup>. Deutlich zeigt sich indes, daß Barn. eine Stellensammlung gebraucht hat. Unsicher ist die Beziehung der einleitenden Worte 1. Man kann εἴτε auch 'mit Beziehung auf die Zeit, da' (Veil) übersetzen und ἐποίησεν mit 'gegeben' (Haeuser). Wenn die ἐντολή die Passion ist Joh 10<sup>18</sup>, ist es der Auferstandene, der also seine Feinde herausfordert und bedroht vgl. Hebr 1<sup>6</sup>. Barn. streicht in Js 50<sup>8</sup> ἄμα, setzt für das zweite κρινόμενος LXX δικαιοῦμενος (so SC; V δικαζόμενος) und für das zweite μοι LXX τῷ παιδί κυρίου (auch in 9<sup>2</sup> in

»rechtfertigen? Er nahe sich dem Knecht des Herrn. Wehe euch, denn 2  
 »ihr werdet alle wie ein Kleid alt werden, und (die) Motte wird euch  
 »verzehren.«

Und weiter spricht der Prophet, weil er wie ein starker Stein zum  
 Zerstoßen hingestellt wurde: »Siehe, ich werde in die Grundmauern  
 »von Zion einlegen einen herrlichen, auserlesenen Stein, einen wert-  
 »vollen Eckstein.« Und was sagt er dann? »Und wer an ihn glaubt, 3  
 »wird leben in Ewigkeit.« (Geht) unsere Hoffnung demnach auf einen  
 Stein? Das sei ferne; vielmehr (spricht er so), weil der Herr sein Fleisch  
 kraftvoll hingestellt hat. Denn er sagt: »Und er stellte mich hin wie einen  
 »festen Fels.« Weiter aber sagt der Prophet: »Der Stein, den die Bau- 4  
 »leute verworfen haben, der ist zum Eckstein geworden.« Und weiter  
 sagt er: »Das ist der große und wunderbare Tag, den der Herr ge-  
 »macht hat.«

Etwas einfach schreibe ich euch, damit ihr (es) begreift, ich, der 5

LXX eingesetzt); letzteres im gleichen Zitat (*puero dei*) auch Iren. adv.  
 haer. IV 33, 13 (wohl wieder aus Barn. vgl. zu 210). Zum *παῖς* vgl.  
 Bousset Kyrios Christos 68 ff. 2a = Js 50<sup>9</sup> hat Barn. οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ὑμ.  
 πάντες für ἰδοὺ π. ὁ. LXX. Irenaeus Adv. haer. a. a. O. folgt auch hier  
 Barn. 2b—4 Eine Sammlung von Sprüchen, die symbolisch von einem  
 Stein sprechen, siehe schon Lc 20<sup>17</sup> f. Rm 9<sup>32</sup> f. I Petr 2<sup>4—8</sup> (s. z. d.  
 St.), später Cyprian Testim. II 16 f. Aphraates Hom. I 6 f. p. 6 f. Bert.  
 R. Harris Testimonies I 30 f. Der Einleitung zufolge denkt Barn. in erster  
 Linie an die vernichtende Kraft des Steines vgl. Lc 20<sup>18</sup> Js 8<sup>15</sup> συντρι-  
 βήσονται. Nr. 1 = Js 28<sup>16a</sup> (LXX + ἐγὼ). ■ Nr. 2 = Js 28<sup>16b</sup>, Fort-  
 setzung von Nr. 1 und willkürlich abgetrennt; doch soll wohl die Heilskraft  
 des Steines betont werden. Der LXX-text μὴ κατασχυρῶθῃ ist umgeformt  
 vgl. 85 1110 92 Gen 3<sup>22</sup> Joh 6<sup>51.58</sup> Ps. Sal. 14<sup>2</sup>. Statt ὁ πιστεύων  
 εἰς αὐτ. SCL LXX hat V ἐς ἐλπίσε: (so Heer; vgl. 3<sup>b</sup> ἡ ἐλπίς, auch 85).  
 Der Vf. befürchtet hier ein Mißverständnis vgl. 16<sup>1</sup> ff. Philo de cher. 99 f. p. 157  
 τῷ . . . θεῷ . . . κατελθόντι ποδαπὸν οἶκον ἄρα χρὴ κατασκευάζεσθαι; λῑθὼν  
 μὲν ἢ ξυλίνης ὕλης; ἀπαγε, ἀλλ' οὐδ' εἰπεῖν εὐαγές, vgl. auch die Mißverständ-  
 nisse in den Evangelien z. B. Mc 8<sup>15</sup> ff. Par. Joh 2<sup>19—21</sup> 6<sup>52</sup> u. ö. So  
 gilt es die symbolische Bedeutung des „Steines“ aufzuhellen, wozu dienen  
 muß Testimonium Nr. 3 = Js 50<sup>7</sup>, aus 5<sup>14</sup> wiederholt. Da diesmal ἔθῃκε (nicht  
 ἔθῃκα) gesetzt ist, so muß in der Einleitung der κύριος Gott sein: er hat  
 dem Fleisch Christi (gegen Mc 14<sup>33</sup> Par.) Stärke verliehen. Veil's Korrektur  
 (Handbuch 219): ἔθῃκα für ἔθῃκε ist unnötig. Zu σάρκαν S vgl. 7<sup>5</sup> S,  
 11<sup>11</sup> ἐλπίδαν S, 10<sup>1</sup> κόρακαν S, 7<sup>6</sup> ἔναν S und s. Reinhold Graec. patr.  
 ap. 55. 4a Nr. 4 = Ps 117<sup>22</sup> (vgl. Mc 12<sup>10</sup> Par.) erinnert wieder an die  
 Passion; 4b = Nr. 5, als Fortsetzung von Nr. 4 hergesetzt = Ps 117<sup>24</sup>.  
 ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστή ist Zusatz; θαυμ. stammt aus Ps 117<sup>23</sup>. 5—7 setzt  
 der Vf. seine, die Passion betreffende Testimonienreihe 5<sup>12—14</sup> fort. 5 kann  
 natürlich auch als Abschluß von 1—4 genommen werden. Das Sätzchen ist  
 eine seltsame Mischung von (pneumatischem) Selbstbewußtsein und christ-  
 licher Selbsterniedrigung 4<sup>9</sup>. ἀπλούτερον vgl. 8<sup>2</sup> 17<sup>1</sup>, ὁμῶν bei τ. ἀγάπ. kann  
 auch *gen. subi.* sein vgl. Ignat. Trall. 13<sup>1</sup>. Philad. 11<sup>2</sup> Ps.-Ignat. Philad.  
 41. Zitiert bei Clem. Al. Strom. V 10, 63<sup>1</sup>. 6 Nr. 1 ein Mischung aus Ps  
 21<sup>17b</sup> + 117<sup>12a</sup> (vgl. 21<sup>17a</sup>) + 21<sup>19b</sup>; die erste Hälfte war schon 5<sup>13</sup> zitiert  
 (in anderem Text), die zweite findet sich bereits Joh 19<sup>24</sup> (vgl. Mc 15<sup>24</sup>

- 6 Auswurf eurer Liebe. Was sagt also der Prophet weiter? »Umstellt  
 »hat mich eine Rotte von Uebeltätern, umringt haben sie mich wie  
 »Bienen (das) Wachs, und über mein Gewand warfen sie (das) Los.«
- 7 Weil er also im Fleische sich offenbaren und leiden sollte, ward das  
 Leiden zuvor offenbar gemacht. Der Prophet sagt nämlich von  
 Israel: »Wehe ihrer Seele, weil sie einen schlimmen Anschlag eronnen  
 »haben, (der sich) gegen sie selbst (kehren soll), indem sie sprachen:  
 »Binden wir den Gerechten, weil er uns unbequem ist.«
- 8 Was sagt der andere Prophet Moses zu ihnen? »Siehe, das  
 »spricht Gott, der Herr: Gehet ein in das gute Land, das der Herr dem  
 »Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat, und nehmt es in Be-
- 9 sitz, ein Land, das von Milch und Honig (über)fließt.« Was sagt  
 (darüber) die Gnosis? Lernet (es). Hoffet, heißt es, auf den, der im  
 Fleisch euch geoffenbart werden soll, Jesus. Ein Mensch nämlich ist

Par. Ev. Petri 4, 12). Die Bemerkung in 7a gilt für den ganzen Abschnitt 5—8, vgl. 56 f. und weiter 17 52 72. ἐν σαρκὶ μέλλ. φανεροῦσθαι: noch 9. 14. Der Abschnitt schließt vorläufig mit einer erneuten (vgl. 1 f.) Bedrohung der Juden, die Christus in den Tod getrieben haben. 7b Testimonium Nr. 2 = Js 39<sup>10</sup> fast wörtlich zitiert (LXX δῖοτι), vgl. Sap 212 Hege-sipp bei Euseb. Hist. eccl. II 23 15. Justin Dial. 17 p. 235 A; 136 p. 366 B. C. Clem. Al. Strom. V 14, 108 1. Tertull. adv. Marc. III 22. **VI 8—19** Christi Erscheinung, unsere Wiedergeburt, Christi Einwohnung in uns und unsere künftige Macht, aus zwei Hauptstellen Ex 33 1. 3 und Gen 1 26. 28 entwickelt. Da der Abschnitt in sich zusammenhängt und 71 ff. wieder an 51—67 anschließt, so ist das Stück als Einschub oder nachträgliche Einfügung anzusehen s. Ergebn S. 409. Nur in 9 wird das eigentliche Thema von 5—8 gestreift. Eine Analogie zu dieser Deutung des gelobten Landes auf Christus und die Christenheit ist die Beziehung des Paradieses und des Schöpfungswerkes auf Christus und die Kirche s. Titius Lehre v. d. Seligkeit IV 106. 8 Die erste Hauptstelle. ὁ ἄλλος προφήτης vgl. 2. 4. 6. 7. Moses als Prophet Dt 34 10 18 15 = Act 3 22 7 37 Philo de praem. et poenis 55 p. 417, vita contempl. 87 p. 485. Grundlage ist Ex 33 1 . . εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσα τῷ Ἀ. κ. Ἰ. κ. Ἰ. 3 . . εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι., vermischt mit Mt 7 13 oder Ps 99 4 εἰσέλθατε, Lc 8 8 (?) εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, Dt 1 25 ἀγαθὴ ἡ γῆ u. ö. und Lev 20 24 καὶ ὑμεῖς κληρονομήσατε τὴν γῆν αὐτῶν . . γ. β. γ. κ. μ. Vgl. auch Philo de cher. 49 p. 148 εἰς ἀγαθὴν κ. παρθένον γῆν und die Naassener bei Hippolyt Philos. V 8 (s. u.). 9 Erste Deutung mit Begründung: Das Land = Jesus in Fleischesgestalt. Zur Einführung der durch Gnosis gewonnenen Erklärung s. Exk. zu 15. μάθετε 5 5. Die „Gnosis“ lag dem VI. vielleicht schriftlich vor. Die Deutung ergab sich bei christlich-allegorischer Auslegung von selbst. Das „Land“ ist freilich nicht die βασιλεία, sondern tiefer und geheimnisvoller das Fleisch Jesu vgl. Joh 7 37 f.; die gleiche Deutung bei Hippolyt zu Gen 49 15 p. 63 Achelis ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ „πίων“, τούτέστιν ἡ λιπαρά. αὕτη γὰρ „ἡ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι“. Damit ist die Gleichung ermöglicht: Jesus = Fleisch = Mensch = Erde vgl. Philo leg. all. I 1 p. 43 τὴν δὲ αἰσθησὶν καλεῖ γῆν, quis rer. div. haer. 69 p. 482 „γῆν“, τὸ σῶμα u. s. Heinisch D. Einfluß Philo's auf d. älteste christl. Exegese 1908, 77 ff. 112 ff. Der Urheber dieser Erklärung wußte wohl noch, daß מִן = ἀνθρώπος und daß γῆ = מִן vgl. Philo leg. all. I 90 p. 62



das Land, sofern es (oder: Erde, die) leidet; von der Gestalt der Erde kam ja doch die Schöpfung Adams zustande. Was heißt nun: »in das gute Land, 10  
 »das von Milch und Honig (über)fließt?« Gepriesen (sei) unser Herr, Brüder, der Weisheit und Verständnis für seine Geheimnisse in uns gelegt hat! Der Prophet spricht nämlich ein Rätselwort, (das) auf den Herrn (zu deuten ist); wer will es verstehen, außer wer weise und kundig ist und seinen Herrn liebt? Als er uns nämlich erneuerte durch die Vergebung 11  
 der Sünden, da hat er aus uns ein anderes Wesen gemacht, so daß (wir nun) die Seele von Kindern haben, dadurch daß er uns eben gleichsam

καλεῖ δὲ, φησίν. αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἐρμηνεύεται. Euseb. Praep. ev. XI 6, 6 παρ' Ἑβραίοις Ἀδὰμ ἡ γῆ καλεῖται. Immerhin war die Gleichung γῆ = ἄνθρωπος, wie das Folgende zeigt, auch einfach aus LXX Gen 2 6 f. 3 19 (vgl. I Cor 15 47) zu gewinnen, an welche Stellen 9<sup>b</sup> unverkennbar anklängt. Anders Haeuser, der hier schon wegen b den Menschen, d. i. den Christen findet; aber ἐλπίσατε κτλ. ist sicher die (erste) Deutung des Zitates. Schwierigkeiten macht nur πάσχουσα. Sicher ist γ. π. ein richtiger Ausdruck für ἐπλασεν ὁ θ. τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. Er klingt nur merkwürdig gesucht und viel zu philosophisch für unseren Vf. War vielleicht ursprünglich πλάσιν πάσχουσα zu lesen oder πλασθεῖσα? Zur philosophischen Bedeutung von πάσχειν vgl. Athenagoras Supplic. 19. Philo de opif. mundi 9 p. 2 de cher. 77 p. 153 ἴδιον μὲν δὲ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράφασθαι γενητῇ, ἴδιον δὲ γενητοῦ τὸ πάσχειν. Stobaeus Anthol. I 41, 6 p. 286 15 ff. Wachsm. Zur Bildung des Menschen aus Erde vgl. noch Tertull. adv. Jud. 13 *utique illa terra virgo . . . , ex qua homo tunc primum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est.* 10 Da bei der ersten Deutung die besonderen Attribute der γῆ noch nicht zu ihrem Recht gekommen sind, wird noch eine zweite Erklärung versucht. Daß sie dem Vf. noch viel tiefsinniger dünkt, ist aus den Worten zu sehen, die er ihr vorausschickt, um die Andacht und Spannung der Leser zu wecken, zugleich auch die Ehrfurcht vor seiner Erkenntnis zu erhöhen: ἐν ἡμῖν sc. δι' ἐμοῦ: der σοφὸς κ. ἐπιστήμων κτλ. ist er selbst. Zu dem Lobpreis vgl. Kalla f. 57 *Gepriesen sei er, der Herr, der Gott Israels, der sein Geheimnis dem Rabbi Akiba ben Josef offenbarte.* Protev. Jac. 25 1 (vgl. auch in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1905, 107) ἐγὼ δὲ Ἰάκωβος ὁ γράψας τὴν ἱστορίαν ταύτην ἐν Ἱερουσαλὴμ . . . δοξάζων τὸν δεσπότην θεὸν τὸν δόντα μοι τὴν δωρεάν καὶ τὴν σοφίαν τοῦ γράψαι τὴν ἱστορίαν ταύτην. τὰ κρύφια Ps 50 8 = I Clem. 18 6 II Clem. 16 3 Igcat. Magn. 3 2 cf. Sap 14 23 Sir 42 1. Wenn παραβ. κυρίου = Parabel auf den Herrn, dann denkt der Vf. freilich noch an die erste Deutung. Man kann aber auch παρ. κ. zum Folgenden ziehen und das Ganze als Zitat fassen, so Clemens Al. Strom. V 10, 63 6 vgl. auch VI 8, 65; dann ist παραβ. κ. ein Rätselspruch des Herrn. Jedenfalls liegt den Worten zugrunde Prov 1 6 νοήσῃ τε παραβολήν. σοφὸς κ. ἐπιστήμων auch Dt 4 6 vgl. 1 13. 15 Dan 6 3 LXX. Neben der Weisheit ist also auch Liebe zum Herrn Vorbedingung solcher Erkenntnis und solcher Lehrfähigkeit; trotzdem liegt es nahe, an I Cor 8 1 ἡ γνῶσις φυσιοὶ zu erinnern. 8–10 zitiert Clem. Al. Strom. V 10, 63 mit der treffenden Einführung εἰς ὑποβάς ἥδη σαφέστερον γνωστικῆς παραδόσεως ἵχνος παρατιθέμενος λέγει, 10 auch VI 8, 65 2. 11 Die zweite Deutung in ihren Grundzügen: Das gelobte Land ist der wiedergeborene Christ vgl. Od. Sal. 11 11 ff. So treten neben den Erlöser hier die einzelnen Glieder der von ihm erneuerten Menschheit vgl. I Cor 15 47 f. Die Naassener bei Hippolyt. Philos. V 8 αὕτη φησίν

12 neu bildete.

Von uns spricht ja doch die Schrift, wenn er (oder: sie) zum Sohne spricht: »Laßt uns nach unserem Bild und Gestalt den »Menschen machen, und sie sollen herrschen über die Tiere des Landes »und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres.« Und es sprach der Herr, wie er uns, sein schönes Gebilde, sah: »Wachset »und mehret euch und füllet die Erde.« Dies (sprach er) zum Sohn.

13 Weiter will ich dir zeigen, wie er zu uns spricht. Eine zweite Schöpfung hat er in der Endzeit bewirkt. Der Herr sagt nun: »Siehe, ich »mache das Letzte wie das Erste.« Darum also hat der Prophet verkündigt: »Gehet ein in das Land, das von Milch und Honig (über)fließt

ἐστὶν ἡ γῆ ἡ καλὴ καὶ ἀγαθή, ἣν λέγει Μωϋσῆς· εἰσάξω ὑμᾶς κτλ. τοῦτο φησιν ἐστὶν τὸ μέλι καὶ τὸ γάλα, οὗ γευσσαμένους τοὺς τελείους ἀβασιλεύτους γενέσθαι καὶ μετασχεῖν τοῦ πληρώματος. Syntaktisch ist der Satz irregulär: entweder fehlt der Nachsatz, oder das Partizip ἀνακαινίσας vertritt wie 19<sup>1</sup> das verb. finitum, oder ἐπεὶ hat wie in 3 den Charakter einer Konjunktion verloren, oder wir müssen konjizieren: ἀνεκαίνισεν für ἀνακαινίσας S<sup>c</sup>CVL vgl. ἐκαίνισεν S\* (Müller) oder ἐκεῖ für ἐπεὶ (Hilgenfeld). Bryennios faßt 13<sup>a</sup> als Nachsatz, was kaum möglich. Vier Ausdrücke hat der Vf. für die Wiedergeburt: 1. ἀνακαινίζειν τῇ ἀφές. τ. ἁμαρτ. = ἀγνίζειν τῇ ἀφ. τ. ἁμ. 51 s. zu Hebr 6 Col 2 13. 2. die Schaffung eines ἄλλος τύπος vgl. Philo de somn. I 129 p. 640 καλέσας αὐτὸν μεταχαραχθέντα καινὸν τύπον Ἰσραήλ, ὁρῶντα, Od. Sal. 17 4 Plotin Enneaden I 4, 15 οἷον ἄλλος παντάπασιν γενόμενος. 3. die Begabung mit einer Kindesseele s. zu I Petr 2 2 u. IV Reg 5 14. Hier liegt in Verbindung mit 17 der Schlüssel zur zweiten Erklärung. Statt παιδίων S hat CV παιδίων, so auch Heer. 4. (mit 2 verwandt) ἀναπλάσσειν (L ut spiritu figuraret nos) vgl. II Clem. 82, eine Anspielung an Gen 2 7 καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. S. die Exk. zu I Joh 3 9 Joh 3 5 und Rm 6 3 Harnack Texte u. Unters. 42, 3 p. 97 ff. Zu ὡς ἂν mit Partic. vgl. Debr. § 425, 5. 453, 3, Raderm. 170, Moulton Einführung 261. Die Deutung Land = Christ ist so kühn, daß zu ihrer Rechtfertigung eine zweite Stelle angerufen werden muß: 12 Gen 1 26, nachdem zuvor versichert ist, daß auch sie von uns, nämlich den Menschen der Endzeit handelt. τῷ υἱῷ vgl. zu 5 5. Die erste Zeile, 5 5 zitiert, variiert von dieser Anführung, wieder ein Beweis, daß der Vf. nachlässig zitiert und nicht immer einen besonderen Bibeltext vor sich hat. In der zweiten Zeile ist die Reihenfolge in LXX τῶν ἰχθ. τ. θ. κ. τ. πετ. τ. οὐρ. καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν κτλ. τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν erinnert, daß es auf uns Christen geht, (vgl. Athenag. Legat. 34 τὸ ποιητὸν τοῦ θεοῦ καλόν), daß also Gen 1 26. 28 eschatologisch auszulegen ist. Die Zwischenbemerkung motiviert den folgenden Befehl. τὸ καλὸν stammt aus Gen 1 4. 8 καὶ ἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν u. ὅ. Das Stück aus Gen 1 28 ist wörtlich = LXX. Dem Schema zuliebe wiederholt der Vf., daß dies zum Sohne gesprochen war, trotz des entgegenstehenden imp. plur. im zweiten Zitat (CL streichen daher die Worte), doch vgl. Poimandres 18 ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ· «αὐξήσεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πληθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα», wo Heinrici Hermesmystik und das N. T. 1917, 21 mit Recht eine Anleihe aus Gen 1 28 feststellt und übersetzt 'durch das heilige Wort'. Gen 1 26. 28 mit ähnlicher Ueberleitung auch I Clem. 33 5 f. (s. z. St.) zitiert.

13a Zur Verbesserung des Stils setzt Veil (Handbuch 219) noch ὡς nach πῶς. Tatsächlich steht das zweite Sätzchen etwas unverbunden da. Aber das πρὸς ἡμᾶς ist für den Vf. ein Hauptmoment. Ich möchte daher beim überlieferten

»und herrschet darüber.« Siehe also, wir sind neu geschaffen, wie er<sup>14</sup> denn wiederum bei einem anderen Propheten spricht: »Siehe, spricht der Herr, ich will aus diesen — nämlich denen, die der Geist des Herrn voraussah — die steinernen Herzen herausnehmen und fleischerne einsetzen«, weil er nämlich im Fleisch offenbar werden und in uns wohnen sollte. Denn ein heiliger Tempel, meine Brüder, ist dem<sup>15</sup>

Text bleiben. δευτέρα πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων die Schöpfung der Endzeit nach der Schöpfung der Urzeit ist ein überraschend klarer und glücklicher Ausdruck. Hiernach ist die „Endzeit“ schon mit unsrer Wiedergeburt angebrochen; anders 4<sup>9</sup>. Das berühmte Zitat (H. Gunkel Schöpfung und Chaos S. II, 369) scheint apokryph; verwandt ist (abhängig von Barn.?) Syr. Didascalia 26 p. 136 *Denn er hat gesagt: Siehe ich mache das Erste zum Letzten und das Letzte zum Ersten und die Letzten sollen die Ersten sein und die Ersten die Letzten*; Didasc. apost. Lat. VI 18, 15 = p. 75 Hauler: *nam id dictum est: ecce facio prima sicut novissima et novissima sicut prima*; Hippolyt Danielcomm. IV 37 ἔσονται γὰρ τὰ ἐσχάτα ὡς τὰ πρῶτα, vgl. auch Ps.-Clem. Hom. III 14. Man hat auch verglichen IV Esr 5<sup>41</sup> (Vis II 5<sup>2</sup>): *coronae adsimilabo iudicium meum. sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas* und 6<sup>6</sup> (Vis II 7<sup>10</sup>) *facta sunt haec per me et non per alium, ut et finis per me et non per alium*. Aber diese Berührungen sind nicht schlagend; 6<sup>6</sup> könnte nur in Betracht kommen, wenn in Barn. ἐγὼ betont wäre. Auch Henoch 60<sup>11</sup> *der andere Engel, der mit mir ging und mir zeigte, was verborgen ist, das Erste und das Letzte* ist nur Sachparallele. Wahrscheinlich liegt eine kanonische Bibelstelle zugrunde, die vom Vf. (oder seiner Vorlage) zurecht gestutzt ist, etwa Js 43<sup>18</sup> f. μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα . . . ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινὰ, ἃ νῦν ἀνατελεῖ, dazu 46<sup>10</sup> ἀναγγέλλων πρότερον τὰ ἐσχάτα πρὶν γενέσθαι, Dan 11<sup>29</sup> LXX Theod. οὐκ ἔσται ὡς ἡ πρώτη καὶ ἡ ἐσχάτη, Thren. 5<sup>21</sup> Ez 36<sup>11</sup> vgl. Mt 19<sup>30</sup> 20<sup>16</sup> Apoc 21<sup>4</sup> f. An ein Agraphon (so Resch Agrapha<sup>2</sup> 167) ist also nicht zu denken vgl. Ropes Sprüche Jesu 43 f., Haeuser 41 f. W. Bauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen 403. Sinn: Gott nimmt in der Endzeit eine neue Schöpfung von Menschen vor, die der am Anfang entspricht; die Christen, die Menschheit der Endzeit entsprechen in ihrem Wesen den ersten Bewohnern des Paradieses vgl. das paulinische καινὴ κτίσις II Cor 5<sup>17</sup> Gal 6<sup>15</sup> und Windisch Taufe und Sünde 341. 13<sup>b</sup> Auch diese Stelle bekräftigt die Deutung von Ex 33<sup>1.3</sup> und Gen 1<sup>28</sup> auf unsere Erlebnisse in der letzten Zeit. εἰς τοῦτο 'mit Bezug darauf'. καὶ κατακυριεύσατε (statt κατακληρονομήσατε s) ist Fortsetzung des Zitatfragments aus Gen 1<sup>28</sup>. 14 Unsere Neuschöpfung wird noch belegt durch einen freien Auszug aus Ez 11<sup>19</sup> 36<sup>26</sup> (zur Einleitung vgl. 11<sup>17</sup> 36<sup>22</sup>); LXX 11<sup>19</sup> ἐκσπάσω, 36<sup>26</sup> ἀρελῶ; LXX 11<sup>19</sup> 36<sup>26</sup> καρδίαν κτλ. . . . ὥσω vgl. II Cor 3<sup>3</sup>. Die Zwischenbemerkung deutet wieder an, daß wir, nicht die Juden, gemeint sind. Anschließend geht der Vf. zu einer dritten Deutung des ganzen Zitatenkomplexes über, wonach die Verheißung den in uns wohnenden Christus betrifft. Anlaß gab ihm das σαρκίνας (καρδίας): es erinnerte an die Fleischwerdung Christi und weiter an die Einwohnung des Fleischgewordenen in unseren Herzen vgl. Eph 3<sup>17</sup>. ἐμελλεν SC wie 7<sup>3</sup> 16<sup>5</sup>, dagegen ἤμελλεν G, 9<sup>8</sup> vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 64. 15 Unser Inneres ist somit ein Tempel, weil der Herr darin wohnt s. zu 4<sup>11</sup> 16<sup>7-10</sup> Eph 2<sup>22</sup> Ignat. Eph. 15<sup>3</sup> Irenaeus adv. haer. V 6, 2. Philo de opif. mundi 137. p. 33 οἶκος γὰρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἐμελλεν ἀγαλατοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον. An eine Beziehung



- 16 Herrn die Behausung unseres Herzens. Es spricht nämlich der Herr wiederum: »Und in wem werde ich mich zeigen vor dem Herrn, meinem Gott, und mich verherrlichen?« Er spricht: »Ich werde dich preisen in der Gemeinde meiner Brüder und dir lobsingend inmitten der Gemeinde der Heiligen.« Also wir sind es, die er eingeführt hat in  
 17 das gute Land. Was ist also die Milch und der Honig? (Es bedeutet), daß das Kind zuerst mit Honig und dann mit Milch lebend erhalten wird: so also werden auch wir durch den Glauben an die Verheißung und durch das Wort lebendig gemacht und werden leben als Beherrscher der Erde.  
 18 Er hat es auch oben vorausgesagt: »und sie

zwischen dem heiligen Land und dem Tempel darin hat der Vf. kaum gedacht. Die folgenden zwei Zitate 16 gelten als Worte des in uns, d. i. in der christlichen Gemeinde wohnenden Christus. Ps 41<sup>3</sup> LXX *πότε ἤξω κ. ὁφθ. τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ*; kombiniert mit Js 49<sup>5</sup> *καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον κυρίου. ἐν τίνι*, mit Absicht eingesetzt, sc. *ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου* = *ἐν ἡμῖν*. Die Antwort eine Mischung von Ps 21<sup>23</sup> und 107<sup>4</sup>: Ps 21<sup>23</sup> LXX *διηγῆσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε*, auch Hebr 2<sup>12</sup> (mit *ἀπαγγελῶ* beginnend) zitiert; Ps 107<sup>4</sup> *ἐξομολογήσομαι σοι . . καὶ ψαλῶ σοι . .* vgl. auch Ps 41<sup>6.12</sup>. Die Bemerkung zeigt, daß die zweite und dritte Deutung für Barn. eine Einheit sind. Auch 17 gibt noch eine Erläuterung zur zweiten Deutung vgl. 11. Ex 33<sup>1.3</sup> kann wirklich auf unser Kindestum bezogen werden, weil Milch und Honig Kinderspeise sind vgl. Aelius de infant. alim. IV 4, Philostr. Heroicus XIX 19, Diod. V 70<sup>3</sup> *ἀδται (sc. αἱ Νύμφαι) δὲ μέλι καὶ γάλα μίσγουσαι τὸ παιδίον (sc. τὸν Δία) ἔθρεψαν*. Js 7<sup>15</sup> Tertull. adv. Marc. IV 21 a. E.; vor allem Schol. Arist. Thesmothor. 506 *οὐ γάλα πρότερον τοῖς βρέφεσιν ἐδίδοσαν, ἀλλὰ μέλι ἀπολείχεν κτλ.* Die entsprechende Speise ist nach allegorischer Deutung der Glaube und das Wort; das sind die Kräfte, die uns das „Leben“ geben und erhalten und uns in das „Land“ bringen. Barn. hat es hier lediglich mit der Kindheitsvorstellung zu tun; die Deutung auf das Paradies als das Land, wo Milch und Honig gereicht wird (Clemens Al. Paed. I 6, 45<sup>1</sup> V Esr 2<sup>19</sup> Apoc. Pauli 23 ff.) ist nicht verwertet; denn erst kommt „Milch und Honig“ und dann das „Land“. Auch die spätere, für Aegypten, Afrika und Rom bezugte Sitte, Milch und Honig bei der Taufe zu verwenden, die diesen zwei Beziehungen ihre Entstehung verdankt, ist ihm noch nicht bekannt, vgl. vielmehr erst Tertull. de cor. mil. 3, adv. Marc. I 14 III 16; Hieron. Alterc. Lucif. et Orthod. 8 (II 180 Vallarsi); Canon Hipp. 144 (Achelis Texte u. Unters. VI 4, 100 f.) *et presbyteri portant alios calices lactis et mellis, ut doceant eos, qui communicant, iterum se natos esse ut parruli, quia parvuli communicant lac et mel.* § 148 *postea autem sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri*, die Parallele in der äg. Kirch.-ordn. (Achelis a. a. O.) *Milch und Honig, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheißungen der Väter; denn Er hat gesprochen: Ich will Euch geben ein Land, das von Milch und Honig fließt.* Vgl. weiteres Material Usener Milch und Honig (Rhein. Museum 1902, 177 ff. = Kl. Schriften IV 398 ff.); F. R. Lehmann Die Entstehung der sakralen Bedeutung der Milch (Zeitsch. f. Miss.-kunde u. Rel.-wiss. 1917, 1–12; 33–45); Schermann D. allg. Kirchenordn. frühchristl. Liturg. u. kirchl. Ueberlief. 1915, II 327 f. *τῷ λόγῳ* wie Jac 1<sup>19</sup> (s. z. St.), *ζωοποιούμεναι* ist schon erlebt, *ζήσομεν κατακυριεύοντες* von der Zukunft zu erwarten. 18 Wiederaufnahme einer schon 12 zitierten, aber noch

»sollen wachsen und sich mehren und herrschen über die Fische.« Wer kann jetzt (schon) herrschen über Tiere oder Fische oder Vögel des Himmels? Wir müssen ja doch darauf achten, daß das Herrschen von einer Vollmacht abhängig ist, (die darin besteht), daß man durch Befehlen sich als Herr erweise. Wenn das also jetzt (noch) 19 nicht geschieht, hat er uns demnach erklärt, wann (es geschehen wird): (dann), wenn auch wir zur Reife gelangt sind, um Erben des Bundes des Herrn zu werden.

nicht erklärten Stelle. προεῖργκε CV, S προεῖργκαμεν. Stücke aus Gen 1 26. 28 sind frei kombiniert; nach ἀρχέτωσαν 26 sind auch die Verba 28 gerichtet. Da der Vf. hier von einer Allegorisierung absieht, kann er diese Worte nur auf die Zukunft beziehen (anders Hermas Mand. XII 43). Auf die Frage erwartet der Vf. unbedingt die Antwort nein; aber er faßt sie ungeschickt; πάντων hätte zum mindesten eingefügt werden sollen. Man versteht nun, warum Barn. Gen 1 26 eschatologisch deutet: die da verheißene Herrschaft ist ja noch gar nicht verwirklicht. Der Vf. fügt darum noch eine Erklärung hinzu, deren Sinn freilich nicht ganz deutlich ist. Er meint indes wohl, daß das verheißene ἀρχεῖν eine regelrechte und unbestrittene Vollmacht umschließt, die sich darin erweist, daß Befehle gegeben und ausgeführt werden. Vgl. wie Mc 9 12 Apoc 13 13. 19 Da die Versicherung jetzt noch nicht erfüllt ist, weiß der Vf. ganz bestimmt, daß sie bei der Heilsvollendung sich verwirklichen wird, vgl. ähnlich Hebr 2 6 ff. εἶργκε sc. bei seiner Versicherung Gen 1 26. 28. τελειωθῶμεν weist auf den Reifeprozess hin, den wir, neugeschaffene Kinder 11, gleichwohl noch durchzumachen haben vgl. zu I Cor 3 2 und zu Hebr 5 13 f. κληρονόμοι vgl. κατακληρονομήσατε 8: auch Ex 33 1. 3 verwirklicht sich vollständig erst in der Zukunft vgl. Hebr 4 8—11. διαθήκη (s. zu 4 6) klingt auch hier etwas an Testament an vgl. Gal 3 17 Hebr 9 16 f. Erbe und Testament auch 13 1, weshalb Schenkel Th. Stud. u. Krit. 1837, 652 ff. 13. 14 hier anschloß und 7—12 (neben 15—16) für Interpolation hielt s. Ergebn. S. 409. Lohmeyer Diatheke 122—24. Das Infinitiv frei angehängt wie Apoc 5 5. Zu εἰ . . οὐ γίνεται vgl. Mc 14 21; οὐ γίνεται gilt als ein Begriff, daher οὐ. ἄρα im Nachsatz wie Mt 12 28 Ign. Eph. 8 1 s. Debrunner Gramm. § 451, 2d. Zur jüdischen Vorstellung von der Herrschaft des Menschen über die Tiere vgl. Bereschith Rabba (übersetzt v. A. Wünsche 154) 34 zu Gen 9 1 *die Furcht und Angst (der Menschen vor den Tieren) kehrten zurück, nicht aber die Herrschaft über sie. Wann kehrte diese zurück? In den Tagen Salomos.* Ap. Bar. 73 6 Philo de praem. et poen. 85 ff. p. 422, z. B. 88 εἰ γὰρ ἐπιλάμψεῖ ποτε τῷ βίῳ τὸ ἀγαθὸν τοῦτο καὶ δυνήθειν τὸν καιρὸν ἰδεῖν ἐκείνον, ἐν ᾧ χειροῖσιν ποτὲ γενήσεται τὰ ἀτίθασα. 89 ἡμερωθήσεται πρὸς τὴν ἀνθρώπου φαντασίαν, μηκέτι ὡς πρότερον ἀνερεθισθέντα, καταπλαγόντα δ' ὡς ἄρχοντα καὶ φύσει δεσπότην εὐλαβῶς ἔξει, anders op. mundi 84—88 p. 20 f., wo die Herrschaft schon für die Gegenwart behauptet ist. Volz Jüdische Eschatologie 346. Die Presbyter bei Iren. adv. haer. V 33, 3 *et omnia animalia iis cibis utentia quae a terra accipiuntur, pacifica et consentanea invicem fieri, subiecta hominibus cum omni subiectione*, Irenaeus selbst a. a. O. 4 *et oportet conditione revocata, obedire et subiecta esse omnia animalia homini, et ad primam a deo datam reverti escam, (quemadmodum autem in obedientia subiecta erant Adae) fructum terrae.*

DIE HEILSLEHRE IN BARN. 1. Fast durchgängig vertritt auch Barn. die Lehre, daß das Heil ein Geschenk ist, das der Gläubige aus Christi Hand entgegennimmt. Zumeist ist das Heil durch seinen Tod bewirkt. Doch finden sich vereinzelte Aeufferungen, wo unter Absehen von dem Kreuz einfach der im Fleisch Erschienene als sein Bringer dargestellt wird: auf Erden weilend bereitet er sich das neue Volk 56; er ruft die Sünder, offenbart sich als Gottes Sohn und läßt sich von den Menschen schauen, damit sie gerettet werden 59 f.; er bringt ein neues Gesetz, nach dem der wahre Gottesdienst sich regelt 26, womit verbunden werden kann 48: in der Hoffnung des Glaubens an ihn ist der Bund des geliebten Jesus in unser Herz eingeseigelt; er ist erschienen, um uns von der Gottlosigkeit des Irrtums und aus der Finsternis zu erlösen 145 — was sehr gut auch auf die Lehrtätigkeit des im Fleisch offenbarten Gottessohns bezogen werden kann. Dann beschreiben auch die Zitate Js 496 f. 611 f. in 147.9 das Werk des auf Erden wandelnden Herrn. Hauptsache ist trotzdem, daß Sündenvergebung, Heiligung 51 83, Heilung 52, unsere Erweckung zum Leben 72, unsere Rettung 123.7, die Vernichtung des Todes 56, unsre Befreiung vom Tode, unsre Erlösung aus der Finsternis 145 f. 169, die Zusicherung des Vermächtnisses 145, endlich die Hoffnung auf Rettung 123.7 durch das Leiden, am Kreuz bewirkt und an das Kreuz Christi gebunden sind. Dabei stellt Barn. noch unvermittelt die zwei auf sehr verschiedener Anschauung beruhenden Betrachtungen zusammen: die unmittelbar aus der Geschichte fließende Erwägung, daß sein Tod dem alten Volke, den Juden zur Last fällt und das Maß ihrer Sünden voll macht 511 145, und die rein dogmatische, vom empirischen Zustandekommen des Todes völlig absehende Lehre, daß er unserer Sünden wegen gelitten hat und durch seine Leiden die Sünden des neuen Volkes getilgt hat 51—3 73.5, vgl. 82 den Uebergang von der einen zur anderen. Auch eine zweite primitive Lehrfassung findet sich angedeutet: Daß der Tod nötig war, weil er geweissagt war 513 f. Das Hauptgewicht hat indes der mit Hilfe alttestr. Typologie stark herausgearbeitete Opfergedanke: für unsere Sünden hat er seinen Leib zum Opfer dargebracht 73.5; er ist das Rind, das geschlachtet wird, wodurch uns Sündenvergebung und Heiligung des Herzens gespendet wird 83. Heilsbedeutung hat endlich auch die Auferstehung Jesu; sie besiegelt die Vernichtung des Todes und versichert unsere Hoffnung auf eigene Erweckung durch ihn zum Leben 55 f. 125. — Das Heil, das Christus durch sein Kreuz erwirkt hat, erfährt der einzelne Christ im Erlebnis der Wiedergeburt, die sich für Barn. nach deutlichen Anspielungen 118.11 in der Taufe vollzieht. Barn. spricht von Erneuerung vermittelt oder bewirkt durch die Sündenvergebung 611 168, von Neuschöpfung 611 168, von der für die letzte Zeit vorgesehenen zweiten Schöpfung 613, von Austreibung der Dämonen 167, von der Errichtung eines neuen heiligen Tempels, in dem der Herr Wohnung nimmt 168, von der Vertauschung steinerter Herzen mit fleischernen 614, von der Beschneidung von Herzen und Ohren 91 1012, von unserer Heiligung 51 83, unserer Befreiung von Irrtum, Sünde, Finsternis und Tod 145 f. 169, von unserer Reinwaschung 111, Lebendigmachung 72 125.7, von der Bereitung eines neuen Volkes 57 75 144.6, das die Verheißung, das Erbe, den Bund zuerteilt bekommt 13.14. In voller Abhängigkeit von dem Werk des Herrn sind wir durch Glaube und Hoffnung — bei Barn. aufs engste verbunden 16 48 127 — an ihn gebunden und der noch künftigen Errettung gewiß 617 86 1111 127 137. — 2. Wie überall im NT findet sich nun auch in Barn. ein zweiter Gedankenkreis, in dem das Heil von Bedingungen abhängig gemacht wird, die der Christ zu leisten hat. Das Neue was Christus uns gebracht hat, ist ein Gesetz 26; prinzipiell ist also der von den Juden überkommene Heilsweg nicht verändert. Was uns in gegenwärtiger ernster Zeit retten kann, ist nach 41—2 (nicht Glaube oder Hoffnung, sondern) vollkommene Scheidung von den Werken der Gesetzlosigkeit, Haß gegen die jetzige Zeit, Anspannung der Seele, Meidung allen



Verkehrs mit den Sündern, nach 4 9 f. entschlossener Widerstand gegen die Aergernisse der kommenden Zeit, Abkehr von aller Eitelkeit, Abscheu vor den Werken des bösen Weges, nach 4 11 ein Ringen um die Erfüllung der Gebote des Herrn. Daß also die Lebensführung, und zwar das Verhalten in der letzten Zeit entscheidend ist, beweist vollends der 4 12 ausgesprochene Maßstab des Gerichts, wonach das Lebenswerk des Einzelnen ohne Ansehen der Person (d. i. mag er gläubig gewesen sein oder nicht) für den Richter maßgebend ist; Sünden, die ungetilgt bleiben, geben dem bösen Fürsten ein Recht, auch Berufene vom Reich des Herrn wegzustoßen 13. In diesem Sinn ist die Gerechtigkeit des Gerichts Anfang und Ende 16. Dementsprechend ist der Weg, der zu dem bestimmten Platze, d. i. ins Gottesreich führt, durch Werke bezeichnet 19 1; nur wer die Werke des Lichtweges übt, wird dort zur Herrlichkeit gelangen 21 1; über unser Schicksal am Tage des Gerichts entscheidet unser Tun dessen, was der Herr verlangt 21 6. Denen, die „Werke“ haben, winkt ein Lohn 15 11 8 19 11 20 2. Eine besondere Art der Leistung ist auch das Ausharren in Trübsal und Leiden, das 7 11 8 6 mit kräftigen Worten für den Zutritt zu Christus und zu seinem Reich als Bedingung geltend gemacht ist. Das Gericht nach den Werken ist also ebenso wie das Heil durch Glauben ein festes Stück in der Heilslehre des Barn. Man darf indes nicht übersehen, daß es seinen Platz hauptsächlich in den didacheartigen Stücken hat, in denen eine eschatologisch orientierte Tradition festsitzt. Wie die jüdische Apokalyptik und das synoptische Evangelium lehrt, liegt es eben in der Natur einer eschatologisch gefaßten Paränese, daß sie das Gericht einseitig auf die Werke des Menschen einstellt. — 3. So stark die verschiedenen Fassungen in Barn. divergieren, so sind doch auch gewisse Klammern angegeben, die sie zusammenhalten. In 2 2 werden Furcht und Geduld als Helfer des Glaubens, Langmut und Ausdauer als Mitkämpfer aufgeführt. Als der Früchte versprechende Gewinn, den wir von der Taufe davontragen, wird 11 11 die Furcht und die Hoffnung auf Jesus bezeichnet; dem entsprechend schließt das Hören und Glauben 11 11 auch den Gehorsam ein. Und in 16 9 werden als Kräfte und Antriebe, die die an die Taufe anschließende Wiedergeburt und Einwohnung des Herrn in uns vermitteln, genannt: des Herrn Wort vom Glauben, seine Berufung in der Verheißung einerseits, die Weisheit seiner Forderungen und die Gebote der Lehre andererseits. Die Verbindung zwischen Erlösungslehre und Werkgerechtigkeit ist bei Barn. auch dadurch erleichtert, daß er nirgends den Glauben den Werken antithetisch entgegensetzt, also nirgends einen Gegensatz zwischen Glaubensgerechtigkeit und (falscher) Werkgerechtigkeit aufrichtet. In den verschiedenen traditionellen Elementen der Taufhandlung (Sakrament, Verheißung, Glaube, Belehrung, Verpflichtung) waren die verschiedenen das Heil zur Gabe und zur Aufgabe machenden Lehrstücke innig verbunden. Ist somit in der Tauftradition und Taufliturgie ein festes Band erwiesen, in dem sich Erlösungsglaube und Werkgerechtigkeit zusammenfinden, so weicht von den traditionellen Taufvorstellungen allein die dem eschatologischen Gedankenkreis angehörende Lehre ab, daß die eigentliche Reinigung des Herzens, Gerechtmachung, Heiligung erst bei der allgemeinen Welterneuerung zu erwarten sei 15 6 f. (vgl. Exk. zu 10 11). Hier rechnet auch Barn. mit der die Tauftheorie zu meist nur unvollkommen wiedergebenden Empirie, ohne einen Ausgleich zu versuchen. Auch in der Zweiwegelehre 19 4. 12 findet sich die Voraussetzung, daß die Christen noch sündigen. Auch bei Barn. ist somit die Lehre von der Entsündigung des Christen keine Einheit; neben der Lehre, daß wir durch Christi Heilswerk und durch das Taufsakrament entsündigt sind, steht die Aufforderung, um unsre Entsündigung noch zu ringen 4 11 und endlich, am weitesten von der sakramentalen Lehre sich entfernend, die Anschauung, daß unsre Entsündigung noch ein eschatologischer, rein zukünftiger Akt ist 15 6 f. Gerade die zuletzt genannte Auffassung ist indes für Barn. sehr wesentlich, denn sie zeigt, daß das Christen-

- 7 Merkt also, Kinder der Freude, daß der gütige Herr uns alles im voraus offenbart hat, damit wir erkennen möchten, wem wir in allem  
2 dankerfüllten Lobpreis schuldig sind. Wenn also der Sohn Gottes, der (der Herr) ist, und der einst (die) Lebendigen und Toten richten wird,

tum für ihn trotz aller Heilstatsachen, die schon erlebt sind, doch vornehmlich Hoffnung auf künftige Rettung und künftige Erneuerung ist. Diese Betonung der Hoffnung hängt natürlich mit der eschatologischen Situation zusammen s. Exk. zu 10<sup>11</sup>. — 4. Schließlich sind noch die verschiedenen Fassungen des Heilsgutes zu betrachten, die sich aus den mannigfaltigen Bestimmungen der Heilserfahrung und Heilsgewinnung ergeben. Als sicherer gegenwärtiger Besitz ist zunächst die Vergebung der Sünden zu nennen 5<sup>1</sup> 8<sup>3</sup> 11<sup>1</sup> 16<sup>8</sup>, eng verbunden mit ihr dann die Erneuerung des ganzen Menschen 6<sup>11</sup> ff. Die dadurch uns vermittelte Gemeinschaft mit Gott deutet Barn. ausschließlich in der mystischen Idee an, daß wir ein Tempel Gottes geworden sind oder werden können, daß Gott somit in uns wohnt 4<sup>11</sup> 6<sup>15</sup> 16<sup>8</sup>. Ein andres positives Gut, das uns jetzt bereits geschenkt, ist die Erkenntnis, deren Zueignung als Erlösung aus Irrtum und Finsternis erlebt wird; sie gilt allen Gläubigen, oder den Eingeweihten, die ihren Besitz den Würdigen mitzuteilen haben s. Exk. zu 15. Ihr Wert erhellt daraus, daß sie Dankbarkeit und Freude wecken muß 5<sup>3</sup> 7<sup>1</sup>. Das sind Heilsgüter, die, durch Christus erworben, unmittelbar von uns genossen werden. Zu ihnen gesellen sich andre, die uns nur zugesichert sind. An erster Stelle steht hier das Leben, in Barn. meist rein künftig gedacht 14<sup>6</sup> 2<sup>10</sup>; 8<sup>5</sup> 9<sup>2</sup> 11<sup>10</sup> f.; doch vgl. 6<sup>17</sup> 7<sup>2</sup>, als Erlösung vom Todesverhängnis anschaulich gemacht 5<sup>6</sup> 14<sup>8</sup> 16<sup>9</sup>. Dazu treten dann die verschiedenen Bezeichnungen für das künftige Dasein, auf das wir hoffen oder das wir selbst durch Bewandeln des Lichtwegs gewinnen können 19<sup>1</sup>: häufig Vermächtnis (διαθήκη) 4<sup>8</sup> 6<sup>19</sup> 13<sup>6</sup> 14<sup>4</sup> f. oder Erbe genannt 4<sup>3</sup> 14<sup>4</sup>, das Reich 4<sup>13</sup> 7<sup>11</sup> 8<sup>5</sup> f. 21<sup>1</sup>, der kommende heilige Aeon 4<sup>1</sup> 10<sup>11</sup>, der unvergängliche Tempel 16<sup>9</sup>, ein Leben in Herrlichkeit 21<sup>1</sup>, für den Menschen verbunden mit Herrschaft über die Erde, insbesondere über die Tiere 6<sup>17</sup>—19. Voraussetzung für die Anteilnahme an diesen himmlischen Gütern ist die eigene Gerechtmachung und Heiligung, die nach 15<sup>7</sup> wie die Erneuerung des Alls erst von der Zukunft erwartet wird. Man erkennt den Anteil des Barn. an dem allgemeinen urchristlichen Gedankengut. Charakteristisch ist vielleicht, was Barn. fehlt; ich nenne etwa die Betonung des Kindschaftsverhältnisses, des Gebetsverkehrs, die persönliche Vereinigung mit dem Herrn im neuen Aeon, Anteil an dem Gericht u. a. m. H. Behm, Das Christliche Gesetzm der Apostolischen Väter (Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1886), Titius, Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit IV 178 f. H. Windisch, Taufe und Sünde 340—348. V. Schweitzer, Der Barnabasbrief über Glaube und Werke (Katholik 1904, 273—304). G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 1905, IX 2. 3) 60—82. A. Frhr. v. Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christl. Kirche der ersten zwei Jhdte. 1913, 92 ff.

**VII 1.** ■ Abschluß der Erörterung 5<sup>1</sup>—6<sup>7</sup> und fünfte Erklärung über das Leiden des Sohnes Gottes. 1 vgl. zu 1<sup>7</sup> 5<sup>3</sup>. Gewiß bezieht sich im vorliegenden Text προεφανέρωσεν auch auf 6<sup>8</sup>—19; seinem Charakter nach gehört indes 1 f. zu 5<sup>1</sup>—6<sup>7</sup>. 6<sup>8</sup>—19 ist also eingesprengt s. o. und Ergebn. S. 409. τέχνα εὐφροσύνης vgl. τέχνα ἀγάπης 9<sup>7</sup>, τ. ἀγ. κ. εἰρήνης 21<sup>9</sup>. Die Freude ist geboten wegen der Heilsoffenbarungen. καλὸς κύριος vgl. 19<sup>11</sup> I Clem. 49<sup>3</sup> Joh 10<sup>11</sup>. 14 Sap 13<sup>3</sup>. 5 Joseph. c. Ap. II 16 § 167. Dankbarkeit als Grundstimmung Gott gegenüber vgl. I Th 5<sup>18</sup> Hebr 12<sup>28</sup> I Tim 1<sup>12</sup>. 2 Endgültige Auflösung der Aporie 5<sup>5</sup>: nur die lebensschaffende Kraft seines Sterbens, nur unser Heil konnte den Sohn Gottes veranlassen, sich zu ernied-

gelitten hat, damit seine Verwundung uns lebendig mache, laßt uns (dann) den Glauben haben, daß der Sohn Gottes aus keinem anderen Grunde das Leiden auf sich nehmen konnte, als unsertwegen.

Aber am Kreuze wurde er auch mit Essig und Galle getränkt.<sup>3</sup> Höret, wie darüber die Priester des Tempels Offenbarungen gegeben haben. Obwohl das Gebot geschrieben stand: »wer am Fasttag nicht »fastet (oder: wer den Fasttag nicht hält), soll durch Todesstrafe ausgerottet werden«, gab der Herr doch den (betreffenden) Befehl, da auch er für unsere Sünden das Gefäß (seines) Geistes als Opfer darbringen sollte, (übrigens) auch dazu, daß der Typus, der in dem auf dem Altar

rigen vgl. Justin. Dial. 88 p. 315 D ὥστε οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὡς ἐνδεῆς ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων. Athanas. de incarn. 4. Zum Richtertum Christi s. zu 4 12 u. zu Joh 5 22. Die Formel μέλλ. κρίν. ζῶντας κ. νεκρούς schon II Tim 4 1 vgl. I Petr 4 5 Apoc 11 18 20 11 ff. Act 10 42 Polyc. ad Phil. 2 1 II Clem. 1 1 Justin Dial. 118 p. 346 A. Hegesipp bei Euseb. Hist. eccl. III 20 4. A. Seeberg, Katechismus des Urchristentums 96 f. Die Paradoxie ἡ πληγῇ . . ζῶοποι. ist Nachbildung von 5 2 = Js 53 5. δι' ἡμᾶς vgl. 14 4 Ignat. Smyrn. 2 ad Polyc. 3 2 Trall. 2 1 Polyc. ad Phil. 8 1 II Clem. 1 2 Acta Thom. 80, auch Philo spec. leg. I 197 p. 241. **VII 3—11** Die Gesetzgebung für den Versöhnungstag und ihre Beziehung zur Passion und zur Wiederkunft Christi. Justin Dial. 40; Tertull. adv. Marc. III 7, adv. Jud. 14; Origenes Hom. in Lev. X 2 (Lommatsch 9, 368 f.); Cyrill. Alex. Glaphyr. in Lev. 16 (Migne Gr. 69, 580 ff.). **3—5** Erste Hälfte: Das Essen der Eingeweide und das Trinken des Essigs. Die Einleitung **3** knüpft an 6 6 f. an: es wird noch eine Besonderheit der Passionsgeschichte angeführt vgl. Mc 15 35 f. Mt 27 34. 48 Joh 19 29 f. Ev. Petr. 5 16 s. zu Mt 27 34 und Stücken in Hennekes Handbuch 82. W. Bauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokr. 218 f. ἀλλὰ καὶ zur Einführung eines neuen Unterthemas vgl. 9 4 Lc 12 7 24 22. Im Gegensatz zu 2 f. und 16 wird hier vorausgesetzt, daß Tempelwesen, Opferritual und Fastengebrauch auf positiven göttlichen Vorschriften beruhen; die typologische Bedeutung erfordert geradezu die äußerliche Befolgung s. Exk. zu 16. πεφαν. οἱ ἱερ. τ. ναοῦ die prophetischen Aeufferungen der Priester sind natürlich ganz unbewußt. Zu πεφανέρωκαν = πεφανερῶκασιν vgl. Debrunner Gramm. § 83, 1. Die Uebersetzung des folgenden Satzes steht auf der Voraussetzung, daß ἐντείλατο κ. sich auf 4 bezieht; die Verbindung mit γεγρ. ἐντ. ist indes auch denkbar. Lev 23 29 ist ganz frei zitiert; νηστεύειν νηστείαν in LXX nur II Reg 12 16 III Reg 20 (21) 9 Zach 7 5: νηστείαν hier wohl schon konkret = Versöhnungstag vgl. 4 Act 27 9. Zu θανάτῳ vgl. Ex 22 20 B. Dies strenge Gebot brachen die Priester auf Befehl, um damit ihr künftiges Tun und wohl auch ihre Schuld anzudeuten. Ehe der Vf. indes dies ausführt, werden noch rasch zwei Zwischenbemerkungen gemacht. Einmal: Christi Tod ist unser Versöhnungsoffer vgl. Hebr 9 23 ff. I Cor 5 7, in Barn. nur hier und 5 angedeutet, also kein Hauptgedanke. καὶ αὐτὸς sc. wie der Bock, der als Sündopfer auf den Altar kommt 6. 9. τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος ist die σάρξ 5 11 9 21 8 s. zu I Thess 4 4. Wie in Hebr 9 14 ist der Geist bei dem Opfer Christi beteiligt. προσφέρειν θυσίαν Mal 1 11 in Didache 14 3 vgl. noch Hebr 5 1. 3 7 27 9 7 10 8. Sodann: Neben dem Typus des Versöhnungsbockes verwirklicht Christi Opfer auch den Typus Isaaks Gen 22 9 ff. Hebr 11 17—19 I Clem. 10 7 31 3 (s. z. St.), Tertullian adv. Iudaeos 10 a. A. 13 Mitte, de pa-



- 4 dargebrachten Isaak dargestellt war, verwirklicht werde. Was sagt er also im Propheten: »Und sie sollen essen von dem Bocke, der am »Fasttage für alle Sünden dargebracht wird« — gebt genau acht — »und »allein die Priester alle sollen das Eingeweide ungewaschen mit Essig

tientia 6, adv. Marc. III 18 Melito fr. 9 (Otto Corp. Apolog. IX 417; Goodspeed Die ältesten Apologeten 1916, 312) (Ἰσαάκ) τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ, fr. 10 f. Ps. Tert. Carmen adv. Marc. II 70 ff. Clemens Al. Strom. I 51 313. τύπος ist hier das alttestamentl. Vorbild 7. 10 81 122 5. 6. 10 135, schon Rm 5 14, vgl. Justin Dial. 42 p. 261 B καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα ἀπλῶς, ὃ ἄνδρες, ἔφην, τὰ ὑπὸ Μωυσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν ἐν Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεῦειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων. 4 ist ein Zitat. Wortlaut ist im AT ebensowenig zu finden wie der Inhalt. Unerhört ist, daß die Priester von dem Versöhnungsbock essen dürfen — es ist ein ὀλοκαύτωμα (Lev 16 27), und daß sie gerade τὸ ἔντερον ἀπλυτον μετὰ ὄξους essen sollen — mit Abscheu spricht Sap 125 von σπλαγχνοφάγοι und Josephus nennt c. Ap. II 8 § 110 das den Juden angedichtete Essen von den Eingeweiden des im Tempel gemästeten Griechen (der übrigens dann gleichfalls geopfert wird 7 § 95) *pabulum ineffabile*. Die Ueberlieferung findet sich nur noch bei Tertull. adv. Marc. III 7 (= adv. Jud. 14) *alter vero pro delictis oblatus et sacerdotibus (+ tantum adv. Jud.) templi in pabulum datus*, doch ist da wohl von Barn. übernommen. Wie kommt Barn. zu seiner Behauptung und zu seinem Zitat? Folgende Stellen können angeführt werden: Ex 29<sup>82</sup> f. (vielleicht die Grundlage) καὶ ἔδονται Ἀαρὼν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ τὰ κρέα τοῦ κριοῦ . . . ἔδονται αὐτὰ . . . καὶ ἄλλογενὴς οὐκ ἔδεται ἀπ' αὐτοῦ vgl. Barn. 4 καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι, weiter Lev 19 τὰ δὲ ἐνκοιλία (= τὸ ἔντερον Barn.) αὐτοῦ . . . πλυνούσιν ὕδατι (von Barn. ins Gegenteil verkehrt) καὶ ἐπιθήσουσιν οἱ ἱερεῖς τὰ πάντα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον — Barn.: nein, sie essen es; wohl im Gedanken an Ex 128 (vom Passahlamm) καὶ φάγονται τὰ κρέα . . . καὶ ἄζυμα ἐπὶ πικρίδων (cf. μετὰ ὄξους Barn.) ἔδονται. 9 οὐκ ἔδεσθε ἀπ' αὐτῶν ὧμὸν οὐδὲ ἡψημένον ἐν ὕδατι (daher Barn. ἀπλυτον), κεφαλὴν σὺν τοῖς ποσὶν καὶ τοῖς ἐνδοσθίοις (= τὸ ἔντερον Barn.). Ferner kommt noch in Betracht Num 29 7—11 Aufzählung der Opfertiere, die am Versöhnungstage außer den zwei Böcken dargebracht werden sollen vgl. Joseph. Ant. III 10, 3 § 240 θύουσι δ' ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ταῦρόν τε καὶ κριοὺς δύο καὶ ἄρνas ἐπτά καὶ ὑπὲρ ἁμαρτῶν ἔριφον (letzterer also der sog. dritte Bock) Joma f. 70 (Goldschm. Talmud II 957 f.). Der Versöhnungsbock ist dann mit einem der Tiere zusammengeworfen, von denen die Priester essen durften vgl. Lev 10 17 f. Num 18 9 f., besonders Philo spec. leg. I 190 p. 240 ταῖς δ' ὀλοκαύτοις καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἑορτῆς (Neujahrsfest) παρέπεται χίμαρος, ὃς καλεῖται μὲν περὶ ἁμαρτίας, καταθύεται δὲ εἰς ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, οὗ τὸ κρέα τοῖς ἱερεῦσιν εἰς ἐσθλὴν ἀπονέμεται. Von besonderer Bedeutung ist endlich Menachoth XI 7 f. 99 b (Goldschmidt Talmud VIII 759) Wenn (der Versöhnungstag) auf den Vorabend des Sabbats fiel, wurde der Bock des Versöhnungstags (שעיר של יום הכפרים) am Abend gegessen. Die babylonischen Priester aßen ihn roh, weil sie keinen Ekel davor hatten. (Nach 100 a galt das eigentlich von alexandrinischen Priestern.) „Roh“ ist nicht das selbe wie ἀπλυτον und μετὰ ὄξους, liegt aber auf derselben Linie. Außer den genannten Bibelstellen scheint Barn. also auch jüdische Traditionen (in entstellter Form freilich) verwertet und aus ihnen einen angeblich bei Moses zu findenden Text zusammengestellt zu haben; an ein apokryphes Buch ist also auch hier nicht

»essen.« Wozu? Da ihr mir, der ich mein Fleisch für die Sünden meines neuen Volkes darbringen will, Galle mit Essig zu trinken geben werdet, sollt ihr allein essen, während das Volk fastet und trauert in Sack und Asche, auf daß er zeige, daß er (das) von ihnen erleiden muß.

Achtet nun auf das, was er befohlen hat. »Nehmt zwei schöne, gleichgestaltete Böcke und bringt (sie) dar, und der Priester nehme den einen zum Ganzopfer für die Sünden.« Was sollen sie aber mit dem andern machen? »Verflucht«, spricht er, »(ist) der andere.« Gebt acht, wie der Typus Jesu (darin) offenbart wird. »Und speit (ihn) alle an und durchstecht (ihn) und legt (ihm) die scharlachrote Wolle um sein Haupt, und so soll er in die Wüste gestoßen werden.« Und wenn es so geschieht, bringt der Träger den Bock in die Wüste und nimmt die Wolle ab und legt sie auf einen Strauch, der Brombeerstrauch (?) heißt, von dem wir auch die Früchte zu essen pflegen, die wir auf dem Felde finden: so (kommt es, daß) bloß die Früchte des Brombeer-

zu denken. Vgl. über die Diskussion Harnack und Hilgenf. zur St., Güdemann 104 ff. τὸ ἔντερον LXX nur Gen 43<sup>30</sup> Sir 34 (31)<sup>20</sup> II Macc 14<sup>46</sup>; ἀπλῶτον fehlt LXX. 5 ein verschlungener, verschiedene Momente zusammenbindender Satz wie 5<sup>6</sup> f.; dabei geht die direkte Rede später in indirekte Rede über vgl. Debrunner Gramm. § 470, 3. Die Beziehungen sind folgende: 1. Der Versöhnungsbock von den Priestern mit Essig gegessen — Christus, das wahre Versöhnungsoffer, von den Priestern mit Essig getränkt (Mt 27<sup>48</sup> Par. also auf die Priester bezogen); 2. Das fastende und sich kasteiende Volk des alten Bundes, für das das Versöhnungsoffer dargebracht wurde — das seine Trauer am Kreuze bezeugende Volk Lc 23<sup>48</sup> Ev. Petri 7<sup>25.27</sup> und das neue Volk, für das Christus sich darbrachte 5<sup>7.36</sup>. Opfer für die Sünden des Volkes Lev 16<sup>15</sup> Hebr 7<sup>27</sup>. SV ὑπὲρ ἁμαρτ. μέλλ., C μέλλ. περὶ ἁμ. vgl. zu Gal 14. πρὸς τί 10<sup>3.6</sup> f. 12<sup>3</sup>. Ausdrücklich beschränkt Barn. den Segen des Todes Christi auf die christliche Gemeinde vgl. Joh 17<sup>9</sup> gegen I Joh 2<sup>2</sup>. χολὴν μετὰ ὄξους wie Ev. Petri 5<sup>16</sup>. Veil zieht die Worte ἵνα δεῖξῃ κτλ. zu ἀπετεῖλατο 6. VII 6—11 Zweite Hälfte: Die zwei gleichen Böcke. ■ Lev 16<sup>7.9</sup> sehr frei umschrieben und stark gekürzt. Wichtig ist die Zufügung καλοὺς καὶ ὁμοίους (LXX nur τοὺς δύο χιμάρους); sie ist auch in jüdischer Tradition zu belegen vgl. Joma VI 1 f. 62a (Goldschmidt, Talmud II 931) *wozu heißt es 'zwei' (sc. Böcke Lev 16<sup>5</sup>)? sie müssen beide gleichmäßig (עֲרֵב) sein.* Justin Dial. 40 p. 259 C und Tertull. a. a. O. haben sie aus Barn. übernommen. εἰς ὀλοκαύτωμα aus Lev 16<sup>5</sup>. 7. 8 Das Schicksal des zweiten Bockes Justin Dialog 40. 7 τὸν ἕνα . . τὸν ἕνα wie Lev 16<sup>8</sup> vgl. Debrunner § 247, 3. ποιεῖν mit doppeltem Akkusativ wie Mc 11<sup>3</sup> Mt 27<sup>22</sup>. ἐπικατάρατος . . ὁ εἰς = Lev 16<sup>8</sup> לַחֲרֹק לְפָנַי LXX (καὶ κληρον) ἕνα τῷ ἀποπομπαίῳ. ἐπικατ. in LXX Dt 27<sup>15</sup> ff. vgl. 21<sup>23</sup> = Gal 3<sup>13</sup>; Justin a. a. O. hat ἀποπομπαῖος, Tertull. adv. Marc. 7 *maledictus*. ὁ τύπος τ. Ἰησοῦ vgl. 12<sup>5</sup> f. 8 Fortsetzung des vorschriftsmäßigen Brauchs mit angehängter naturkundlicher Bemerkung. Zugrunde liegt Lev 16<sup>21</sup> f. Fünf Handlungen unterscheidet Barn. (vgl. auch Tertull. ad. Jud. 14): 1. der Bock wird angespien, 2. gestochen, 3. ein roter Wollfaden wird um seinen Kopf gebunden, 4. er wird in die Wüste gebracht, (L irrig: *et sic in aram ponatur*), 5. der Faden wird auf einen Dornstrauch gelegt. Zum Präsens s. zu Hebr 5<sup>1</sup>. Nur 4 hat seinen Grund im AT vgl. Lev 16<sup>21</sup> f.; sonst schöpft Barn. hier nun

strauchs (?) süß sind. Was bedeutet das nun aber? Gebt acht! »Den einen, (so heißt es), auf den Altar, den anderen (nennt er) verflucht«, und von dem verfluchten (heißt es), daß er bekränzt (sei). (Das ist gesagt), weil sie ihn einst an dem Tage sehen werden, den Scharlachmantel um sein Fleisch gehüllt, und sagen werden: »Ist das nicht (der), den wir einst kreuzigten, nachdem wir ihn (zuvor) verhöhnt, durchstoßen und angespion hatten? Wahrlich, er ist's, der damals sprach, er sei Got-

sicher ἐξ Ἰουδαίων ἀγράφου παραδόσεως (so Euseb. hist. eccl. IV 22 s von Hegesipp vgl. Philo de vita Mos. I 4 p. 81) vgl. Joma VI 4 f. 66 a (Goldschmidt Talmud II 942): *man errichtete für ihn einen Steg, wegen der Babylonier, die ihm das Haar zu zupfen pflegten, indem sie ihm zuriefen: nimm und geh, nimm und geh* (das ist eine Analogie zu 1 und 2; doch ist die Mißhandlung in Barn. stärker) und Joma VI f. 67 a (Goldschm. 945) *er teilte den rotglänzenden Wollstreifen, die eine Hälfte band er an den Felsen* (בסלע, dafür f. 67 b צוק) *und die andere Hälfte band er [dem Bock] zwischen die Hörner und stieß ihn rückwärts hinunter* (dem entspricht 3 und 5, wenn auch wieder nicht genau). Die Variante 'Fels — Dornstrauch' leitet man aus einem Uebersetzungsfehler her: ῥάχης Bergrücken, Fels — ἡ ῥάχος oder ῥαχία Dornstrauch. Zu 1 vgl. noch Mt 26<sup>67</sup> 27<sup>30</sup> Par., zu 2 Joh 19<sup>37</sup> Ev. Petri 5<sup>1</sup> 9. Diese Beziehungen waren, wie 9 zeigt, dem Vf. wohl bewußt. φρύγ. τὸ λεγ. Artikel erst bei der Apposition s. 137 (LXX) Debrunner § 270, 3, Radermacher 93 f. Unsicher ist das Wort für Brombeerstrauch: S ῥαχιλ u. ῥαχους, C ῥαχή u. ῥαχῆς, V ῥαχιλ (ῥανιλ = ῥανιλ) u. ῥαχοῦς, L *rubus*; v. Gebh. darnach ῥαχία u. ῥάχου, Funk ῥαχή u. ῥαχῆς, v. Veldh. 16 ῥαχὴν u. ῥαχῆς. Aeltere Versuche bei Hilgenf. z. St. und Heer LXXX Anm. u. 132. R. Harris (Journ. of the soc. for. bibl. lit. 9, 60 ff.) denkt an ghurkud (= ραχιδ?) = Nitraria tridentata, auf dem Sinai vorkommend, oder an den wegen seiner Süßigkeit geschätzten Arak (= ῥαχία?), ein Glied der Capparideae, nur nicht Capparis spinosa. Wegen der 'diuretic properties' der Früchte schlägt er vor, οὐρίσκοντες statt εὐρίσκοντες zu lesen. Die Schlußbemerkung macht den Eindruck einer ätiologischen Sage: es wird erklärt, warum der Brombeerstrauch der einzige (?) Strauch ist, dessen Früchte süß und eßbar sind. Vgl. über die Früchte des βάτος (*rubus*) Galen de aliment. facult. II 13 (Kühn vol. VI p. 589). βλαστός I Clem. 23<sup>4</sup> = II Clem. 11<sup>3</sup> Sproß, hier Frucht (vgl. καρπούς C); für das derbere τρώγειν (s. zu Joh 6<sup>54</sup>) hat C ἐσθίειν. 9—11 Erklärung zu 6—8. 9. 10 Erstes Stück: Wie der zweite Bock dem ersten 'gleich' ist und mit Scharlach geschmückt wird, so werden die Juden in dem Herrn, der in Scharlach zum Weltgericht erscheint, den Gekreuzigten wiedererkennen. Justin Dial. 40 p. 259 CD, 32 p. 249 CD. Tertull. adv. Marc. III 7. τὸν μὲν ἕνα bis ἐπικατ. will Zitat aus Lev 16<sup>7—9</sup> sein; ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ist aus Lev 16<sup>18</sup>. Die Fortsetzung (trotz ὅτι im Akkusativ) gibt den Midrasch wieder. τὸν ἐπικατ. ἐστεφ. richtig V, S τὸν ἐστεφ. ἐπικατ., C om τὸν ἐπικατ. Zur Erscheinung Christi im Scharlachmantel vgl. Mt 27<sup>28</sup> Apoc 19<sup>13</sup>. ὄψονται Mc 13<sup>26</sup> f. Par. Apoc 17 Zach 12<sup>10</sup> vgl. Justin Dial. 32 p. 249 C. Nach Barn. trägt auch der verherrlichte Christus σάρξ vgl. Ignat. Smyrn. 3. Die evangelische Unterlage für ἐξουδ. κατακνεν. und ἐμπτός. (so C, in andrer Folge L; S om. κατακνεν.; V setzt ἐμπαίξαντες vgl. Mt 27<sup>41</sup> f. ἐμπτός.) s. zu 8. Bei ὁ τότε λέγων ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι (5<sup>9</sup>) ist Mt 26<sup>63</sup> f. Par. gemeint vgl. Mt 27<sup>40.43</sup> Par. Ev. Petr 3, 7. Eindrucksvolle Ausmalung der hier vorgestellten Szene s. Tertull. de spectac. 30. Die Erkenntnis ist eine üble Ueberraschung 11<sup>5</sup> Apoc



»tes Sohn.« Warum nämlich (ist dieser) jenem ähnlich? Darum, <sup>10</sup> (heißt es, nehmt) »ähnliche, schöne, gleichgestaltete Böcke«, damit sie, wenn sie ihn einst kommen sehen, erschrecken über die Aehnlichkeit wie) bei dem Bocke. Siehe also (hierin) das Vorbild Jesu, wie er leiden sollte. Was (bedeutet es) nun, daß sie die Wolle mitten in die <sup>11</sup>

Dornen legen? (Das ist) das Sinnbild Jesu, das für die Gemeinde vorgestellt ist, (und bedeutet), daß, wer die Scharlachwolle aufheben will, viel leiden muß, weil der Dorn so schrecklich ist, und (daß er nur) unter Mühsal sich seiner bemächtigen (kann). So, spricht er, müssen die, die mich sehen und mein Reich erlangen wollen, durch Mühsal und Leiden hindurch, um mich zu erfassen.

17 und sie kommt zu spät II Clem. 17<sup>5</sup> f. Did. 16<sup>5</sup> Henoch 63 Sap Sal 53—5 IV Esr 737 f. Apoc. Petri in Z. f. neut. Wiss. 14, 73 Ps.-Clem. Rec. I 53 *verentes ne forte ipse sit, in quem peccaverunt*. Aehnlichkeiten bestehen also 1. zwischen den zwei Böcken, 2. zwischen dem Jesus der Passion und dem Jesus des Gerichts, 3. zwischen dem zweiten Bock und dem Weltrichter. Daß auch der erste Bock Typus für Jesus sei (vgl. Hebr 9), kommt hier also nicht in Betracht, da der Vf. in dem ganzen Stück 6—9 nur an die Juden, die Feinde des Kreuzes Christi denkt. Vgl. die längere Ausführung der Gleichungen bei Justin Dial. 40 p. 259 C. D, Tert. adv. Jud. 14 a. A. Die Typologie leidet an der Unstimmigkeit, daß die Böcke nur gleich sind (1), während der Weltrichter mit dem Gekreuzigten identisch ist (2). <sup>10</sup> macht nun besonders auf die Beziehung dieser Wiedererkennung zu der Vorschrift betr. die Auswahl der zwei Böcke aufmerksam. Neu ist hier ἑσους. Zu εἶταν ἰδῶσιν αὐτὸν τότε ἐρχόμενον vgl. Mt 26<sup>64</sup> = Mc 14<sup>62</sup> ὁψεσθε . . . ἐρχόμενον. ἐπὶ τῇ ὁμοίᾳ τ. τρ. faßt kompendiös die zu 9 genannten drei Aehnlichkeiten zusammen. Die letzten Worte deuten noch eine vierte Aehnlichkeit an: zwischen einem der Böcke (welchem?) und dem leidenden Jesus. Zu τὸν τύπ. τοῦ μέλλ. πάσχ. Χριστοῦ vgl. Rm 5<sup>14</sup> τύπος τοῦ μέλλοντος und Melito s. zu 3. Daß die Böcke „gleich“ sein müssen, scheint Philo noch unbekannt zu sein, da er das Moment quis rer. div. haer. 179 (vgl. 178) p. 498 hätte erwähnen müssen. <sup>11</sup> Zweite Erläuterung: Die rote Wolle in den Dornen deutet auf die Herrlichkeit des Reiches Christi, die nur nach Trübsalen zu gewinnen ist vgl. IV Esr 7<sup>14</sup> (Vis III 3<sup>14</sup>) Rm 8<sup>17</sup> II Tim 2<sup>12</sup> Act 14<sup>22</sup> (s. u.) I Clem. 35<sup>4</sup> II Clem. 17<sup>1</sup> 19<sup>3</sup> 20<sup>2</sup> 4 Apoc. Petri 1, 3 Ignat. Magn. 9<sup>2</sup> Smyrn. 9<sup>2</sup> ad Polyc. 7<sup>1</sup> Hermas Vis. IV 3<sup>4</sup> Sim. IX 24<sup>4</sup> Irenaeus haer. V 28, 4 Macarius Hom. 27, 20 (Migne gr. 34, 708) χρὴ καὶ ὑπομείναι καὶ θλιβήναι καὶ οὕτως εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν. τί . . . εἴ τι 'warum' vgl. Debrunner § 299, 4. Zur Deutung der roten Wolle vgl. zu I Clem. 8<sup>3</sup> und 12<sup>7</sup>, zur Typologie der Dornen Hermas Sim. VI 2<sup>6</sup> f. 3<sup>1</sup> zur Deutung im allg. 8<sup>6</sup> Hermas Vis. IV 3. Bei τύπος τοῦ Ἰησοῦ kann hier an Mt 27<sup>28</sup> f. gedacht werden. Für κείμενος CV (Funk) liest S θέμενος (Harnack) vgl. II Petr 2<sup>6</sup>. Zu τύπος . . . κείμενος vgl. Hermas Sim. II 2 ταῦτα τὰ δύο δένδρα . . . εἰς τύπον κεῖνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ. Die letzten Worte machen den Eindruck eines Herrenwortes, vgl. φησὶν und den Stil, auch Acta Joh. p. 83 Zahn, wo das verwandte Wort Act 14<sup>22</sup> als Herrnwort zitiert wird, weiter Resch Agrapha<sup>2</sup> S. 89 f. 299 f. Doch ist wahrscheinlicher, daß Barn. sie selbst gebildet hat s. Ropes Sprüche Jesu 17 f. **VIII** Die (rote) Kuh Num 19 und ihre typologische Bedeutung, weder von Justin, noch von Irenaeus oder Tertullian übernommen, doch s. Methodius

- 8 Was für ein Vorbild, denkt ihr, liegt nun (darin), daß in Israel vorgeschrieben ist, daß solche Männer, die vollendete Sünden aufzuweisen haben, eine Kuh darbringen, schlachten, verbrennen, und daß dann Knaben die Asche nehmen und in Gefäße tun und rote Wolle um ein Holz herumlegen — siehe wieder das Bild des Kreuzes und die rote Wolle — und dazu Ysop, und (daß) die Knaben so das Volk einzeln besprengen, damit sie von ihren Sünden gereinigt werden? Merket, wie er (hier) in Einfalt zu euch redet. Das Rind ist Jesus, die (es) darbringenden sündigen Männer (sind) die, die ihn zur Schlachtung dargebracht haben. Dann ist es vorbei mit den Männern,

*Ueber die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, die im Levitikus erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt werden* 9 ff. Bonwetsch Method. v. Olymp I 300 ff. = Methodius (1917) 438 ff.) Augustin Quaestiones in Heptateuch. IV 33 (Corp. scr. eccl. lat. 28, 340 ff.) Ps.-Tertull. Carmen adv. Marc. IV 66 ff. Cyrill. Alex. Glaphyr. ad Num. 19 (Migne S. G. 69, 625). 1 Der Gesetzesbrauch Num 19 vgl. Para III 1—11 Hebr 9<sup>13</sup>; auch hier kommt es dem Vf. auf die Rechtmäßigkeit und die Ausführung an s. Exk. zu 16<sup>10</sup> und auch hier gehen seine Angaben über den biblischen Text hinaus. Folgende Angaben sind wörtlich Num 19 nicht zu finden: 1. ἐν οἷς εἰσιν ἁμαρτίαι τέλειαι — Num 19<sup>3</sup> sagt nichts über die Qualität der Männer; Para III 7 *sie verunreinigten absichtlich den die Kuh verbrennenden Priester* ist verwandt, aber nicht dasselbe; vielleicht ist der Zug daraus erschlossen, daß die Zeremonie „unrein“ macht Num 19<sup>7</sup> f. Para IV 4; formuliert ist er jedenfalls im Blick auf die Deutung 2; nach Para III 1 mußte der Priester, der die Kuh verbrennen sollte, sich sieben Tage lang zuvor reinigen. Zu ἀμ. τέλ. vgl. Hermas Vis. I 21, Philo de vita Mos. I 96 p. 95 κατὰ τῶν τέλεια ἡμαρτηκότων. 2. παιδία sammeln die Asche usw. — nach Num 19<sup>9</sup> Philo spec. leg. I 268 p. 253 dagegen ein ἄνθρωπος καθάρος; ein solcher führt nach Num 19<sup>18</sup> auch die Sprengung aus; diese Aenderung kann nach 5<sup>11</sup> verstanden werden: Kinder sind reine Menschen. Weiter aber wird das Holz samt Ysop und Karmesinrot noch während des Brandes ins Feuer geworfen, und zwar durch einen Priester Num 19<sup>6</sup> Philo a. a. O., Para III 10. In Barn. ist also die Reihenfolge der Handlungen verändert und der ganze Prozeß vereinfacht. 3. Die Besprengung wird an jedem einzelnen Israelit vollzogen — Num 19<sup>11</sup> ff. nur bei Leichenberührungen und Todesfällen; vermutlich hat Barn. die Zeremonie mit der Bundesschließung Ex 24<sup>8</sup> zusammengeworfen. Zur Sache s. Gudemann Relig.-gesch. Stud. 112 bis 116; vgl. noch Hebr 9<sup>13</sup>. καὶ βάλλειν εἰς ἄγγην vgl. Philo a. a. O. 262 καὶ ἐμβάλλοντας εἰς ἄγγειον. Die Parenthese ἴδε πάλιν weist schon, als ob es der Vf. nicht erwarten könne, auf die typologische Bedeutung voraus vgl. 5<sup>513</sup> 11<sup>1</sup>. τὸ ἔριον τὸ κόκκινον wie 7<sup>8</sup> ff. 2—7 Die Deutung des Barn.; sie hat mit der Philos a. a. O. 269 ff. p. 253 nichts gemein. ■ Deutung des Rindes und der Männer. ἐν ἀπλότῃ λέγει vgl. 6<sup>5</sup> will wohl sagen, daß es ein überaus einleuchtendes und leicht verständliches Mittel ist, an der Hand einer solchen Zeremonie die Geheimnisse der Erlösung darzustellen. Grundlage der Deutung ist die Identifizierung der Kuh mit Jesus vgl. Methodius de cibis 114 *die wahre „Junge Kuh“ aber ist das Fleisch Christi, welches er annahm wegen der Reinigung der Welt*, Hieron. in Ezech. 43, 19 (Vallarsi V 531) *vitulum autem, quod pro nobis immolatus est et multa scripturarum loca et praecipue Barnabae epistola quae habetur inter scripturas apo-*

vorbei mit der Herrlichkeit der Sünder. Die sprengenden Knaben<sup>3</sup> sind diejenigen, die uns das Evangelium von der Vergebung der Sünden und der Reinigung des Herzens verkündigt haben, (und) denen er die Vollmacht über das Evangelium gegeben hat, zwölf (an der Zahl) zum Zeugnis für die Stämme — weil (es) zwölf Stämme in Israel (gibt) — (es) zu verkündigen. Warum (sind es) aber drei Knaben, die sprengen? Zum Zeugnis für Abraham, Isaak, Jakob: denn diese sind groß vor

*cryphas, nominat.* Augustin quaest. in Heptat. IV 33 p. 342 *iuxta rufa carnem Christi significat: sexus femineus est propter infirmitatem carnalem.* Cyrill a. a. O. 628. Um den Geschmack zu wahren, setzt der Vf. ὁ μόσχος für ἡ δάμαλις vgl. Joseph. Ant. IV 4, 6 § 79 f., wo neben δάμαλις auch μόσχος θήλεια gesagt wird. Die Männer sind dann natürlich die Juden, die Jesus getötet haben 5<sup>11</sup> 6<sup>7</sup> 7<sup>5</sup>. ἐπὶ τὴν σφαγὴν aus Js 53<sup>7</sup> = Barn. 5<sup>2</sup>. Rätselhaft ist 2°, das in L fehlt; bezieht es sich darauf, daß nun die Juden abtreten und die Apostel das Uebrige zu tun die Ehren haben? und deutet es auf die Strafkatastrophe hin, die über die Juden hereinbrach? Man vergleiche auch Rm 3<sup>23</sup> 27 4<sup>2</sup>. Auch wenn man die Worte, weil sie in L fehlen, als Glosse streicht (Müller 211, Veil), bleibt die Exegese gleich schwierig. 3 Deutung der Knaben = 12 Apostel; was 5<sup>9</sup> über ihr Vorleben gesagt ist, kommt hier nicht in Betracht. Zu ihrem Werk vgl. Augustin quaest. in Heptat. IV 33 p. 343 *haec testificatio est Christum secundum scripturas fuisse sanguinem in remissionem peccatorum.* Ps.-Clem. Rec. I 55. Der Inhalt ihrer Predigt 5<sup>9</sup> wird, Num 19 entsprechend, auf Sündenvergebung (s. zu 6<sup>11</sup>) und Herzensreinigung bezogen 5<sup>1</sup>. Die Wendung εὐαγγελιστάμενοι ἡμῖν klingt, als lebte der Vf. mit seinen Lesern noch in apostolischer Zeit und im Missionsgebiet der Urapostel vgl. dagegen Hebr 2<sup>3</sup>; aber ἡμῖν kann auch *cum grano salis* verstanden werden: auch in späterer Zeit beruhte der christliche Glaube auf der Predigt der Urapostel. Zu εὐαγγελιστάμενοι (so SL; CV — ζόμενοι) vgl. Lc 24<sup>47</sup> Act 13<sup>32</sup> Polyc. Phil. 6<sup>3</sup> Justin Apol. I 39<sup>8</sup>. Zu ἔξουσία τ. εὐαγγ. vgl. 5<sup>9</sup> Mt 10<sup>7</sup> Par. 16<sup>19</sup> 28<sup>19</sup>. Zum erstenmal in der urchristl. Literatur wird hier die Zwölfzahl der Apostel ausdrücklich mit der Zwölfzahl der Stämme (Sir 44<sup>23</sup>) in Verbindung gebracht vgl. Mt 19<sup>28</sup> = Lc 22<sup>30</sup> Ev. Ebj. fr. 2 Klostermann (Epiphan. Haer. 30, 13) ὁμας οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Hermas Sim. IX 17 Marcosier bei Iren. adv. haer. I 20, 2 und Naassener bei Hippolyt Philos. V 8, 12; Ps.-Clem. Rec. I 40 Hom. II 23. δεκαδύο (V) gegen δώδεκα C (S hat ιβ') vgl. Thackeray Grammar of the O. T. 187 f., Reinhold Graec. patr. ap. 62, Act 19<sup>7</sup> HLP, 24<sup>11</sup> dsgl. Justin Apol. I 39<sup>8</sup>: δεκαδύο ist indeklinabel wie auch δύο in der Koine vgl. Radermacher Gramm. 59, Moulton-Milligan Vocabulary II 139. Paulus ist hier ebenso wenig desavuiert wie in 5<sup>9</sup> die Urapostel verunglimpft vgl. auch Apoc 21<sup>11</sup>. 4 Eine zweite Deutung der Knaben, auf der willkürlichen Annahme einer Dreizahl beruhend, die Num 19 nicht angegeben ist und auch zu 3 nicht paßt. Wenn die Dreizahl (vgl. 1<sup>6</sup> 10<sup>1</sup> u. ö.) von Anfang an festgestanden hätte, wäre die Deutung auf die zwölf Apostel unmöglich gewesen. Wir haben es hier also mit einer anderweitigen, nachträglich beigefügten Deutung oder einer Glosse zu tun. Wenn der Vf. hier von der christlichen Trinität schweigt, ist das wohl ein Beweis, daß sie ihm nicht sehr geläufig war vgl. dagegen Irenaeus adv. haer. IV 20, 12. μεγάλοι τῷ θεῷ vgl. Act 7<sup>20</sup> Jona 3<sup>3</sup>. 5. 6 Deutung der Wolle, des Holzes und Ysops. Warum die rote Wolle Symbol der Herrschaft Jesu ist, zeigt 7<sup>9</sup>. ἡ βασις. Ἰησ. ἐπὶ ξύλῳ erinnert an Ps 95<sup>10</sup> bei



- 5 Gott. Die Wolle aber auf dem Holz bedeutet, daß das Reich Jesu auf dem Holz (errichtet wird), und daß die, die auf ihn hoffen, ewig leben  
 6 werden. Warum aber (wird) das Holz und der Ysop zugleich (genannt)? Weil in seinem Reiche schlimme und trübe Tage sein werden, in denen wir gerettet werden sollen: denn auch der leiblich Kranke wird durch  
 7 den trüben Saft des Ysop geheilt. Und darum ist dieser Tatbestand uns deutlich, jenen aber dunkel, weil sie auf die Stimme des Herrn nicht gehört haben.
- 9 Von den Ohren sagt er nämlich ein andermal, wie er unser Herz beschnitten hat. Es spricht der Herr im Propheten: »Aufs Hören mit

Justin Dial. 73 p. 298 C 299 A ὁ κύριος ἐβαπτίσεν ἀπὸ ξύλου Apol. I 41 Tertull. adv. Marc. III 19 adv. Jud. 16 vgl. Orig. c. Cels. VI 36, weiteres bei Müller 218. Zu οἱ ἐλπίζ. κτλ. vgl. 6 s 12 7. Zu ζήσονται εἰς τ. αἰῶνα Sap 5 15 δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, Ps. Sal. 142 Joh 6 51. vgl. 7 11. Die Wolle entspricht wieder der βασιλεῖα 5 7 11, der Ysop der vom Herrn zu erhoffenden Rettung aus der bevorstehenden Leidenszeit Hermas Vis. IV. Method. de cibis 12 s *den Ysop aber nehmen wir als von der Parusie des eingeborenen Sohnes Vorgebildetes, da er zur Heilung und Rettung kam. Denn diese Pflanze ist vorzüglich dem Vertrocknen des Leibes abhelfend und unser Herr Jesus Christus hat uns Vertrocknete und Verwelkte lebendig gemacht und zur ersten Ehre geführt*; vgl. noch Feigel (s. o. S. 326) S. 34 f. Diese Deutung beruht auf dem Wortspiel ῥύπος-ῥυπαρός, sowie auf der Heilkraft des Ysop. Die Bedeutung von ῥύπος ist nicht sicher. Pape verzeichnet neben dem allgemeinen 'Schmutz' usw. noch das konkrete 'Siegelwachs, Siegelerde'. Darnach wäre hier gleichfalls ein schwärzlich schmutziges Exkrement das Ysop, das als Heilmittel gebraucht wurde zu vermuten. vgl. die Stellen bei Hilgenfeld und bei Nestle Zeitschrift für neutestamentl. Wiss. 1913, 264 f. Hilgenfeld schlug Zeitschr. f. wiss. Theol. 1879, 187. 268 διὰ τοῦ τύπου τ. ὕσου. vor, v. Veldhuizen 25 mit Vorbehalt διὰ τῆς ῥυτίδος (von ῥίψ Flechtwerk aus Zweigen) τ. ὕ., R. Harris (s. zu 7 s) endlich will διὰ τοῦ ὀποῦ τοῦ ὕσου. lesen (ὀπός ein opiumartiger Saft). Daß die Trübsal hier noch in die βασιλεῖα eingerechnet wird, rührt wohl allein von der Typologie her. Zu dem passivischen Gebrauch von ἵαται vgl. Mc 5 29 Act 5 16 D Debrunner Gramm. § 311. 7 Abschluß und Ueberleitung zu 9 vgl. 10 12 II Cor 3 15 f. Justin Apol. 31 s 36 s, Ps.-Clem. Rec. I 37 *sed hoc* (sc. die Nichtigkeit der Opfer) *intelligere paucos admodum accidit*; Corp. Herm. IX 10 ταῦτά σοι, Ἀσκήσις, ἐννοοῦντι ἀληθῆ ὁδόν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστοι. Natürlich mußte die Deutung der Kuh auf Jesus den Juden fremd bleiben, da sie die Messianität Jesu nicht anerkannten. ἀκούειν c. gen. wie 9 2 (LXX) 11 11; dagegen c. acc. 10 s 16 10 19 4 s. Radermacher Gramm. 98. ~~IX~~ - ~~X~~ an 8 7 anschließende Beweise für die Verständnislosigkeit der Juden, wogegen unsere helle Einsicht glänzend absticht. ~~IX~~ Die Beschneidung in ihrer wahren Bedeutung. Eine Sammlung von Testimonien vgl. Justin Dial. c. 16, 19, 28, 29. Tert. adv. Jud. 3 Cyprian. Testim. I 8 *quod circumcisio prima carnalis evacuata sit et secunda spiritualis repromissa sit*. Novatian de cib. Jud. 1 (s. zu 10 12), Athanas. de sabb. et circumcis. 5 f. (Migne S. Gr. 28 col. 140 f.), Ps.-Gregor Testim. 11, Cyrill. Al. c. Julian. X (Migne S. Gr. 76 c. 1040 ff.), Lactant. Inst. Div. IV 17. Aphraates Homil. 11 p. 166 ff. Bert. Das Kapitel ist nicht einheitlich: 1—3 sammelt Stellen über die Beschneidung von Ohr und Herz; 4—5 beweist in neuem Einsatz

»dem Ohre hin gehorchten sie mir.« Und weiter sagt er: »Mit dem Gehör werden (es) hören, die in der Ferne (sind); was ich getan habe, werden sie erkennen«, und »laßt euch, spricht der Herr, eure Herzen beschneiden.« Und weiter spricht er: »Höre, Israel, denn dies spricht der Herr, dein Gott.« Und weiter prophezeit der Geist des Herrn: »Wer will in Ewigkeit leben? er höre mit dem Ohre auf die Stimme meines Knechtes.« Und weiter spricht er: »Höre, Himmel und neige dein Ohr, Erde; denn der Herr hat dies zum Zeugnis gesprochen.« Und weiter spricht er: »Höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten dieses Volkes.« Und weiter spricht er: »Höret, Kinder, die Stimme des Rufers in der Wüste.« Sonach hat er unsere Ohren beschnitten, damit wir

ausdrücklich, daß nur eine geistige Beschneidung gemeint war, und nicht eine fleischliche, wie die Juden unter satanischem Einfluß angenommen haben; 6—9 gesteht dagegen zu, daß die fleischliche Beschneidung rechtmäßig war, weist sie aber auch bei heidnischen Völkern nach und gibt der Erzählung von Abrahams Beschneiden eine typologische Deutung. Der Vf. hat also drei recht verschieden orientierte Stücke zusammengearbeitet s. Ergebn. S. 409. Zum ursprünglichen Sinn der Beschneidung (= Weihung und Uebergabe an Gott), der also der Umdeutung nahekommt, vgl. Reitzenstein Zwei religionsgesch. Fragen 31 ff. 1 3 Das Hinhören als Folge einer geistigen Beschneidung vgl. noch Rm 2<sup>20</sup> f. Phil 3<sup>8</sup> Od. Sal. 111—3 154. 1a Die Einleitung knüpft an 87 an. Der Satz ist ungeschickt gebaut vgl. τ. ὁτίωγ . . . τ. καρδίαν (L verbessert). Doch ist Beschneidung der Ohren und des Herzens in der Sache dasselbe Act 7<sup>51</sup>. Philo de spec. leg. I 304 p. 258. Alterc. Sim. et Theoph. V 20 f. Orig. Sel. in Ex (Lomm. 8, 323). Es folgt eine Sammlung von acht zumeist ganz kurzen Zitaten, die mit Ausnahme von Nr. 3 nicht vom Beschneiden, sondern vom Hören handeln. 1b Nr. 1 = Ps 17<sup>45</sup> (LXX ὑπήκουσεν, doch LXX S<sup>1</sup> min. = Barn.) = II Reg 22<sup>45</sup> (LXX ὑκούσας). Nr. 2 = Js 33<sup>13</sup>; LXX fehlt ἀκοῇ, doch s. Ex 15<sup>26</sup> bei Nr. 5 und vgl. zu diesem Dativ Radermacher Gramm. 106, Thackeray Grammar of the O. T. in Greek I 48, Johannessohn Der Gebrauch des Kasus und der Präpositionen in den LXX I (1910) 56 f. 2 ἐποίησα ist in LXX Objekt zu ἀκούσονται. Nr. 3 = Jer 44<sup>a</sup>, vollständiger Justin Dial. 28 p. 245 C, Tert. adv. Jud. 3 und Cypr. Test. I 8 zitiert. LXX περιτμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμενεσθε τὴν σκληρὰ καρδίαν ὑμῶν. 2 Nr. 4 nachlässiges Zitat von Jer 72 f.: ἤκουε Ἰσραὴλ stammt aus Dt 51 64. Nr. 5 = Komposition aus Ps 33<sup>13</sup> (LXX τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζῶν vgl. I Clem. 227) und Ex 15<sup>26</sup> ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσης τ. φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου (wörtlich auch in Dt 28<sup>1a</sup>. 2<sup>b</sup>. vgl. 155); die Beziehung auf den παῖς κυρίου wie in 61. 3 Nr. 6 = Js 1<sup>2</sup>; Barn. fügt hinzu ταῦτα εἰς μαρτύριον vgl. 83 f. Nr. 7 = Js 110 (LXX α. Σοδὸμων) oder 28<sup>14</sup> (LXX διὰ τοῦτο ἀκ. λ. τοῦ κ., ἄνδρες τεθλιμμένοι καὶ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ τούτου. Nr. 8 = Komposition aus ἀκούσατε τῆς φωνῆς μου Js 329 Jer 723 114 und Js 403. τέκνα wird erst in nachprophetischer Literatur (Sir Bar) geläufig. Obwohl nur Nr. 1 den Gehorsam wirklich bezeugt (Nr. 2 ist Weissagung, Nr. 3—8 Imperativ) und nur Nr. 3 von der Beschneidung der Herzen spricht, folgert der Vf. doch die vollzogene Beschneidung der Ohren. Der ordo salutis ist hier: Ohrenbeschneidung, Hören, Glauben vgl. Rm 10<sup>14</sup>. 4—5 Die falsche und die wahre Beschneidung; erst hier kommt der polemische Ton 87 wieder zum Vorschein s. Exk. zu 48. Vgl. Justin Dial. 43 p. 261 C u. ö. 4 ἀλλὰ καὶ ἡ περιτομή κτλ. klingt wie

4 auf das Wort hören und glauben. Aber auch die Beschneidung, auf die sie ihr Vertrauen setzen, ist zunichte gemacht. Denn er hat nicht gesagt, daß die Beschneidung am Fleische vorgenommen werden sollte. Aber sie haben (sein Gebot) übertreten, weil ein böser Engel sie betörte.

der Einsatz eines neuen, etwa auf 2. 3 folgenden Kapitels „Beschneidung“ vgl. Epiph. Haer. 30, 33; Völter 349 u. Ergebn. S. 409 f. Inhaltlich schließt sich 4 freilich gut an 1—3 an. ἐφ' ἧ πεποιθασιν vgl. Lc 11 22, Justin Dial. 12 p. 229 C δευτέρως ἢ δὴ χρεῖα περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε. κατήργηται 26 56 155 162 sieht auf die folgenden Zitate, nicht etwa auf Kaiser Hadrians Verbot der Beschneidung (so Haeuser; vgl. Spartian Vita Hadr. 14), das dem Vf. unbekannt oder gleichgültig gewesen sein wird. Die Folge der Dinge war nach Barn. diese: 1. das göttliche Gebot einer (geistigen) Beschneidung; 2. die „Uebertretung“ der Juden durch Einführung einer fleischlichen Beschneidung; 3. die Zunichtemachung dieses Mißverständes. 1 und 3 hält Barn. nicht klar auseinander. 3 bezieht sich auf die prophetische Predigt, nicht auf Jesus; so Justin Dialog. 24 p. 241 D vgl. Cypr. Testim. I 8, wo Jer 43 f. Dt 306 Jos 52 Col 2 11 zitiert werden, παρέβησαν vgl. Lev 26 40. ἐσόφισε im üblem Sinn; anders 53. Die Zurückführung der doch im Gesetz (Ex 12 44. 48 Lev 12 3) ausdrücklich befohlenen Beschneidung auf Betörung durch einen bösen Engel (vgl. 181) führt den Barn. dicht an gnostische Vorstellungen heran. Doch muß erinnert werden, daß Barn. seine These ausdrücklich nur von diesem einen Institut des jüdischen Zeremonialwesens behauptet, und sie auch im Folgenden eigentlich wieder zurücknimmt, und daß er keinerlei Zweifel an dem göttlichen Ursprung des ganzen Pentateuchs aufkommen läßt. In die Vorgeschichte der Idee (ἄγγ. πονηρ. ἐσόφ. αὐτ.) gehören 1. die jüdischen Fabeln über die unheilvollen Einflüsse der gefallenen Engel Henoch 8 u. 69; 2. die jüdische Tradition von der Beteiligung der Engel an der Gesetzgebung s. zu Gal 3 19, zu Hebr 2 2 und zu Col 2 8—15; 3. die Befürchtung, die Paulus mehrfach hegt, daß der Einfluß von Falschlehrern in seinen Gemeinden dämonischen Ursprungs sei vgl. II Cor 11 3 Gal 3 1, überhaupt die Ableitung aller Irrlehre vom Teufel Ignat. Eph. 10 3 17 1 Polyc. ad Phil. 7 1; 4. die aus 1 und 3 abgeleitete christliche Lehre, daß die griechische Philosophie und aller heidnischer Mythos und Kultus wie die christliche Ketzerei vom Teufel und den Dämonen inspiriert sei Justin Apol. I 23, 26, 66 usw. Ps.-Clem. Hom. IV 12 αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω. Ps.-Clem. Rec. I 26 *cui vero malus daemon salutis verba furatur et de memoria rapit etiam si velit salvari non poterit; perdit enim viam, qua perrenitur ad vitam.* Frd. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jhdts. u. ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie 1914. Sehr nahe berührt sich mit Barn. Ptolemaeus ad Flor. (Epiphan. Haer. 33, 3—7) 39 τὸ δέ ἐστι μέρος αὐτοῦ τυπικόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον, τὰ ἐν προσφοραῖς λέγω καὶ περιτομῇ καὶ σαββάτῳ καὶ νηστείᾳ καὶ πάσχα καὶ ἄζυμοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις νομοθετηθέντα πάντα γὰρ ταῦτα εἰκόνες καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης, μετετέθη. 10 κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῆρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικόν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνῆλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων . . . 12 καὶ περιτομὴν περιτετεῖσθαι ἡμᾶς βούλεται, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καρδίας τῆς πνευματικῆς. Aber Ptolemaeus weist ausdrücklich die ihm wohlbekannte Meinung ab, das Gesetz sei ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου φθοροποιοῦ διαβόλου gegeben 1 2, was übrigens auch Barn. nicht lehrt, immerhin konsequenterweise aus Barn. abgeleitet werden könnte. Zur Verwerfung



Er spricht zu ihnen: »Dies spricht der Herr, euer Gott« — in dieser <sup>5</sup> Richtung finde ich sein Gebot (gehend) — »Säet nicht in Dornen, laßt euch beschneiden für euren Herrn.« Und was sagt er? »Laßt euch eure Herzensverhärtung beschneiden und verhärtet nicht euren Nacken.« Nimm weiter: »Siehe, spricht der Herr, alle Heidenvölker sind an ihrer Vorhaut unbeschnitten, dies Volk aber ist unbeschnitten an seinem Herzen.«

Aber (da) wirst du eine Einwendung machen . . . . Sicherlich ist <sup>6</sup> das Volk beschnitten worden, (und zwar) zur Versiegelung. Aber ebenso auch jeder Syrer und Araber und alle Priester der Götzen. Also gehören auch jene zu ihrem Bunde. Aber auch die Aegypter haben die

der Beschneidung vgl. noch V Esr. 1 <sup>31</sup>. Zu ἄγγ. πον. vgl. noch den ἄγγε-  
λος τῆς πονηρίας Hermas Mand. VI 2. <sup>5</sup> Zum Beweise, daß Gott nur eine  
geistige Beschneidung fordert, dienen drei Zitate. Nr. 1 = Jer 4 <sup>3</sup> azb <sup>4</sup> az  
(Barn. fügt ὁ θ. ὁμ. bei und schreibt καρὶφ statt θεῶφ). Die Parenthese be-  
tont, daß ein Beschneidungsgebot wirklich vorhanden ist (εὐρίσκω wie 167);  
wenn L *hic invenio novam legem* schreibt, so setzt er abschwächend auch  
eine positive lex vetus. Nr. 2 = Kombination aus Jer 4 <sup>4</sup> aβ περιτέμεσθε  
τ. σκλ. ὁμ. und Dt 10 <sup>16</sup> LXX καὶ περιτεμεῖσθε κτλ. vgl. Justin Dial. 137  
p. 366 D. Philo spec. leg. I 305 p. 258. Cyprian Testim. I 8. Ps.-Gregor  
Testim. 11. L hat *vae illis qui seminant in spinis etc.* und fügt als er-  
klärende Glosse hinzu: *hoc est audite dominum vestrum*. Nr. 3 = Jer 9 <sup>26</sup> <sup>b</sup>  
(vgl. Act 7 <sup>51</sup>) mit Einleitung aus 25; für ἀκροβυστία hat LXX σαρκί doch  
vgl. 25, weiter LXX καὶ πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν. Ps.-Gre-  
gor. zitiert fast wörtlich wie Barn. Barn. sah hierin wohl ein Zeugnis, daß  
eine richtige Beschneidung Israel fehlte, während die Heiden (= Christen)  
die einzig nötige Beschneidung besaßen. Zu ἀπερίτμητος vgl. Deißmann  
Bibelstudien 151 f. Diese von Barn. hervorgehobene geistige Beschneidung  
war natürlich auch den Juden geläufig; sie kannten sie aus ihrem AT vgl.  
außer den in Barn. zitierten Stellen noch Dt 30 <sup>6</sup> (Cypr. Test. I 8 zitiert).  
Aber das orthodoxe Judentum setzte die geistige Beschneidung neben die  
fleischliche vgl. etwa R. Akiba in Genesis Rabba 46: *Es gibt verschiedene*  
*Arten der Beschneidung, die der Ohren, die des Mundes, die der Lippen*  
*und die des Herzens und nur von der des Leibes ist gesagt: wandle vor mir*  
*und sei vollkommen* (nach Marmorstein Rev. d. ét. j. 60, 220 vgl. Theol.  
Tijdschr. 1915, 374 ff.). Philo de spec. leg. I § 304—306 p. 258, wo er die Aus-  
drücke ἀπερίτμητοι τὴν καρδίαν, περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν (Dt 10 <sup>16</sup>)  
und ὁ τράχηλος ὁμῶν μὴ σκληρὸς ἔστω (ebda.) erklärt vgl. auch 1—12 p. 210  
bis 212. Eben aus Philo, de migr. Abr. 92 p. 450 geht hervor, daß es  
Juden gab, die um der geistigen Beschneidung willen die fleischliche ver-  
sachteten und aufgaben, wogegen er mit folgenden Worten protestiert: μηδ'  
ὅτι τὸ περιτέμεσθαι ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν  
ἀσεβοῦς ἐμφαίνει, καθ' ἣν ὑπέβλεπεν ὁ νοῦς ἵνα τοῦ εἶναι γεννᾶν δι' ἑαυτοῦ,  
ἀνέλωμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθέντα νόμον. Die Gnosis des Barn. hat also  
Vorgänger im Judentum vgl. Exk. zu 1610. **6—9** Zwei weitere Argumente  
zur Entwertung der jüdischen Beschneidung. **6a** wird offenbar ein Einwurf  
angeführt vgl. zu Jac 2 <sup>18</sup> und Tertull. adv. Jud. 3 a. A. *sed Abraham, inquis,*  
*circumcisis est* (nach Barn). Nach dem vorliegenden Text ist darunter καὶ  
μὴν . . . σφραγίδα zu begreifen, ἀλλὰ καὶ κτλ. ist dann die Antwort. Sollte  
nicht vielmehr schon καὶ μὴν (Jos. c. Ap. II 36 § 257, Hermas Mand. IV 18 V 17

Debrunner Grammatik § 450, 4) die Antwort einleiten? Dann wäre der Einwurf selbst ausgefallen. In jedem Fall macht der Vf. hier ein mit 4 schlechterdings nicht zu reimendes Zugeständnis: Die Beschneidung des ganzen jüdischen Volkes ist mit Gottes Zulassung geschehen „zur Versiegelung“ d. i. zur Kennzeichnung Jubil. 15<sup>26</sup> vgl. Rm 4<sup>11</sup>, welche Stelle dem Vf. wohl vorschwebte vgl. Justin Dial. 16 p. 234A, Irenaeus Epideixis 24. Ob Barn. bewußt gegen Paulus sich richtet (wie später etwa Hegesipp nach Photius cod. 232), ist unsicher. Ueber „Siegel“ als Terminus für die Beschneidung vgl. zu Rm 4<sup>11</sup>, A. Frhr. v. Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe 1913, 92 ff. Dölger, Sphragis 1911, 51 ff. Erstes Argument: Die fleischliche Beschneidung ist auch bei nichtjüdischen Völkern im Schwange und hilft ihnen ebensowenig wie den Juden Justin Dial. 28 p. 245 D zu Jer 9<sup>25</sup> f. ὁράτε ὡς οὐ ταύτην τὴν περιτομὴν τὴν εἰς σημεῖον δοθεῖσαν ὁ θεὸς θέλει· οὐδὲ γὰρ Αἰγυπτίους χρήσιμος οὐδὲ τοῖς υἱοῖς Μωᾶβ οὐδὲ τοῖς υἱοῖς Ἐδὼμ. 246 A; Celsus bei Orig. c. Cels. V 41 οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ ταῦτα ἀγχιώτεροι τῶν ἄλλων ἂν εἶεν, ὅτι περιτέμνονται· τοῦτο γὰρ Αἰγύπτιοι καὶ Κόλχοι πρότεροι. Epiphan. Haer. 30, 33 τί δὲ καυχᾶται Ἐβραίων περιτομὴν, ὅποτε καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ ἱερεῖς τῶν Αἰγυπτίων περιτομὴν ἔχουσιν; ἀλλὰ καὶ οἱ Σαρακηνοὶ οἱ καὶ Ἰσμαηλίται, περιτομὴν ἔχουσιν καὶ Σαρμαρεῖται καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Ἰδουμαῖοι καὶ Ὀμηρίται (Epiphan. scheint von der Barn.-stelle abhängig), Aphraates Hom. 11<sup>6</sup> p. 170 Bert. Eine Entgegnung auf diesen Topos der antijüdischen Polemik s. Origenes c. Cels. V 47. Zugrunde liegt das sehr schwierige Wort Jer 9<sup>25</sup> f., das in LXX lautet: ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ ἐπισκέψομαι ἐπὶ πάντας περιτετημένους ἀκροβυστίας αὐτῶν, <sup>26</sup> ἐπὶ Αἰγυπτὸν καὶ ἐπὶ Ἰδουμαίαν καὶ ἐπὶ Ἐδὼμ καὶ ἐπὶ υἱοὺς Ἀμμὼν καὶ ἐπὶ υἱοὺς Μωᾶβ . . . ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα σαρκὶ καὶ πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν. Hieraus konnte in der Tat entnommen werden, daß außer den Juden auch Aegypter, Araber (Moabiter und Ammoniter) und Syrer (= Edom?) beschnitten seien vgl. Hieronymus Comment. in Jer. 9<sup>25</sup> f. (Vallarsi IV 910) *multarum ex quadam parte gentium et maxime quae Iudaeae Palaestinaeque confines sunt, usque hodie populi circumciduntur et praecipue Aegyptii et Idumaei, Ammonitae et Moabitae et omnis regio Sarracenorum quae habitat in solitudine*. Nun ist der Text in Barn. freilich nicht ganz sicher. Der griechische Text zählt als beschnitten auf: alle Syrer und Araber, alle Priester der Idole und die Aegypter. L hat irrig für Σύρος *Judaeus*, was indes aus Idumaeus verschrieben sein könnte; daher Veil lesen will: ἀλλὰ καὶ Ἰδουμαῖος καὶ Ἀραβ κτλ.; das kann, aber muß nicht richtig sein. L. Wohleb Berl. philol. Woch. 1913, 1022 f. vermutet, daß L ursprünglich las: *sed ut Iudaeus et Arabs et omnes sacerdotes idolorum Aegyptii*. Wie eine Glosse klingen die Worte: ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσιν vgl. Völter I 366, 433; Veil Handbuch 221; doch können sie auch eigener Nachtrag des Vf.s sein vgl. I Cor 1<sup>16</sup>. Für ἐν περιτ. hat C ἐμπερίτομοι, was nur noch Ps.-Clem. Hom. Diamart. 1 u. Philostorg. hist. eccl. III 4 nachgewiesen ist.

Die Stellung der historischen Ueberlieferung zu den von Barn. behaupteten Tatsachen ist sehr verschieden. Nach Herodot II 104 übten Kolchier, Aegypter und Aethiopen von altersher die Beschneidung, während die Phönizier und Syrer in Palästina sie von den Aegyptern gelernt hätten vgl. Diodor Sic. I 88, III 32. Strabo geogr. XVII 2<sup>6</sup> p. 824 Celsus bei Orig. c. Cels. V 41, I 22. Demgegenüber behauptet Josephus Ant. VIII 10, 3 § 260—262 c. Ap. I 22 § 168—171, daß die Juden die einzigen Syrer in Palästina seien, die sie übten; Ed. Meyer Zeitsch. f. alttest. Wiss. 1909, 152 giebt dem Herodot für die Phönizier recht, und zwar unter Berufung auf Aristoph. Aves 505, wo die Phönizier *φοῦλοι* = *nuda glande* genannt werden, s. auch

Beschneidung. Nehmet also, Kinder der Liebe, über alles reichlich <sup>7</sup> Belehrung entgegen, (nämlich), daß Abraham, der zuerst (die) Beschneidung vollzog, beschnitt, weil er im Geiste vorausschaute auf Jesus, indem

Movers Phönizier I 362. Zur Beschneidung der Araber vgl. Joseph. Antiquit. I 12, 2, Ps.-Clemens Recogn. VIII 53 *Iudaeorum quoque circumcisionem Arabicae gentes aliaeque plurimae ad ministerium suae impietatis imitati sunt*; Origen. in ep. ad Rom. II 13 (Lommatzsch VI 139) und bei Euseb. Praep. ev. VI 11, 49; Cyrill. Al. c. Julian. IX (s. u.); Bardesanes de fato 19 (Merx Bardes. p. 52); Philostorg. hist. eccl. III 4 ἐμπεριτομον δὲ τὸ ἔθνος (sc. Ἀραβίας) κατὰ τὴν ἐγγύτην περιτεμνόμενον ἡμέραν. Zur Beschneidung der zu den Arabern gehörenden Idumäer und Ituräer s. Joseph. Ant. XIII 9, 1; 11, 3. Beschneidung der heidnischen Priester ist ausdrücklich bezeugt für die ägyptischen Priester s. die Papyrusurkunden bei Wilcken (s. u.), Horapollo I 14 p. 23 *Leemans γεννᾶται τε* (sc. ὁ κυνοκέφαλος) *περιτεμνόμενος, ἦν καὶ οἱ ἱερεῖς* (sc. Αἰγύπτιοι) *ἐπιτηδεύουσι περιτομήν*; Joseph. c. Ap. II 13, Orig. Hom. 14 ad Jer. 44 p. 43 Klostermann, ad Rom. II 13 (Lommatzsch VI 138 f.); Hieron. in Gal 51 (VII 477 Vallarsi); Epiphan. Haer. 80, 83; Cyrill. Al. c. Julian. IX (Migne Ser. Gr. 76 c. 957) *παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις ἄριστον ἡ περιτομή· Αἰγυπτίον δὲ τοὺς ἱερωτέρους τῶν ταμιτιῶν καὶ πρὸς γε τοῖς Καλδαίοις καὶ Σαρακηνοῖς οὐκ ἀπαράδεκτον ποιῆσθαι εἶχεν αὐτήν*. Auch für äthiopische Priester s. Artapanus bei Euseb. Praep. ev. IX 27 a. Zur Beschneidung bei den Aegyptern vgl. noch Jos 5<sup>9</sup> Herodot II 36 Philo de spec. leg. I 2 (de circumcis.) p. 210, der die Beschneidung *πρᾶγμα σπουδαζόμενον οὐ μετρίως καὶ παρ' ἑτέροις ἔθνεσι καὶ μάλιστα τῷ Αἰγυπτιακῷ* nennt; Quaest. in Gen. III 47. Ambrosius de Abrahamo II 11, 78 (p. 630 Schenkl), Ps.-Clem. Rec. I 33 *inde* (sc. von Nachkommen Abrahams) *denique et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicere*. Aegypt. Urk. Berlin I Nr. 347. 82. Pap. Straßb. 60. Nach Iren. haer. III 12, 11 sollte die Beschneidung die Juden freilich gerade von den unbeschnittenen Aegyptern unterscheiden. In der Tat ist die orthodoxe jüdische Auffassung (vgl. etwa Jubil 15<sup>26</sup> ff.) auf keinen Fall mit dem Tatbestand zu vereinigen. Vgl. noch Winer Realwörterbuch <sup>3</sup>I 156 ff. Guthe Bibelwörterbuch 82. U. Wilcken. H. Gunkel u. P. Wendland Arch. f. Papyrusforsch. II (1903) 4—31, J. C. Matthes Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1909, 70—73, Erman Aegypten u. ägypt. Leben 56 f. 711, Dölger, Sphragis 51 ff., Schürer Geschichte des jüdischen Volkes I <sup>3</sup>\* 675 f., A. Wiedemann, Orientalist. Lit.-Ztg. 1903, 98 ff. Haeuser, Barn. 96 und Jer 9<sup>25</sup> f. (LXX) (Theol. Quartalschr. 1915, 499—508), R. Reitzenstein, Zwei relig.-gesch. Fragen 1901, 9 ff., der übrigens 96 liest: *ἀλλὰ καὶ πᾶς Σῶρος καὶ Ἀραφ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων καὶ [μάλιστα] οἱ Αἰγύπτιοι*. Gray, Circumcision (Encycl. of Religion a. Ethics III 664 ff.).

**7—9** Zweites Argument: Die Erzählung von Abrahams Beschneiden weist typologisch auf Jesus und sein Kreuz. Auch hier ist die Idee von <sup>4</sup> nicht anwendbar: Abrahams Handeln gilt im Gegenteil vom Geist eingegeben vgl. ἐν πνεύματι προβλέψας <sup>7</sup>, ἡ δοθ. αὐτῷ γνώσις <sup>8</sup>; er hat also um Jesus gewußt vgl. Joh 8<sup>36</sup>. Die typologische Exegese macht nämlich aus diesem fatalen Bericht eine Demonstration für die christliche Offenbarung vgl. ähnlich Justin Dial. 134, 141 p. 371 A. **7** Abraham der Stifter der Beschneidung vgl. Justin Dial. 19 p. 236 D Orig. c. Cels. I 22; Method. Symp. I 3 ὁ γοῦν Ἀβραάμ, πρῶτος ἐν διαθήκῃ τὴν περιτομὴν λαβών, οὐδὲν ἕτερον αἰνίσσασθαι δοκεῖ, τὸ οἰκεῖον περιτεμνόμενος τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μέρος, ἡ τοῦτο τὸ μηχανεῖ τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ σπέρματος δημιουργηθέντα παιδοσπορεῖν. Die Inspiration Abrahams findet Barn. in den drei Buchstaben bezeugt <sup>8</sup>; da es sich um die Schreibweise handelt, ist der λαβών in Wahrheit Moses, noch richtiger der Uebersetzer und Schreiber der LXX. **8** Die pneumatische Exegese beruht nun darauf, daß das Beschneiden Abrahams Gen 17<sup>23. 27</sup> (hieraus das



8 er die Weisungen von drei Buchstaben hinnahm. Es heißt nämlich:  
 »Und Abraham beschnitt von seinem Hause achtzehn und dreihundert  
 »Männer.« Was (war) also die ihm gegebene Erkenntnis? Merkt (dar-  
 auf), daß er zuerst die achtzehn (nennt) und (dann) nach einem Zwi-  
 schenraum dreihundert sagt. Die achtzehn (sind in Zeichen) Jota (=)  
 zehn, Eta (=) acht; (da) hast du Jesus. Weil aber das Kreuz mit dem  
 Tau (bezeichnet), die Gnade befassen sollte, nennt er auch die drei-  
 hundert. Er bezeichnet also Jesum mit den zwei Buchstaben, und mit  
 9 dem einzelnen das Kreuz. Er, der die eingepflanzte Gabe seiner Lehre  
 in uns gelegt hat, weiß (es); niemand hat je ein echteres Wort von  
 mir zu lernen bekommen. Aber ich weiß (auch), daß ihr (dessen)  
 würdig seid.

Zitat) willkürlich mit der nur Gen 14<sup>14</sup> genannten Zahl der Knechte Abra-  
 hams verbunden wird. Vgl. Alterc. Sim. et Theoph. V 30, wo mit ähn-  
 licher Allegoristik die Erzählung von Josuas Beschneidung (Jos 5<sup>2</sup> ff.) ver-  
 geistigt wird. Bei ἡ δοθ. αὐτῷ γνώσις (vgl. 19<sup>1</sup>) ist nach 9 καὶ ἡμῖν bzw.  
 ἐμοὶ hinzuzudenken. Die „Erkenntnis“ Abrahams beschreibt auch Philo de  
 somn. I 60 p. 629. Naiv wie Philo gründet auch Barn. seine Exegese auf  
 den griechischen Text und zwar auf an sich bedeutungslose Finessen vgl.  
 Siegfried Philo als Ausleger des ATs 330, Heinisch Einfluß Philos (s. Exc. zu  
 2<sup>10</sup>) 47 f. Barn. las Gen 14<sup>14</sup> in der Reihenfolge des hebräischen Textes  
 δεκαοκτώ καὶ τριακοσίους, LXX hat τριακ. δέκα καὶ ὀκτώ vgl. Hatch Essays  
 in bibl. Greek 155. ¶ eine seltene Abkürzung von Ἰησοῦς vgl. Clem. Al.  
 Strom. VI 11, 84<sup>3</sup>, Ps.-Cyprian de pasch. comput. p. 257, 268 Hartl, Am-  
 bros. de Abr. II 15 f. p. 512 f. Schenkl Traube Nomina Sacra 4. Spekulationen  
 über den Zahlenwert von ¶ s. auch bei den Valentinianern bei Iren. haer. I 3, 2,  
 bei Marcus ebenda 15, 2. CV schreiben übrigens ἰῶτα δέκα ἡτα ὀκτώ,  
 S om., C om. ἔχεις Ἰησοῦν. Zu ἔχεις vgl. 12<sup>1</sup> Hermas Vis. III 11<sup>4</sup>. Wieder  
 ist das Kreuz im AT entdeckt 5<sup>13</sup> f. 11 f. Die Gleichung ¶ = Kreuz  
 (τῷ ¶ c b n; τῷ ταῦ C f o p V; τῷ τριακτοῦ S\*) war natürlich nur im Grie-  
 chischen und Lateinischen möglich (¶ hat nicht Kreuzform, hat auch den  
 Zahlenwert 400) vgl. Clemens Al. Strom. VII 11, 84 Tertull. adv. Marc. III 22  
 Carmen adv. Marc. III 90—98 Ps.-Cypr. Pascha comput. c. 10. 18. 20.  
 22 und Prudentius Psychom. praef. 57 f. mit Beziehung auf die 318  
 Knechte, sonst W. Bauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokr. 212 f.  
 Pauly-Wissowa IV 1730 f. s. v. crux. Analoge rabbinische Zahlensym-  
 bolik s. bei Aicher, Bibl. Studien XI 4, 112 ff. vgl. vor allem Bereschit  
 Rabba 44 zu 15<sup>2</sup> (übersetzt v. A. Wünsche 204) und sein Name ist  
*Elieser, wie es heißt* (Gen 14<sup>14</sup>): *er bewaffnete seine Knapen, 318 an*  
*Zahl d. i. Elieser, welcher so viel an der Zahl hat*; vgl. auch 43 zu 14<sup>14</sup>  
 (Wünsche 198): *Resch Lakisch sagte im Namen des Bar Kapra: Elieser*  
*war es ganz allein, da sein Name 318 in der Zahl hat.* Christliches s.  
 zu Apoc 13<sup>18</sup>, vgl. Or. Sib. V 1<sup>2</sup> ff. 9 Der Vf. schwilt von Befriedigung und  
 Selbstgefälligkeit (vgl. ἀπ' ἐμοῦ). οἶδεν vgl. II Cor 11<sup>11</sup>. Der Mysterien-  
 charakter dieser Gnosis wird hier einmal ganz deutlich: 1. gilt die  
 Lehre als inspiriert vgl. I Cor 14<sup>26</sup>. Sie ist eine ἐμφυτος δωρεά vgl. 1<sup>2</sup>  
 Const. ap. VII 33<sup>3</sup> ὑποδείξας δὲ ἐκάστῳ τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἐμφύτου  
 γνώσεως καὶ φυσικῆς κρίσεως καὶ ἐκ τῆς τοῦ νόμου ὑποφωνήσεως, und der Vf.  
 fühlt sich den Lesern gegenüber als Hierophant vgl. zu γνησιώτερον . . .  
 λόγον Philo de cherub. 27 p. 143 σπουδαιότερον λόγου (von ähnlicher alle-

gorischer Auslegung). 2. darf solche Gnosis nur „Würdigen“ mitgeteilt werden vgl. 12 ff. Henoch 373 f. Philo de cherub. 42 p. 146 ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδὶνα εἴπωμεν, ἀκοῶς ἐπιφραξάτωσαν οἱ δεισιδαίμονες τὰς ἐαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν. τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξιόους τῶν ἱερωτάτων μύστας, οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσχοῦντες· ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοι ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι καὶ τερθραῖαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν. Poimandres 26 τί μέλλεις; οὐχ ὥς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξιόις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὲρ θεοῦ σωθῇ; Joseph. Bell. Jud. V 9, 4 § 378 ἐγὼ μὲν φρίττω τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ λέγων εἰς ἀναξίους ἀκοῶς. Ps.-Clem. Hom. I 11 (= Rec. I 9) XVIII 6 Petrus zu Simon: οὐ δὲ οὐκ εἰ ὁ ἐστὼς υἱός. εἰ γὰρ υἱὸς ἦς, πάντως ἂν ἡθδης τῆς τοιαύτης ἀποκαλύψεως τοὺς ἀξιόους. 7 Simon: μὴ ἀπατῶ. οἶδα τοὺς ἀξιόους. XVIII 9; Rec. III 1; Hippolyt Elench. IX 152 ταῦτα τὰ θαυμάσια μυστήρια τοῦ Ἑλχασαὶ τὰ ἀπόρρητα καὶ μεγάλα, ἃ παραδίδωσι τοῖς ἀξιόις μαθηταῖς. Porphy. Vita Plotini 4. Norden Agnost. Theos 291 f. Die Leser gelten als besonders „würdig“, insofern ihnen zuerst diese Gnosis mitgeteilt wird vgl. IV Esr. 12 12 (Vis. V 73) *sed non est illi* (sc. *Danielo*) *interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretari*; andreseits Hermas Vis. III 43 οὐχ ὅτι σὺ ἐκ πάντων ἀξιώτερος εἶ, ἵνα σοὶ ἀποκαλυφθῇ ἄλλοι γὰρ σου πρότεροί εἰσιν καὶ βελτιονέες σου, οἷς ἔδει ἀποκαλυφθῆναι τὰ ὀνόματα ταῦτα κτλ. vgl. 3 4. Man hat den Eindruck, als handle es sich hier wirklich um einen eigenen Fund des Vf.s, also um eine eigene Zugabe zu einem übernommenen Stoff.

DIE BESCHNEIDUNG BEI BARN. Daß Barn. 9 inhaltlich wie formell keine Einheit ist, dürfte deutlich geworden sein: 4 f. muß einmal an der Spitze einer Erörterung über die Beschneidung gestanden haben; 6—9 ist ein Nachtrag, der einem Einwand gerecht zu werden sucht und eigentlich die anstößige Behauptung, die jüdische Beschneidung sei teuflischen Ursprungs, wieder zurücknimmt. In drei sehr disparate Sätze spaltet sich also die Lehre des Barn. von der Beschneidung: 1. Gott hat nur eine geistige Beschneidung verheißen und befohlen; 2. die jüdische Beschneidung ist gegen Gottes Willen von einem bösen Engel eingegeben; 3. die durch Abraham vorgenommene Beschneidung bedeutete eine mysteriöse Weissagung auf Jesus und das Kreuz. Obwohl in 3 nur von Abrahams Beschneiden gehandelt wird, ist damit doch 1 und 2 desavouiert oder aufgehoben. Die Auffassung in 1 und 2 steht in der altchristlichen Literatur einzig da: 2 wird nirgends wiederholt und 1 kehrt nur in wesentlich abgeschwächter Form wieder. Die fleischliche Beschneidung gilt als göttliche Einrichtung; nur wird ihr vorübergehender, minderwertiger, typologischer Charakter betont z. B. Justin Dial. 16 p. 234 A ἡ γὰρ ἀπὸ Ἀβραάμ κατὰ σάρκα περιτομή εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι καὶ ἵνα μόνοι πάθῃτε, ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε vgl. 19 p. 236; maßvoller Irenaeus adv. haer. IV 161 *in signo ergo data sunt haec: non autem sine symbolo erant signa, id est sine argumento, neque otiosa, tanquam quae a sapiente artifices darentur; sed secundum carnem circumcisio praesignificabat spiritalem*. Alle heidenchristlichen Lehrer sind darin einig, daß die einstmals zu recht bestehende Beschneidung durch Christus abgeschafft ist, und daß die Kirche nur die geistige Beschneidung kennt, worauf der Ritus bereits hinzielte.

X Der wahre Sinn der mosaïschen Speisegesetzgebung. Auch dies Stück ist keine literarische Einheit: 1—5. 9. 10 sind die Grundlage; die drei weiteren Beispiele von Speiseverboten 6—8, sowie die Beispiele von erlaubten Speisen 11 sind nachträglich in die Vorlage eingefügt; 12 kann zur Grundlage wie zur Bearbeitung gehören. Die Beurteilung und Auslegung der jüdischen Gesetze ist indes im ganzen Kap. einheitlich. Wieder hebt sich diese von der

- 10 Wenn aber Moses sagte: »Ihr sollt kein Schwein essen, noch  
 »Adler, noch Habicht, noch Raben, noch irgendeinen Fisch, der keine  
 »Schuppe an sich trägt«, (dann) hat er drei Weisungen in dem (be-  
 2 wußten) Sinne empfangen. Er spricht ja doch ferner zu ihnen  
 im Deuteronomium: »Und ich werde diesem Volke meine Forderungen  
 »auferlegen.« Also ist es kein Gebot Gottes, (diese Tiere) nicht zu  
 3 essen, vielmehr hat Moses geistlich gesprochen. Das Schwein nun hat  
 er in folgender Meinung genannt: du sollst dich nicht anschließen,  
 meint er, an solche Menschen, die den Schweinen gleich sind, nämlich  
 solange sie Ueberfluß haben, ihren Herrn vergessen, wenn sie aber  
 Mangel haben, ihren Herrn (wohl) kennen, so wie das Schwein, wenn  
 es frißt, seinen Herrn nicht kennt, wenn es aber Hunger hat, schreit,

jüdisch-hellenistischen und der überlieferten christlichen Auffassung dadurch ab, daß sie den Wortsinn schlechterdings verwirft (gegen Haeuser 62) vgl. Ps.-Aristeas (s. u.), Justin Dialog 20, Tertull. adv. Marc. II 18, Clem. Al. Strom. V 8, 51<sup>2</sup>—52<sup>2</sup> (zitiert und umschreibt Barn. 1. 11 f. 4), Methodius Ueber die Unterscheid. d. Speisen (Bonwetsch I 290 ff. 295 ff. = 1917, 427 ff.); ähnlich radikal klingt ep. ed Diogn. 41, Orig. in Lev. hom. VII bes. 5 (Lomm. IX 306 f.), Novatian de cib. Jud. (Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. XI 226 ff.) 2; Aphraates Hom. 15 p. 259 ff. Bert läßt nur den wörtlichen Sinn gelten. Stoffsammlung und allegorische Auslegung sind abgesehen von der radikalen Tendenz jüdischer Herkunft. Die zugrundeliegende Charakterisierung der Tiere wird hellenistisch sein; jedenfalls besteht zwischen Barn. und dem Physiologus (s. u.) ein literarischer Zusammenhang. Vgl. noch Radermacher Menschen u. Tiere (Sitz.-ber. d. Wiener Akademie, philol.-histor. Klasse 187, 3 S. 18 ff.); Clem. Al. Protrept. I 4. Die Texte sind hier sehr gekürzt, weil die Hauptsache die Auslegung ist. 1—10 Auslegung der mosaischen Speiseverbote. 1—5 Erste Dreizahl von Geboten mit ihrer Auslegung. 1. 2 Uebersicht und Rechtfertigung einer ausschließlich ethischen Deutung. 1 Der Vf. setzt gleich mit dem Zitat ein; erst am Schluß wird das Thema bezeichnet: περὶ τῶν βρωμάτων = περὶ τῆς βρώσεως 10. Zu ὅτι vgl. Debrunner Gramm. § 456, 2. Das Zitat, von Clem. Al. II 15, 67<sup>3</sup> übernommen, ist aus Lev 11 Dt 14<sup>1</sup>—21 zusammengezogen vgl. Lev 11 7. 10. 13. 15. 16 Dt 14 s. 10. 12—14. Ausgewählt sind Tiere aus den drei Tierklassen (Landtiere, Vögel, Wassertiere). ἐν τῇ συνέσει (so SV; CL συνεῖδῃσι, so auch Heer) bezieht sich auf die richtige, pneumatische Auslegung, die Moses mit übernahm vgl. ἐν πνεύματι 2. 9. 2 Beweis, in welcher Richtung die σύνεσις zu finden ist vgl. Aristaeas 144 μὴ γὰρ εἰς τὸν καταπεπτωκότα λόγον ἔλθῃς, ὅτι μὲν καὶ γαλῆς ἢ τῶν τοιούτων χάριν περιεργίαν ποιούμενος ἐνομοθέτῃ ταῦτα Μωσῆς ἄλλὰ πρὸς ἀγνὴν ἐπίσκεψιν καὶ τρόπων ἐξαρτισμὸν δικαιοσύνης ἔνεκεν σημνῶς ταῦτα ἀνατέτακται cf. 169, Novatian de cib. Jud. 3 *in animalibus mores depinguntur humani et actus et voluntates, ex quibus ipsi homines sunt vel mundi vel immundi, mundi si ruminant i. e. in ore semper habeant quasi cibum quendam praecepta divina. ungulam findant, si firmo gradu innocentiae iustitiae omnisque virtutis vitae itinera conficiant.* Das Zitat erinnert an Dt 41. 5; zu ἐν τῷ Δευτ. vgl. Exk. zu 210. Die Beweiskraft des Zitats, das an Dt 41. 5 erinnert, hängt daran, daß δικαιώματα für den Vf. ausschließlich ethisch-religiöse Bedeutung hat vgl. 12 21 411 169 211. 5 Rm 2<sup>26</sup> (δικαιώματα gegenüber περιστομῇ). ἄρα οὖν 96, im NT nur bei Paulus, sonst II Clem. 86 (gleichfalls nach einem Zitat) 143 f. Ignat. Trall.



und nachdem es (zu fressen) bekommen hat, wieder still ist. »Auch sollst du den Adler nicht essen, auch nicht den Habicht, auch den »Geier nicht, auch nicht den Raben.« Niemals, meint er, sollst du dich anschließen, noch dich angleichen an solche Menschen, die sich ihren Unterhalt nicht durch Anstrengung und Schweiß zu verschaffen wissen, sondern fremden Besitz in ihrer Gottlosigkeit rauben und aufpassen, während sie (scheinbar) unschuldig herumlaufen, und sich umsehen, wen sie in ihrer Habsucht ausziehen können, ebenso wie diese Vögel die einzigen sind, die sich ihren Unterhalt nicht selbst verschaffen, sondern träge dasitzen (und sehen), wie sie fremdes Fleisch verzehren können,

101. τὸ μὴ τρώγειν ist die falsche jüdische (und christliche) Auffassung. Zum Verb. τρ. s. zu Joh 6<sup>34</sup>. ἐν πνεύματι 9 = in figura L. 3—5 Auslegung in drei Abschnitten. 3 Nr. 1 Das Schwein; gekürzt zitiert Clem. Al. Strom. II 15, 67<sup>2</sup>. κολλῶσθαι 4. s. s. II 19<sup>2</sup>. 6 Did. 3<sup>9</sup>, häufig I Clem. und Hermas. Die Speisevorschriften sind also in Wahrheit Regeln für unseren Verkehr vgl. Alterc. Simon. et Theoph. VII 28 *cibos autem, quos abigis, manducare debes; non carnes suillas, sed facta porcina prohiberis admittere*. Die nähere Bestimmung des Schweinetypos überrascht — der Vf. denkt an das Verhalten der Tiere vor und nach der Fütterung. Näherliegende Allegoristik s. Philo spec. leg. IV 100 f. p. 352, de agr. 143—145 p. 322, Horapollon Hieroglyphica II 37 p. 75 ὅτε βούλονται ἀνθρώπων ἐξώλη συμῆναι, χοίρον ζωγραφῶσι, διὰ τὸ τὴν φύσιν τοῦ χοίρου τοιαύτην εἶναι. Clem. Al. Paed. III 11, 75<sup>3</sup> Strom. V 8, 51<sup>3</sup>, Novat. de cib. Jud. 3 *aut cur cibo suem prohibet adsumi? reprehendit utique caenosam et luteam et gaudentem vitiorum sordibus vitam, bonum suum non in animi generositate, sed in sola carne ponentem*. Lactant. Inst. Div. IV 17<sup>18—21</sup> (auch da die Reihenfolge Beschneidung — Schwein), Plutarch Theseus 9 a. E. Am nächsten berührt sich mit Barn. der Verfasser des opus imperfectum in Matth. (76) homilie 17 (Migne Gr. 56, 728) *item porci proprium est in coeno se rotulare et nunquam in caelum aspicere nec quaerere dominum suum, nisi cum esurierit: tales sunt enim Christiani, qui in carnalibus immunditiis delectantur, nec aspiciunt aliquando coelos nec quaerunt deum nisi cum necessitas eis advenit etc.* Vgl. zum Stil noch Tabula Cebet. 31<sup>3</sup> f. ὅταν c. ind. iterativ. wie Mc 11<sup>23</sup> vgl. auch Physiol. 6 (p. 236 Lachert) ὅταν γράσκει (sc. ὁ ἀετός), βάρυνονται αὐτοῦ αἱ πτέρυγες. σπαταλῶν Jac 55 I Tim 56 Hermas Sim. VI 16<sup>2</sup> c. Zu ἐπιγιν. τ. κύρ. vgl. Js 13. 4 Nr. 2 Die Raubvögel (zitiert Clemens Al. Strom. V 8, 52<sup>1</sup>). Neu ist ἱκτινός Lev 11<sup>14</sup> Dt 14<sup>13</sup>. Zur Auslegung vgl. Ps.-Aristeas 145—148 (= Euseb. praep. ev. VIII 9) . . . 146 περὶ ὧν δὲ ἀπηγόρευται πτηνῶν εὐρήσεις ἀγρία τε καὶ σαρκοφάγα καὶ καταδυναστεύοντα τῇ περὶ ἑαυτὰ δυνάμει τὰ λοιπὰ καὶ τὴν τροφὴν ἔχοντα δαπάνησιν τῶν προσηρμένων ἡμέρων μετὰ ἀδικίας. οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄρνας καὶ ἐρίφους ἀναρπάξουσιν καὶ τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἀδικοῦσιν, νεκροὺς τε καὶ ζῶντας. 147 παράστηνον οὖν ἔθετο διὰ τοῦτων ἀκάθαρτα προσονομάσας, ὅτι δέον ἐστὶ κατὰ ψυχὴν οἷς ἡ νομοθεσία διατέτακται δικαιοσύνη συγγρησθαι καὶ μηδὲνα καταδυναστεύειν πεποιθότας ἰσχύϊ τῇ καθ' ἑαυτοὺς μηδὲ ἀφαιρεῖσθαι μηδέν κτλ. Philo de spec. leg. IV 116 p. 355, Theophil. ad Autol. II 16. Clemens Al. Paed. III 11, 75<sup>4</sup>, Strom. V 8, 52<sup>2</sup>. Novat. de cib. Jud. 3 *quis accipitrem aut milvum aut aquilam (sc. cibum faciat)? sed odit raptores violento scelere videntes. quis vultur'em? sed execratur praedam de aliena morte quaerentes*. Die Ausdeutung des Raubvogeltypus ist gut, merkwürdig ist indes die Anschauung,

5 abscheulich in ihrer Bosheit. »Und die Smyräne, sagt er, sollst du  
 »nicht essen, auch den Polypen nicht und den Tintenfisch.« Nimmer,  
 meint er, sollst du durch Anschluß solchen Menschen gleich werden,  
 die unverbesserlich gottlos und schon zum Tode verurteilt sind, so  
 wie diese Fische die einzigen sind, die, vom Fluch getroffen, (nur) in der  
 Tiefe schwimmen, nicht auftauchen wie die übrigen, sondern auf dem  
 Boden unten in der Tiefe hausen.

6 »Aber auch den Hasen sollst du nicht essen.« Warum? Du sollst,  
 meint er, kein Knabenschänder werden, noch solchen gleichen, weil  
 der Hase jedes Jahr seinen After vermehrt; soviel Jahre er nämlich  
 7 lebt, soviel Oeffnungen hat er. »Aber auch die Hyäne sollst du nicht  
 »essen.« Du sollst, meint er, kein Ehebrecher noch Abtreiber sein,  
 noch solchen Menschen gleichen. Warum? weil dieses Tier jedes Jahr  
 seine Natur wechselt und bald männlich, bald wieder weiblich wird.

daß sie, und nur sie ohne Anstrengung und träge dasitzend sich ihre Nah-  
 rung verschafften. Wesentlich anders ist das Nichtarbeiten der Vögel ver-  
 wertet Mt 6<sup>26</sup> = Lc 12<sup>24</sup>. Zum biblisch-jüdischen, auf Gen 3<sup>17-19</sup> beruhenden  
 Arbeitsideal vgl. noch Prov 6<sup>6-11</sup> 22<sup>29</sup> Eccl 5<sup>11</sup> Ps 127<sup>2</sup> Ps.-Phocyl. 154  
 bis 156, Joseph. c. Ap. II 31 f. § 229 ff. II Thess 3<sup>10</sup> Did. 12<sup>3-5</sup>. Zu  $\chi\acute{o}$ -  
 $\pi\acute{o}\upsilon$   $\kappa.$   $\{\delta\rho.$  vgl. II Macc 2<sup>26</sup>. Zur Sache s. noch Xenophon Memorab. II  
 1<sup>25.28</sup> Philo de sacrif. Ab. et Cain. 40 p. 169.  $\epsilon\chi\delta\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$  vgl. Lc 10<sup>30</sup>  
 II Macc 8<sup>27</sup>. Der Plural  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\varsigma$  auch Apoc 19<sup>18</sup>.  $\lambda\omicron\iota\mu\acute{o}\varsigma$  Ignat. ad Polyc. 21,  
 wohl wegen der Deutung von Ps 111 zugefügt vgl. 10. 5 Nr. 3 Die Fische  
 der Tiefe. Die drei Namen fehlen in LXX. Daß diese Tiere, wie der Vf.  
 irrtümlich meint, niemals an die Oberfläche des Meeres kommen (vgl. Aelian  
 Nat. anim. VIII 7) geht auf einen Fluch zurück vgl. Gen 3<sup>14</sup>; so gleichen  
 sie Menschen, die zu keiner Bekehrung mehr fähig und darum schon dem Ge-  
 richt überantwortet sind Jud 6 II Petr 2<sup>9</sup> I Tim 5<sup>12</sup> Hermas Sim. VI 2. Zu  $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$   
 $\tau.$   $\beta\upsilon\theta\omicron\upsilon$  vgl. Debrunner Gramm. § 167. 6—8 Eine zweite, nachträglich ein-  
 geschobene, Dreierheit scheußlicher Tiere. Volkstümlicher Aberglaube feiert  
 hier wahre Orgien. Dieselben und ähnliche Fabeln, aber mit entgegen-  
 gesetzter religiöser Verwertung Ps.-Clem. Rec. VIII 25 *Sed ne ut putant*  
*homines viderentur haec naturae quodam ordine et non dispensatione fieri*  
*conditoris, pauca quaedam ad indicium et documentum providentiae suae,*  
*mutato ordine genus servare iussit in terris, verbi gratia ut per os con-*  
*ciperet corvus et per aurem mustela generaret, ut aves nonnullae sicut*  
*gallinae interdum ova vel vento vel pulvere concepta parerent, alia quae-*  
*dam animalia marem vicibus alternis in feminam verterent et sexum per*  
*annos singulos commutarent ut lepores et hyaenae quas beluas vo-*  
*cant etc.* S. weiter W. Bauer Leben Jesu 53 f. 6 Nr. 1 Der Hase Lev 11<sup>5</sup>  
 Dt 14<sup>7</sup> Test. Asser 2<sup>9</sup> Clem. Al. Paed. II 10, 83<sup>5</sup>.  $\pi\alpha\iota\delta\omicron\phi\theta\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$  ist wohl  
 Knabenschänder (L *corruptor puerorum*) vgl. 19<sup>4</sup> = Did. 2<sup>2</sup> Test. Levi 17<sup>11</sup>  
 Clem. Al. a. a. O. Justin Dial. 95<sup>1</sup> p. 322 D Tatian 81. Zur Sache s.  
 vor allem Plinius Nat. hist. VIII 81, 218 *Archelaus auctor est, quot sint*  
*corporis cavernae ad excrementa lepori, totidem annos esse aetatis*, Aelian.  
 Nat. anim. II 12, Varro de re rust. III 12. Novatian de cib. Jud. 3 schiebt  
 dem Hasen die Natur der Hyäne (Barn. 7) zu. 7 Nr. 2 Die Hyäne, in LXX  
 nicht genannt.  $\mu\omicron\iota\chi\acute{o}\varsigma$  vgl. 20<sup>1</sup>,  $\phi\theta\omicron\rho\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$  nach 20<sup>1</sup> nicht Päderast, sondern  
 Fruchtabtreiber vgl. Philo de decal. 168 p. 207, Epictet. Diss. II 22<sup>28</sup>.  
 Zur Sache s. noch Aelian. de nat. anim. I 25  $\tau\acute{\eta}\nu$   $\upsilon\alpha\iota\nu\alpha\nu$   $\tau\acute{\eta}\tau\epsilon\varsigma$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\rho\rho\epsilon\nu\alpha$

Aber auch auf das Wiesel hat er einen rechten Haß geworfen. Nimmer, s meint er, sollst du so einer werden, wie gewisse (Leute), die, wie wir hören, Gottloses treiben mit dem Munde in ihrer Unreinigkeit, noch sollst du dich anschließen an die unreinen (Weiber), die die Gottlosigkeit betreiben

εἰ θεάσαιτο, τὴν αὐτὴν εἰς νέωτα ὄφει θῆλυν· εἰ δὲ θῆλυν νῦν, μετὰ ταῦτα ἄρρενα . . ἀνὰ ἔτος πᾶν ἀμείβουσαι τὸ γένος, Artemidor Oneirocrit. II 12, Ovid Metam. XV 408—410 *si tamen est aliquid mirae novitatis in istis alternare rices et quae modo femina tergo | passa marem est, nunc esse marem miremur hyaenam*, Tertull. de pallio 3 *hyaena, si observes, sexus annalis est, marem et feminam alterat*; Ps.-Clem. s. o.; Physiologus 24 p. 256 Lauchert ὁ Νόμος λέγει· 'μὴ φάγῃς ὑαῖναν μηδὲ ὅμοιον αὐτῇ'. ὁ Φυσιολόγος ἐλεξε περὶ ταύτης· ὅτι ἄρρενόθῃλυ ἐστί, ποτὲ μὲν ἄρρεν, ποτὲ δὲ θῆλυ· μεμιασμένον θηρίον ἐστί, διὰ τὸ ἀλλάσσειν αὐτοῦ τὴν φύσιν, folgt Jer 12<sup>a</sup>. μὴ οὖν ἐξομοιωθῇς καὶ σὺ τῇ ὑαίνῃ, endet mit Rm 12<sup>r</sup>; eine latein. Bearbeitung des Textes s. in einer Randglosse bei Hieron. zu Jer 12<sup>r</sup> f. VII p. 191 f. Vallarsi. Die Vorstellung hätte auch auf widernatürliche Unzucht führen können. Vgl. Lauchert Geschichte des Physiologus 24. Gegen diesen Aberglauben protestierte schon Aristot. Hist. anim. VI 32, de generat. anim. III 6; vgl. auch Plin. Nat. hist. VIII 30, 105, auch Clemens Al. Paed. II 10, 84 οὐ μέντοι τῇδε τῇ ἐξηγήσει τῶν συμβολικῶς εἰρημένων συγκατατίθεμαι . . ἀλλ' οὕτι γε τὴν φύσιν αὐτὴν ἀμείβουσιν, ὡς θῆλυ γίγνεσθαι· ἐκ τοῦ ἄρρενος κατὰ μετασχηματισμόν . . 85<sup>a</sup> οὐκ οὖν οὐδὲ τὴν ὑαῖναν μεταβάλλειν τὴν φύσιν πιστευτέον ποτέ κτλ. (Clemens kritisiert Barn. vgl. 83 s, aber nennt ihn nicht.) 8 Nr. 3 Das Wiesel Lev 11<sup>29</sup>. Ps.-Aristeas 144 (s. o.) 165 f. = Euseb. Praep. ev. VIII 9<sup>19</sup>. Gemeint sind nicht unkeusche Reden (so L *qui audit iniquitatem et loquitur immunditiam*) vgl. Ps.-Aristeas 166, sondern widernatürliche Unzucht, die mit dem Munde getrieben wurde und die der Vf. auch nur von Hörensagen kennt vgl. Sib. V 392, Minuc. Fel. 28<sup>10</sup> *qui libidinoso ore inguinibus inhaerescunt*, Arnob. adv. gent. II 42 et *ad oris aere comparatae constuprationem*. Zur Tradition vom Wiesel vgl. Aelian de natura animalium II 55 IX 65. Ovid Metamorphoses IX 322 f. *quae quia mendaci parientem iuverat ore | ore parit*; Physiologus 21 (p. 253 f. Lauchert) ὁ Νόμος λέγει· 'μὴ φάγῃς γαλῆν, μηδὲ τὸ ὅμοιον αὐτῆς (Lev 11<sup>29</sup>). ὁ Φυσιολόγος ἐλεξε περὶ αὐτῆς ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει· τὸ στόμα αὐτῆς συλλαμβάνει παρὰ τοῦ ἄρρενος καὶ ἐγκυος γενομένη τοῖς ὡσὶ γεννᾷ κτλ. (Vgl. auch den latein. Text bei Cahier Mélanges d'archéol. et d'hist. et de litt. II 149.) Ueber den Ursprung der Vorstellung s. Aristoteles de generat. anim. III 6 τῇ δὲ στόματι πολλάκις μεταφέρειν τὰς νεοττὰς, ταύτην πεποίχε τὴν δόξαν; auch Plinius a. a. O. Eine Variante findet sich Ps.-Aristeas 165 τὸ τε τῆς γαλῆς γένος ἰδιάζον ἐστί· χωρὶς γὰρ τοῦ προειρημένου ἔχει λυμαντικὸν κατὰσχημα· διὰ γὰρ τῶν ὧτων συλλαμβάνει, τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι. 166 καὶ διὰ τοῦτο ὁ τοιοῦτος τρόπος τῶν ἀνθρώπων ἀκάθαρτός ἐστι· ὅσα γὰρ δι' ἀκοῆς λαβόντες, ταῦτα τῇ λόγῳ σωματοποιήσαντες κακοῖς ἐτέρους ἐνεκύλισαν, ἀκαθαρσίαν τε οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐπετέλεσαν. Ganz ähnlich Plutarch de Is. et Os. 74 τὴν μὲν γὰρ γαλῆν ἐτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ τὸ οὗς ὀχευομένην, τῇ δὲ στόματι τίχτουσαν, εἰκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως εἶναι, Antonius Liberalis Metamorph. 29 (Mythogr. Graeci II 1, 109) *θορίσκειται μὲν γὰρ (sc. ἡ γαλῆ) διὰ τῶν ὧτων, τίχτει δ' ἀναφέρουσα τὸ κύμενον ἐκ τοῦ τραχήλου*. Wenn κύειν hier auch „gebären“ heißen könnte, wäre diese zweite Fassung auch hier gemeint; aber der Kontext zwingt uns bei der gewöhnlichen Bedeutung zu bleiben. S. noch Lauchert Geschichte des Physiologus 22, Reitzenstein Poimandres 43. 9. 10 Abschluß von 1—5. 9 Die pneumatische Vorschrift des Moses und die sinnliche Aus-



- mit dem Munde. Dieses Tier nämlich empfängt mit dem Munde.  
 9 So hat Moses, drei Weisungen empfangend, über die Speisen im Geiste geredet; sie aber haben es in ihrer fleischlichen Begierde aufgenommen,  
 10 als (spräche er wirklich) vom Essen. In die selben drei Weisungen nimmt aber (auch) David Einsicht, und spricht ähnlich: »Selig der Mann, der nicht wandelte im Rate der Gottlosen«, so wie die Fische in der Finsternis sich bewegen nach der Tiefe zu, »und auf dem Weg der Sünder nicht stand«, so wie die, die den Herrn dem Scheine nach fürchten, doch sündigen wie das Schwein, »und auf dem Stuhl der Scheusale nicht gesessen hat« wie die Vögel, (die da) sitzen, um zu rauben.  
 11 Jetzt habt ihr vollkommene Weisung auch über das Essen. Wiederum spricht Moses: »Esset alles, was zweigespaltene Hufe hat und »wiederkäut.« Was meint er? (Dies), daß (solch ein Tier), wenn es seine Nahrung empfängt, seinen Ernährer (wohl) kennt und an ihm, wenn es ruht, offenbar seine Freude hat. Schön hat er es ausgedrückt im Blick auf das Gebot. Was meint er also? Schließt euch an die an, die den Herrn fürchten, an die, die nachsinnen in ihrem Herzen über den besonderen Sinn der Rede, die sie empfangen haben, an die, die die Forderungen des Herrn lehren und bewahren, an die, die wissen, daß das Nachsinnen ein Werk der Freude ist, und die das Wort des Herrn wiederkäuen. Was (bedeutet) aber das Zweihufige? (Dies), daß der Gerechte in dieser Welt wandelt und dabei den heiligen Aeon erwartet. Sehet, wie hat doch Moses schöne Gesetze gegeben.

legung der Juden. 9a vgl. 1<sup>b</sup>. 2<sup>b</sup>. Bemerke den Gegensatz ἐν πνεύματι — κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκός (Gal 5 16 Eph 2 2 I Joh 2 16); so erklärt sich die sonst seltsame Erklärung (die allerdings vielleicht in Col 2 23 Phil 3 19 ihre Parallele hat), daß die äußerliche Befolgung von Speiseverboten von der Sinnelust eingegeben sei. Ein ähnlicher Vorwurf, daß die Juden pneumatische Worte buchstäblich vom Essen verstehen, s. Joh 6 26 f. 63. Jüdische Proteste gegen derartige Verunglimpfung ihrer Speisesitten s. IV Macc 5 23—26 Philo spec. leg. IV 79 ff. p. 348 ff., der die Speisegebote unter dem Titel οὐκ ἐπιθυμίσεις auslegt, Clemens Al. Strom. II 20, 105. Aphraates Hom. 15 4 p. 261 Bert. 10 David als zweiter Zeuge für die drei mosaischen Weisungen. Bei Clemens Al. Strom. II 15, 67 zitiert und umschrieben und mit anderen Erklärungen verglichen. Ps 11 = LXX (nur hat LXX ἐπὶ καθέδρῃ). David gilt als Verfasser, obwohl das weder im Hebr. noch in LXX angegeben, vgl. aber Irenaeus Epideix. 2. Die Anwendung auf die drei Klassen 3—5 ist sehr künstlich. ἐν βουλή, ἀσεβῶν vgl. 5 ἀσεβεῖς = ἰχθύες. δοκούντες φοβ. τ. κ. eine gute Charakterisierung der in 3 bezeichneten Menschen vgl. II Clem. 23, Praed. Petri bei Clem. Al. Strom. VI 5, 40. ἐπὶ καθέδρῃν λοιμῶν vgl. καθήμενα . . λοιμὰ 1. ἐπὶ καθέδρῃν auch LXX B (— α A). ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς βράσεως ist offenkundig der ursprüngliche Abschluß des Kapitels βρώσις. 11 Nachträgliche Ergänzung zu 1—10: Das mosaische Speisegebot und seine Bedeutung. Das Zitat frei aus Lev 11 3 Dt 14 6 (von da die Form μαρ. statt des sonst üblichen μήρ. s. u.). Als Auslegung folgt zunächst eine von liebevoller Beobachtung zeugende Beschreibung des Wiederkäuers; beachte den Gegensatz zum Schwein 3. 10. Schon hier ist eine Deutung angegeben: Das wiederkäuende Tier ist das

Sinnbild des dankbar die Gaben des Herrn genießenden Frommen. καλῶς εἶπεν bezieht sich auf den Wortlaut und die ihm zugrundeliegende Naturbeobachtung, βλέπ. τ. ἐντολ. auf die damit gemeinte, an uns gerichtete religiöse Vorschrift. Die Auslegung handelt zunächst vom Wiederkäuer, dann vom Zweihufer; doch greift διάσταλμα κτλ. schon auf διχηλοῦν über. <sup>11b</sup> (inc. κολλᾶσθαι δεῖν) bis 12 zitiert Clem. Al. Strom. V 8, 51<sup>4</sup>—8. Schon die Juden deuteten die Vorschrift auf die Pflege des Gedächtnisses Ps.-Aristeas 153 περί ὃν δέ ἐστιν ὁ προειρημένος τῆς διαστολῆς τρόπος, περί τοῦτον εἶναι καὶ τὸν τῆς μνήμης κεχαρακτήριον· πάντα γὰρ ὅσα διχηλεῖ καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγει, σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης. 154 ἡ γὰρ ἀναμνηρῦκσις οὐδὲν ἕτερον, ἀλλὰ τῆς ζωῆς καὶ συντάξεως ἐπίμνησις . . 155 zitiert Dt 7<sup>18</sup> f. . . 157 . . πάντα γὰρ χρόνον καὶ τόπον ὥρικε πρὸς τὸ διὰ παντὸς μνημονεύειν τοῦ κρατοῦντος θεοῦ καὶ συντηροῦντος. Philo de agr. 132 f. p. 320, de spec. leg. IV 106—108 p. 353. Weiter s. Irenaeus adv. Haer. V 8, 3; Clemens Al. Paed. III 11, 76<sup>11</sup> Strom. VII 18, 109<sup>2</sup> f. Origenes Selecta in Lev 11<sup>3</sup> (Lommatzsch 9, 167) πρὸς τοῦτοις καὶ ἀναμνηρυκισμὸν οὐκ ἀποτιθέμενον μόνον τὴν πνευματικὴν τροφὴν ἀλλὰ καὶ ἀναμνησκόμενον καὶ συνεχῶς αὐτὴν μελετῶντα, Novatian De cib. Jud. 3 (s. o. zu 2), Methodius de cibis 81 *da dies so ist, müssen auch diese Speisegesetze Schatten sein der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufgedeckt und geläutert hat, nicht so sehr zu sorgen um Speisen und über das, was gespaltene Hufe hat, als vielmehr um Gerechtigkeit und die geistliche Speise und die Handlungen der Menschenliebe.* <sup>2</sup> *Denn was dort gespaltene Hufe, das ist hier ein tätiges und vernünftiges Leben. Und was dort die Speise wiederkäuen, das ist hier die Schrift verständig verstehen, damit nicht einfach nur die Schrift verstehend wir Schaden empfangen.* Zu φοβούμ. τ. κύρ. vgl. 10. μελετᾶν im gleichen Zusammenhang Ps.-Aristeas 160 und bei Origenes (s. o.) vgl. auch Philo de spec. leg. a. a. O. διάσταλμα (hapax leg.) kann 'Anordnung' (vgl. διαστέλλεσθαι) oder 'Unterscheidung' bedeuten vgl. Haeuser 64 f.; da hier wohl schon eine Hindeutung auf διχηλοῦν vorliegt, ist an letzteres zu denken vgl. wie im gleichen Zusammenhang Aristeas 150 διαστέλλειν, Philo spec. leg. IV 108 p. 353 und Justin Dial. 20 p. 237 C διαστολή gebrauchen; es ist das Eindringen in den Sinn gemeint, das auf richtiger Unterscheidung der Begriffe beruht. Zu λαλ. τὰ δικ. κυρ. vgl. 19<sup>9</sup> = Did. 41. Zu den Formen μαρυκούμενον S und μελετούντων S vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 85. ἀναμαρυκ. τὸν λόγ. (Irenaeus bei Euseb. Hist. eccl. V 207) umfaßt das Ganze von μετὰ τ. μελετ. an. Während Philo de spec. leg. IV 108 (s. zu 181) das διχηλοῦν auf die zwei Wege deutet, bezieht es Barn. auf die zwei Aeonen und liefert damit eine wunderbare Charakterisierung des Christen, die nachgebildet ist von Origenes Selecta in Lev 11<sup>3</sup> (Lommatzsch 9, 166 f.) διχηλῇ τὸν εὐσεβῶς ἐν τῷ αἰῶνι τοῦτω πολιτευόμενον καὶ διὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα ἐπ' ἐκείνῳ σπεύδοντα. Auch der Christ (καὶ ὁ δικ. S, CV ὁ δικ. καὶ) ist ein zwiespältiges Wesen, insofern er „in dieser Welt“ lebt I Tim 6<sup>17</sup> II Tim 4<sup>10</sup> Tit 2<sup>12</sup>, aber ganz in der Erwartung der kommenden Welt sich verzehrt (eine andere Deutung z. B. Iren. bei Euseb. V 207) vgl. Hebr 13<sup>14</sup> Ep. ad Diogn. 5<sup>9</sup> ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται 6<sup>8</sup>. Ähnlich auch Philo quis rer. div. haer. 35 p. 478 τὴν γὰρ ἀνθρωπίνην ἀρετὴν βαίνειν μὲν ἐπὶ γῆς, φθάνειν δὲ πρὸς οὐρανὸν ἀναγκαῖον, ἵν' ἐκεῖ τῆς ἀφθαρσίας ἐστιαθεῖσα τὸν αἰεὶ χρόνον ἀπῆμῶν διαμένῃ und ein chassidischer Spruch bei Levertoff Relig. Denkweise der Chassiden 1918, 35. Zum Ausdruck ἅγιος αἰὼν vgl. Sir 17<sup>26</sup> f. 24<sup>32</sup> f. Lat. *aerum sanctum*, slav. Henoah 65<sup>8</sup> *der große Aeon der Gerechten beginnt*; I Clem. 57 εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη. καλῶς wie Mc 7<sup>6</sup> Mt 15<sup>7</sup> Rm 11<sup>20</sup>: Der Lobpreis des Gesetz-

- 12 Aber woher (käme) jenen (die Fähigkeit), dies einzusehen oder zu verstehen? Wir aber lehren die Gebote in der richtigen Einsicht, wie es der Herr gewollt hat. Deswegen hat er uns ja unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir dies verständen.

gebers ist verständlich; er klingt fast wie eine Verteidigung, wie denn schon die jüdische Allegorese apologetischen Charakter hatte vgl. Aristeas 128 f. 170, Josephus Antiquit. III 7, 7, 11, 2, s. auch Origenes c. Celsus IV 93. Vgl. dagegen Tertull. adv. Marc. V 5 *quid tam contemptibile quam ciborum exceptio? totum quod sciam vetus testamentum omnis haereticus inridet.* Diognet 41. 12 stellt wieder wie in 9 die Juden in Gegensatz zu Moses. Ein ähnlicher polemischer Schluß 87 s. z. St. u. vgl. noch Novatian de cibus Jud. 1 *quam vero sint perversi Iudaei et ab intellectu suae legis alieni, duabus epistolis superioribus, ut arbitror, plene ostendimus, in quibus probatum est, prorsus ignorare illos, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum; quorum adhuc magis ac magis caecitas revincitur.* Ps.-Clem. Rec. I 37 *sed hoc intelligere paucos admodum accidit etc.* Corp. Herm. IX 10 a. E. τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσασσι μὲν πιστά, μὴ νοήσασσι δὲ ἄπιστα. Zu πόθεν ἐκείνοις κτλ. ist nach 10 zu ergänzen ἀπειρημένοις οὖσιν. Zu συνέναι vgl. 46. 8 Act 725. Das letzte Satzchen verbindet 10 eng mit 9 und über 87 mit 8.

DIE ESCHATOLOGIE IN BARN. Die Formel 10 11<sup>d</sup> charakterisiert schlagend die eschatologische Stellung des Christen nach der durchgehenden Auffassung der urchristlichen Literatur: Christen sind „Gerechte“, der Sünde und dem Irrtum dieser Welt entnommen, dennoch den Anfechtungen und Verfolgungen dieser Welt noch preisgegeben, darum von der Erwartung des verheißenen heiligen Aeon erfüllt I Thess 19 f. So stellen sich die Fragen heraus: 1. Wieweit ist das Heil bereits offenbart; 2. welches ist die eschatologische Signatur der Gegenwart; 3. welche Akte erwartet man von der Zukunft. 1. Sicher betont Barn. das vollbrachte Heilswerk Christi (vgl. Exk. zu 6 10), stärker noch die erlebte Erneuerung und Erlösung 12 f. 6 11–14 5 1 19<sup>2</sup>, vgl. auch 36 14<sup>8</sup> 16<sup>6</sup> ff. Er deutet an, daß damit die eschatologische Verheißung in Erfüllung gegangen ist 6 13 14<sup>5</sup> 16<sup>6</sup>. Gleichfalls in den letzten Tagen ist schon ein Gericht vollzogen worden, der Untergang des jüdischen Volks, das das Maß seiner Sünden vollgemacht hatte 5 11 14<sup>5</sup> 16<sup>5</sup>. Unverkennbar ist gleichwohl die unvollständige, provisorische Art aller Leistungen und Erlebnisse. Durch sein Leiden und Auferstehen hat Christus nur eben die Gewähr dafür geliefert, daß er einst (auferwecken und) richten wird 5 7, an uns sind dementsprechend die Verheißungen keineswegs restlos erfüllt 17 6 17–19, und im Widerspruch zu der Verheißung, daß wir kraft der Sündenvergebung neue Kreaturen geworden sind 6 11. 14 16<sup>8</sup> muß anderwärts zugestanden werden, daß wir auf das Leben noch hoffen 14. 6, eine Vollendung oder Ausreife zu erwarten haben 6 13, noch nicht gerechtfertigt oder zu Gerechten gemacht sind 4 10, erst in Zukunft geheiligt sein werden, daß dann erst um uns und bei uns selbst alles neu geworden sein wird 15 7. Ja niemals ist der unfertige Stand der Dinge so drückend gewesen als jetzt. Aufmerken auf die Gebote Gottes 21, Geduld 22, Kampf 4 11, Hoffnung 11<sup>8</sup> 16<sup>8</sup> bezeichnen recht eigentlich das Leben des Christen. Die Meinung, daß wir fertig seien, daß unsere Rettung sicher und bereits entschieden sei, ist geradezu ein gefährlicher Wahn 4 10. 13. Der im Fleisch erscheinende Christus, der all dem ein Ende macht, ist jetzt nur Gegenstand unserer Hoffnung 6 9. — 2. So ist die Gegenwart gekennzeichnet durch schwere Not, durch rücksichtslose Herrschaft des Herrschers dieser Welt, der alles aufbietet, die Christen zum Abfall zu bringen 21. 10 36 4 10. 13. Schon die Gegenwart ist schlimm, aber Schweres, die eigentlichen Aergernisse der letzten Zeit stehen unmittelbar bevor 41. 9. Von



so großer Bedeutung ist die Periode, in die wir nun eintreten, daß sich unser Heil jetzt erst entscheidet und alles bisher Erreichte unter Umständen nutzlos gewesen sein kann 41. 13. Nur wenn der Haß gegen den Irrtum der Jetztzeit in uns andauert, kann uns die Liebe in die künftige Welt hinübertragen 41. In vieldeutigen Wendungen spricht Barn. von dem Schrecklichen, was kommen muß: vielfältige Erscheinungen, die Drangsal und Verführung bringen, dazu eine besonders schreckliche Offenbarung (τὸ τέλειον σκάνδαλον) 43, die verführerisch und brutal an jeden einzelnen Gläubigen herantritt und doch auch in großen politischen Katastrophen sich vollzieht 44 f. Aber dem wissenden Eschatologen birgt dieser Bestand der ἐνεστώτα sichere Momente des Trostes und der Hoffnung. Wir gehen damit wirklich in die „letzten Tage“ 49. Ihre Dauer ist verkürzt, so daß Gottes Geliebter früher als eigentlich bestimmt war, zu erwarten ist 43. Die Leiden dieser letzten Zeit befassen die ausschließliche Anwartschaft auf den Eingang in Gottes Reich und auf die Vereinigung mit Christus 711 86. — 3. Ist das τέλειον σκάνδαλον „genah“ 43, so kann in glaubensmutiger Ueberspringung dieser trüben Periode gleichwohl versichert werden, daß auch der Tag, an dem alles samt dem Bösen untergeht, „nahe“ ist, daß auch der Herr und sein Lohn „nahe“ ist 213. Die 6000 Jahre, in denen das All sein Ziel erreicht 154, sind also nach Berechnung des Barn. bald um. Verschiedenartige Akte deutet der Vf. an, Akte der Befreiung und der Vernichtung. Doch sind die Anschauungen, die an den verschiedenen Stellen erscheinen, wie überall nicht restlos zu einem folgerichtigen System zu vereinen. Der Sohn Gottes erscheint im Fleische — ‘zum zweiten Male’ (Hebr 9 28) kommt in Barn. nicht zum Ausdruck vgl. 69 — er „kommt“ an jenem Tage prächtig als Weltenkönig; seine Feinde erkennen ihn mit Schrecken wieder 79 f. Er hält Gericht über die Gottlosen 57 19 10 wie über die Frommen, aus denen nur eine Auslese gerettet wird 412. 14 197 216, vernichtet Amalek in den letzten Tagen 129, vernichtet den Aeon des Gesetzlosen und eröffnet schon damit die neue Periode des kommenden heiligen Aeon 41 1011. Den ganzen Kosmos ergreift die Aktion: Sonne, Mond und Sterne werden verwandelt 155. Alles Schlechte vergeht 213 157, alles Bestehende wird neu 157; so beginnt das siebente Jahrtausend 154 f., das wohl ewig währt, der achte Tag, mit dem eine andere Welt entsteht 158. Nun kommt der Geliebte Gottes erst eigentlich zu seinem Erbe 43 und Gott zu seiner Ruhe 155. Und wir empfangen die Vollendung, um Erben des Vermächnisses werden zu können 619 131.6 141.5, werden entsündigt 157 und verklärt 211, wir erhalten das Leben als wirklichen Besitz 210 612 85 1111 und die volle Herrschaft über die Tiere 617. — Die verstreuten Andeutungen setzen sich also zu einem ziemlich reichhaltigen eschatologischen Gemälde zusammen. Doch entgeht der Vf. der Gefahr, in sinnlichen Ausmalungen zu schwelgen. Gewiß ist es ihm mit dem Kommenden ernst, jeder Zweifel ist verboten 196, aber was täglich und nächtlich dem Christen vor der Seele stehen soll, ist doch nur der Tag des Gerichts 1910. Kompliziertheit und Einheit des ganzen Gedankenkomplexes erhellt daraus, daß die drei (oder vier) inhaltlich und zeitlich scharf auseinanderfallenden Momente: unsere Erneuerung (bei der Taufe), das Gericht über die Juden, die Zeit der letzten Aergernisse und die (künftige) Vernichtung Amaleks in gleicher Weise mit dem Stichwort „in der letzten Zeit“ verbunden erscheinen 49 613 129 166. Nur der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers weist Barn. dies Prädikat nicht mehr zu (Hebr 12 926 Ignat. Magn. 61 vgl. überhaupt Exk. zu Hebr 926). Die Beobachtung zeigt, daß die Gegenwart des Vf.s von der geschichtlichen Offenbarung des Sohnes Gottes wieder ein gut Stück entrückt ist, daß er aber gleichwohl mit den überlieferten Kunstaussdrücken imstande ist, die eschatologische Erwartung wachzuhalten oder immer wieder wachzurufen. Auch in Barn. beherrscht die eschatologische Motivierung die ganze Mahnung und bestimmt letztlich den Zweck des Schreibens. Doch ist Barn. längst nicht so tief in die Apokalyptik

- [11] Untersuchen wir nun, ob der Herr es sich hat angelegen sein lassen, (etwas) im voraus über das Wasser und über das Kreuz zu offenbaren. Vom Wasser zunächst ist mit Bezug auf Israel geschrieben, wie sie die Taufe, die Sündenvergebung bringt, nicht annehmen, viel-  
 2 mehr sich selbst (etwas) bauen werden. Der Prophet sagt nämlich:  
 »Entsetze dich, Himmel, und noch mehr muß darüber die Erde erschauern,  
 »weil zwei böse Dinge dies Volk begangen hat: mich haben sie ver-  
 »lassen, die Lebensquelle, und sich selbst haben sie eine Todesgrube  
 3 »gegraben. Ist denn mein heiliger Berg Sinai ein öder Fels? Ihr  
 »werdet nämlich wie die Jungen eines Vogels sein, die auffliegen, des

eingetaucht wie Apoc und Hermas. Von diesen Apokalypsen unterscheidet er sich auch darin, daß er angesichts der bevorstehenden letzten Entscheidung weniger zur Buße (s. nur 4<sup>1b</sup>. 10) als zur Aufmerksamkeit und Geduld mahnt. Er hält daran fest, daß die grundlegende Bekehrung bereits geleistet ist und daß es nun gilt, sich und andere zur Ausdauer anzufeuern oder — daß die volle Entsündigung nun einmal erst von der Zukunft erwartet werden kann. So spärlich im ganzen die eschatologischen Hinweise sind, so zeigt der Vf. doch noch Kenntnis von einem Grundelement der ganzen Eschatologie, der Entsprechung von Urzeit und Endzeit, von Welterschöpfung und Welterneuerung 6<sup>13</sup> 15<sup>8</sup>. Titius Neutest. Lehre v. d. Seligkeit IV 25 ff. 70 ff. S. auch Exk. zu 15<sup>9</sup>. E. W. Winstanley The outlook of the apostolic fathers (Expositor Okt. 1919, 283—306).

**XI 1—XII 7** Alttest. Zeugnisse für Taufwasser und Kreuz. Zur Zusammengehörigkeit beider Gegenstände vgl. Mc. 10<sup>39</sup> Par. Rom. 6<sup>3</sup> Col 2<sup>11</sup> f. Joh 19<sup>35</sup> I Joh 5<sup>6</sup> Ignat. Eph. 18<sup>2</sup> Justin Dial. 86 p. 314 A, 138 p. 368 A. **XI 1—11** Testimonien für das Taufwasser vgl. I Petr 3<sup>21</sup> I Cor 10<sup>1</sup> ff. Da die Testim. in 6—11 schon das Kreuz mit heranziehen und durch exegetische Erläuterungen auch formell sich abheben, könnte 6—11 erst nachträglich zugefügt sein. 1a Einleitung wie 13<sup>1</sup> 14<sup>1</sup> 16<sup>6</sup>. 1b Einleitung zu den Stellen über das Wasser vgl. 12<sup>1</sup>. Dabei ist sicher an die Taufe gedacht, nicht an das Wasser der Seitenwunde Jesu (Haeuser 66—72). Bemerkenswert ist wieder die antijüdische Tendenz der Testimonien; betont ist die Ablehnung der christlichen Taufe durch Israel. Vgl. Dionys. bar Salibhi VIII 1 p. 48 de Zwaan. ἐπὶ τ. Ἰσρ. vgl. 27 31 52. Zur Sündenvergebung bei der Taufe vgl. Mc 1<sup>4</sup> Lc 3<sup>3</sup> Hebr.-ev. fr. 3 Klost. Hermas Mand. IV 31—3 Theophil. ad Autol. II 16. ἐὰν οἰκοδομήσουσιν (L *institut*) wohl aus Js 9<sup>10</sup>. Der Vf. denkt an die Waschungen der Juden vgl. zu Mc 7<sup>3</sup> f. **2—11** Die Testimonien, 2—5 zwei (vier) Zitate ohne jeden Kommentar, 6—11 drei Zitate mit Einzelauslegung. **2.** ■ Nr. 1 = Jer 2<sup>12</sup> f. + Js 16<sup>1</sup>. 2, auch Justin Dial. 114 p. 342 C anschließend zitiert. Das Jer.-zitat hat Barn. nach Analogie von Js 1<sup>2</sup> und dem hebr. Urtext entsprechend in eine Anrede an Himmel und Erde verwandelt (ebenso Aqu. Symm.; L = LXX); weiter hat er ἐπὶ τούτῳ ins zweite Glied geschoben, σφῶδρα λέγει κύριος gestrichen, für ὁ λαός μου absichtlich ὁ λ. οὗτος gesetzt vgl. 13<sup>1</sup>. 3, merkwürdigerweise ὕδατος nach πηγὴν gestrichen (L setzt *aquae* ein) und am Schluß für λάκκους κτλ. (so in VL) βόθρ. θαν. gesetzt (β. ὀρύσσειν oft in LXX). Zur Deutung des Zitats vgl. Justin Dial. 14 p. 231 C. 19 p. 236 B. C. Bei Js 16<sup>1b</sup> fällt auf, daß Barn. τὸ ἄγιόν μου Σινᾶ Ps 67<sup>18</sup> 2<sup>6</sup> für θυγατὶς Σιών eingesetzt hat; vielleicht wollte er wieder betonen, daß die Juden von der Sinaioffenbarung abgefallen seien vgl. 4<sup>6</sup>—8 14<sup>1</sup> ff. 15<sup>1</sup>. Nur wenn ἔρημος = 'wasserleer' genommen werden kann, (vgl.

»Nestes beraubt.« Und wieder sagt der Prophet: »Ich werde vor dir<sup>4</sup>  
 »hergehen und Berge eben machen und eherne Tore zerschmettern  
 »und eiserne Riegel zerbrechen und werde dir dunkle, verborgene, un-  
 »sichtbare Schätze geben, damit sie erkennen, daß ich der Herr Gott  
 »bin. Und du wirst wohnen in der hohen Grotte eines starken Felsens,<sup>5</sup>  
 »deren Wasser zuverlässig ist. Den König in (seiner) Herrlichkeit  
 »werdet ihr sehen, und eure Seele wird sich üben in der Furcht des  
 »Herrn.« Und wieder in einem anderen Propheten heißt es: »Und<sup>6</sup>  
 »wer dies tut, wird sein wie ein Baum, der gepflanzt ist an den Wasser-  
 »läufen, der seine Frucht geben wird zu seiner Zeit, und sein Geblät-  
 »ter wird nicht abfallen, und alles, was er nur tut, wird wohl gelingen.  
 »Nicht so die Gottlosen, nicht so, vielmehr (sind sie) wie der Staub,<sup>7</sup>  
 »den der Wind wegfeht vom Gesicht der Erde. Deswegen werden die  
 »Gottlosen im Gericht nicht aufstehen, noch die Sünder im Rate der  
 »Gerechten, denn der Herr kennt den Weg der Gerechten, und der  
 »Weg der Gottlosen wird vergehen.« Ihr merkt, wie er das Wasser<sup>8</sup>  
 und das Kreuz zugleich gekennzeichnet hat. Das meint er nämlich:  
 Selig, die in der Hoffnung auf das Kreuz hinabgestiegen sind in das  
 Wasser; denn von dem Lohn sagt er (an) »zu seiner Zeit«: Dann,  
 spricht er, werde ich (ihn) erstatten. Was er (für) jetzt aber sagt »seine  
 »Blätter werden nicht abfallen«, (damit) meint er dies: jedes Wort, das  
 nur immer von euch ausgehen wird durch euren Mund in Glauben und

Ps 62 Ez 30<sup>12</sup>) ist eine Beziehung zum Thema vorhanden. Js 16<sup>2</sup> hat C  
 (S) ἀφρημένοι, VL ἀφρημένης, LXX ἔση γὰρ ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένου νοσ-  
 σὸς ἀφρημένος. Verwandt ist die Testimonienreihe περὶ πηγῶν, die Philo  
 de fuga et inventione 177—201 p. 572—576 behandelt (dazu gehörig auch  
 Jer 2<sup>13</sup>). 4. 5 Nr. 2 = Js 45<sup>2</sup> f. + 33<sup>16—18</sup> vgl. Ps 106<sup>16</sup>, als ein Zitat  
 vorgetragen (daher V in 5 εἶτα τί λέγει ἐν τῷ υἱῷ eingeschoben), eine Ver-  
 heißung, also nicht mehr ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ gerichtet. Js 45<sup>2</sup> hat Barn. πύλας  
 statt θύρας LXX (so auch VL), hinter ἀράτους 3 ἀνοίξω σοι gestrichen,  
 γνῶσιν für γνῶς gesetzt, und den Schluß in LXX ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου,  
 θεὸς Ἰσραὴλ wohl absichtlich gestrichen. Clemens Al. Strom. V 10, 64<sup>1</sup>  
 zitiert Js 45<sup>3</sup> wie Barn.; Gregor Testim. c. Jud. 16 hat Js 45<sup>1—3</sup>. Auch  
 diese Stelle hat für sich genommen keine Beziehung zur Taufe (sie  
 handelt, ähnlich 6<sup>1</sup> f., von der Macht, die Christus gegeben ist); man müßte  
 denn mit Müller u. A. die „verborgenen Schätze“ auf Wasserquellen beziehen,  
 was vom Vf. jedenfalls nicht angedeutet ist. Aber Js 45<sup>2</sup> f. ist mit 33<sup>16—18</sup>  
 zu einem Zitat verschmolzen. Js 33<sup>16—18</sup> ist gekürzt und mit κατοικήσεις  
 statt οὗτος οἰκήσει LXX eingeleitet; 17<sup>a</sup> = LXX; 18<sup>a</sup> (vgl. 4<sup>11</sup>) hat Barn. ὁμῶν  
 für ἡμῶν und κυρίου zugesetzt. 6. 7 Nr. 3 = Ps 1<sup>3—6</sup> (vgl. 10<sup>10</sup>) vgl.  
 Justin Dial. 86 p. 313 C (in einer Sammlung von ξύλον-stellen). Der Text  
 stimmt mit LXX wörtlich bis auf den Zusatz ὁ ταῦτα ποιῶν = μελετ. φρόβ.  
 κυρ. 5. 8 Exegetische Bemerkungen zu Nr. 3 vgl. Ignat. Trall. 11<sup>2</sup> Or.  
 Sib. V 257. Zunächst macht der Vf. darauf aufmerksam, daß neben dem  
 Wasser auch das Kreuz auftaucht, vgl. Justin Dial. 86 p. 314 A ὡς καὶ  
 ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυ-  
 ρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ δι' ὕδατος ἀγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο  
 καὶ οἶκον εὐχῆς καὶ προσκυνήσεως ἐποίησε. κατέβησαν bei der Taufe



- 9 Liebe, wird vielen zur Bekehrung und Hoffnung dienen. Und wieder sagt ein anderer Prophet: »Und das Land Jakobs war gepriesen vor »der ganzen Erde.« Dies meint er (damit): das Gefäß seines Geistes  
 10 verherrlicht er. Und was sagt er dann? »Und es war ein Fluß nach »rechts hinziehend, und liebliche Bäume stiegen an seinen Seiten em-  
 11 »por; und wer von ihnen ißt, wird leben in Ewigkeit.« Dies meint er, daß wir hineinsteigen ins Wasser, beladen mit Sünden und Schmutz, und emporsteigen, Früchte im Herzen darbringend, (nämlich) Furcht und Hoffnung auf Jesus im Geiste tragend. »Und wer von diesen »(Bäumen) ißt, wird leben in Ewigkeit« bedeutet dies: wer immer, meint er, auf diese Reden hört und glaubt, wird leben in Ewigkeit.

Act 8 38, vgl. Hermas s. zu 11. Nun werden noch zwei Wendungen einzeln erklärt. Der vorliegende Text  $\delta\tau\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \mu.\ \kappa\tau\lambda.$  ist schwer zu übersetzen; Veil setzt das Kolon hinter λέγει. Zeller faßt λέγει bis  $\varphi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  als Parenthese. Was der Vf. meint, ist klar: er bezieht τὸν καρπ. αὐτ. δώσει (sc. ὁ θεός) auf die einstige Vergeltung Gottes. Zur Hoffnung auf das Kreuz vgl. Ignat. Eph. 18 1. Die Deutung der Blätter auf Worte findet sich auch Sukka f. 21 b = Aboda Sara f. 19 b (Goldschm. Babyl. Talmud III 58 = VII 863), wo Ps 1 3 auf die profanen Gespräche der Schriftgelehrten bezogen wird. Der Vf. schränkt die „Worte“ ein auf Reden, die zur Bekehrung und zum Trost für Sünder dienen 16 10 Od. Sal. 10 2 f. Die Aufgabe scheint er allen Lesern zuzuweisen. Zu ῥῆμα . . . ἐξελεύσ. διὰ τ. στόμ. vgl. Dt 8 3 (= Mt 4 4); ἐν πίστει κ. ἀγάπῃ vgl. 11 4. Zu εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα vgl. Ps.-Clem. Hom. II 33 σημεῖα ἱατικά πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν, Porphyr. ad Marcell. 24 πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνῃ σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, (Reitzenstein, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. ph.-h. Kl. 1916, 377). 9 Testimonium Nr. 4 mit kurzer Erklärung, auch Clemens Al. Strom. III 12, 86 2 (nach Barn.) zitiert, wörtlich in LXX nirgends zu finden, wahrscheinlich aber aus Ez 20 6 (sicher nicht aus Soph. 3 19) genommen: τοῦ ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς . . . εἰς τὴν γῆν, ἣν ἡτοίμασα αὐτοῖς, γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι· κηρίον ἐστὶν παρὰ ἀσσαν τὴν γῆν (von γῆν an = Ez 20 15). ἐπεινούμενη kommt dem hebräischen כִּזְכּוּ näher als κηρίον LXX vgl. Js 13 19, wo כִּזְכּוּ = LXX ἔνδοξος. Für die Richtigkeit dieser Identifikation spricht auch die Deutung: das Land Jakobs = Jesu Fleisch (vgl. 7 3 Joh 2 19); Jakob = Jesus wie Justin Dial. 36 p. 254 D u. ö. s. auch Origenes hom. XVII 4 in Num. (X p. 211 Lommatzsch) u. vgl. Logos = Israel bei Philo de confus. ling. 146 p. 427. Man wird an 6 9 erinnert, wo auch schon γῆν ῥέουσαν γάλα κ. μέλι auf den Leib Christi gedeutet wird (s. z. St.). Vielleicht meint Barn., daß Christus körperlich schön war vgl. W. Bauer Leben Jesu 312 f. Doch könnte auch an den Christen als Tempel des Geistes gedacht sein vgl. Stromberg Tauflehre 170. Nr. 4 handelt zwar nicht vom Wasser, gehört aber insofern in die Testimonienreihe, als es wie Nr. 3 und 5 von fruchtbarer Landschaft handelt. 10 Nr. 5 ist (wie Apoc 22 1 f.) aus Ez 47 1—12 genommen vgl. ποταμός 6. 9. 12, ἀπὸ τοῦ κλίτους τοῦ δεξιῦ 1. 2, δένδρα 7, ζήσεται 9, ἀναβήσεται 12, dazu Motive aus Gen 3 vgl. τὸ ξύλον . . . ὥραϊον 6, μήποτε . . . φάγη καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα 22 und (aus?) Joh 6 51, endlich ποταμός ἑλκων aus Dan 7 10 LXX. Gregor Nyss. Testim. 20. 11 Deutung von Nr. 5: Die Wirkung des Tausfakraments und der Predigt vgl. 8 3 16 7—10; Hermas Mand. IV 3 1 Sim. IX 16 4. 6 Justin Dial. 86 p. 314 A (s. zu 8). Der Fluß ist der Tauffluß — auch für Barn. ist die Taufe in fließendem Wasser das Normale vgl. Did. 7 1 f. Justin Ap. I

In gleicher Weise kennzeichnet er weiter auch das Kreuz in einem 12 anderen Propheten mit den Worten: »Und wann soll sich dies vollenden? Es spricht der Herr: Wenn ein Holz sich neigt und (wieder) »erhebt, und wenn von (dem) Holze Blut träufelt. (Da) hast du wieder (ein Wort) über das Kreuz und über den, der gekreuzigt werden sollte. Weiter aber spricht er zu Moses, als Israel von den Fremdvölkern 2 bekämpft wurde, um sie in ihrem Kampfe daran zu erinnern, daß sie ihrer Sünden wegen in den Tod überliefert wurden; es spricht (also) der Geist zu Moses in sein Herz, er möge ein Bild (des) Kreuzes und dessen, der leiden sollte, herstellen, weil sie, sagt er, wenn sie auf ihn nicht hoffen, ewig bekämpft werden sollen. So legt denn Moses Waffe auf Waffe inmitten des Kampfes (?) und (darauf) tretend, höher als alle (stehend), breitete er die Hände aus, und so siegte Israel wieder, und dann, wenn er (sie) sinken ließ, wurden sie wieder getötet. Wozu? 3 Damit sie erkannten, daß sie nicht gerettet werden können, wenn sie

612. Achelis Christentum i. d. ersten 3 Jh. I 285. Die schönen Bäume sind die ihm entsteigenden Christen Od. Sal. 11<sup>15</sup> ff. vgl. auch Ps. Sal. 14<sup>2</sup> f. Philo de opif. m. 153 p. 37, anders Diognet 12<sup>1</sup> ff. Beachte, daß die Früchte schon beim Heraussteigen vorhanden sind vgl. Od. Sal. 17<sup>13</sup> Mt 12<sup>33</sup> Par. II Clem. 1<sup>3</sup> Ignat. Eph. 14<sup>2</sup> Hermas Sim. VIII 3<sup>7</sup> f. IX 28. καρποφορεῖν Rm 7<sup>4</sup> Col 1<sup>10</sup> Lc 8<sup>15</sup> vgl. καρπός Ez 47<sup>12</sup>. καταβαίνειν . . . ἀναβαίνειν wie Act 8<sup>38</sup> f. Hermas Sim. IX 16<sup>4</sup> 6. Man kann mit Veil ἐν τ. καρδ. auch zum Folgenden ziehen. Nach der Deutung der zweiten Hälfte sind die Christen nicht mehr die Bäume, sondern essen von ihren Früchten (= Worten Gottes) und gewinnen so ewiges Leben. Charakteristisch ist die Zusammenordnung von Furcht und Hoffnung; zur Furcht vgl. Titius Seligkeit IV 135 f.; hören und glauben vgl. 9<sup>3</sup> Lc 8<sup>12</sup> Joh 5<sup>24</sup>, glauben und leben Joh 3<sup>15</sup> f. 20<sup>31</sup>, hören und leben Joh 5<sup>25</sup>. **XII 1—7** Testimonien für das Kreuz: zwei einzelne Worte und zwei Erzählungen vgl. Justin Dial. 131 p. 361 A. Irenaeus Epideixis 34. 45. Tertull. adv. Jud. 10. Cyprian Testim. II 20. 21. 1 Nr. 1 = IV Esr 4<sup>33</sup> 5<sup>5</sup> (Vis. I 11<sup>1</sup> 13<sup>9</sup>) *quo et quando haec? . . . et de ligno sanguis stillabit* vgl. Ps.-Hier. Comm. in Mc 15<sup>33</sup> (Migne S. L. 30, 663) *hic stillavit sanguis de ligno*, Gregor Nyss. Testim. 7 (bis auf τότε st. πότε wörtlich wie Barn.) s. Heer z. St. Zu ὅταν ξύλον κλιθ. κ. ἀναστ., das in IV Esr nicht zu belegen ist, findet sich eine Sachparallele Job 14<sup>7</sup> ἔστιν γὰρ δένδρον ἐλπίς· ἐὰν γὰρ ἐκκοπή, ἔτι ἐπανθήσει. R. Harris Rest of the words of Baruch 1889, 42 ff. vermutet, daß unser Esrertext an der Stelle verdorben ist und vergleicht Hab 2<sup>11</sup> f.; nach R. L. Bensly und M. R. James, The fourth book of Ezra 1895 p. XXVIII f. käme eine von unserem hebr. Text abweichende Form von Hab 2<sup>11</sup> f. als Grundlage für das Zitat in Betracht. Ich denke, daß auch hier eine freie Zitatenkomposition vorliegt, die Barn. in seiner Testimonienvorlage vorfand oder selbst vollzog. Während mit dem Worte ursprünglich Schreckenswunder gemeint sind, die die Nähe des Endes ankündigen (vgl. IV Esr 5<sup>4—9</sup> 6<sup>21—24</sup> usw.; die erste Hälfte bezeichnet das Gegenteil von Eccl 11<sup>3</sup>), sieht Barn. darin eine Weissagung auf Christi Erniedrigung und Auferstehung und auf seine Kreuzigung vgl. Joh 19<sup>34</sup>. Die Verbindung von Kreuz und Blut im NT nur Col 1<sup>20</sup> vgl. Exk. zu Hebr 9<sup>22</sup> p. 78 Nr. 3. **2—3** Nr. 2 die ausgestreckten Hände Moses, das Zeichen des rettenden Kreuzes Ex 17<sup>8—13</sup>

4 nicht auf ihn hoffen.

Und wieder in einem anderen Propheten sagt er: »Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet gegen  
»ein ungehorsames Volk, das meinem gerechten Wege widerspricht.«

5 Noch einmal stellt Moses ein Bild Jesu dar, (darin andeutend), daß er leiden müsse und doch selbst lebendig machen werde, während sie meinen werden, er sei umgekommen — zum Wahrzeichen, da Israel

vgl. Philo vita Mos. I 216 ff. p. 115 f. Joh 21<sup>18</sup> f. Justin Dialog 90 p. 317 D 318 A, 111 p. 338 A; Iren. adv. haer. IV 33, 1, Tert. adv. Marc. III 18, adv. Jud. 10; Cypr. Testim. II 21, Orig. exhort. martyr. 8, Firm. Mat. de err. prof. relig. 21<sup>6</sup>, Od. Sal. 27 u. 421—3 Or. Sib. VIII 251 ff. Vacher Burch A forgotten conception of prayer Expos. VIII 15, 1918, 425—436. Die ἀλλόφυλοι = Amalek 9: Amalek wurde mit Krieg bis zur Ausrottung bedroht, nicht Israel, wie Barn. hier angibt. Daß der siegreiche Angriff Amaleks Folge der Sünde Israels war, wird in Ex 17 nicht gesagt, entspricht aber der bekannten alttestamentlich jüdischen Geschichtsanschauung vgl. Lev 26<sup>25</sup> usw. II Macc 6<sup>12—17</sup>. Zu παρεδίδ. εἰς θάν. vgl. Hermas Mand. XII 12. Der erste Satz bleibt unvollendet, λέγει wird zu anderer Konstruktion wieder aufgenommen. Zu εἰς τ. κρῶς. vgl. Apoc 17<sup>17</sup> Act 7<sup>28</sup>. ἵνα nach λέγει wie Joh 13<sup>2</sup> Apoc 14<sup>13</sup> Hermas Vis. II 2<sup>6</sup>. Der die Hände ausstreckende Moses stellt das Kreuz und auch den Gekreuzigten dar. Nach Ex 17<sup>9</sup> f. stand Moses ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ βουνοῦ (so auch Justin Dial. 111), nach der haggadischen Auslegung des Barn. dagegen auf einer künstlich durch Zusammenhäufung von Waffen (Schilden oder Angriffswaffen?) gewonnenen Erhebung (daher π πηγμῆς 'Gerüst' statt πυγμῆς). Schwierig ist ἐν μέσῳ τῆς πυγμῆς. πυγμή ist 'Faustkampf', (LXX = פֶּגְמָה Ex 21<sup>18</sup> Js 58<sup>4</sup>) Tatian Orat. 41 26<sup>3</sup> Justin Dial. 15 p. 233 A; wenn der Vf. nicht meint, daß die Israeliten, da sie ihre Waffen auf den Hügel niedergelegt hatten, nur noch ihre Fäuste zur Verfügung hatten, hat er π. allgemein für 'Gefecht' genommen. ἐξέτεινε für ἐπῆρε LXX läßt noch besser an die Kreuzform denken, τὰς χειρὰς Barn. LXX für ἱ; nur der Plural paßt zu der Typologie. ὁπότεν iterativ mit Indik. Aoristi vgl. Mc 11<sup>19</sup> 3<sup>11</sup> Debrunner § 382; Reinhold Graec. patr. ap. 108. Zu der Begründung vgl. das apokryphe Esrazitat bei Justin Dial. 72 p. 297 D 298 A ἐάν . . ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτόν, οὐ μὴ ἐρημωθῇ ὁ τόπος οὗτος . . ἐάν δὲ μὴ πιστεύσητε αὐτῷ . . , ἔσσητε ἐπὶ χάρμα τοῖς ἔθνεσι. 3 οὐ δύν. κτλ. gilt für den Kampf wie für die ewige Rettung vgl. Mc 16<sup>16</sup> Joh 3<sup>15</sup> f. I Clem. 11<sup>1</sup>. Asc. Js. 3<sup>18</sup> und daß die, welche an sein Kreuz glauben, werden gerettet werden. 4 Nr. 3 = Js 65<sup>2</sup>, kein Typus, sondern ein Wort des am Kreuz die Hände ausstreckenden Herren selbst. Nr. 2 und 3 ebenso vereinigt bei Justin Apol. I 35<sup>3</sup>. 6 Dial. 97 p. 324 B und Cyprian Testim. II 20 f. Barn. hat umgestellt und ὁδῶ δικαίᾳ μου zugefügt, offenbar aus der Fortsetzung LXX: τοῖς πορευομένοις ὁδῶ οὐ καλῇ vgl. Ps 2<sup>12</sup>. Auch von Irenäus Epideixis 79 zitiert mit der Bemerkung: denn das ist ein Zeichen des Kreuzes; vgl. auch adv. haer. IV 33, 12 und Altgnost. Werk bei C. Schmidt 336: Die Ausbreitung der Hände ist die Offenbarung des Kreuzes; Alterc. Sim. et Theoph. VI 22; Athanasius de incarn. 38. 5—7 Nr. 4 Die rettende Schlange in der Wüste Num 21 Sap 16<sup>5</sup> f. Philo leg. all. II 76—81 p. 80 vgl. Joh 3<sup>14</sup> f. Justin Ap. I 60 Dial. 91 p. 319 A. 94 p. 321 D 322 AB, 112 p. 339 A. B. Tertull. adv. Marc. III 18 adv. Jud. 10 de idol. 5, Ps.-Tert. Carmen adv. Marc. II 166—171; zumeist mit Nr. 2 verbunden wie schon in der jüdischen Tradition s. Rosch hasch. 29 a, Friedländer Patrist. u. talmud. Studien 1878, 136 f. Goldfahn, Justin und die Haggada 1873, 36. 5 In dem schwierigen ersten Satz sind auch



hinstirbt. Der Herr ließ nämlich allerlei Schlangen sie beißen und sie starben — wie denn (auch) die Uebertretung bei Eva durch die Schlange (veranlaßt) worden war — damit er sie strafend darauf weise, daß sie wegen ihrer Uebertretung der Drangsal des Todes überliefert würden. Schließlich macht Moses, obwohl er geboten hat »kein gegossenes<sup>6</sup> noch geschnitztes (Bild) sollt ihr zum Gotte haben (bei) euch«, selbst (so etwas), damit er das Vorbild Jesu (damit) zeige. Moses macht also eine eherne Schlange und stellt (sie) sichtbar auf, und durch Heroldsstimmen ruft er das Volk (herbei). Als sie nun versammelt<sup>7</sup> waren, baten sie Moses, er möge für sie Fürbitte vortragen für ihre Heilung. Aber Moses sprach zu ihnen: »Wenn, sagt er, einer von euch »gebissen ist, (dann) komme er zu der Schlange, die auf dem Holze »hängt, und hoffe (voll) Glaubens, daß sie, die tot ist, lebendig machen »kann, und sofort wird er geheilt werden.« Und so taten sie. Auch hierin hast du wieder die Herrlichkeit Jesu, denn in ihm (ist) alles und zu ihm hin.

andere Beziehungen möglich: nach Analogie von αὐτὸς ὢν νεκρ. δυν. ζωοπ. 7 liegt es nahe, ὃν δόξ. ἀπολωλ. auf Jesus zu beziehen vgl. Lc 24 20 f. Od. Sal. 42<sup>14</sup> *ich ging nicht zugrunde, auch wenn man es von mir dachte*; s. auch Philo quod det. pot. ins. sol. 78 p. 206 τί πεποίηκας, ὃ κακὸδαμιον; οὐχ ἦν μὲν δοκεῖς ἀνηρηκεῖναι; φιλέθεις δόξαν, ζῆ, παρὰ θεῶ; Sonst wäre auch die Deutung auf die sterbenden Israeliten möglich I Cor 10 9. ἐν σημείῳ wie Esra apocr. bei Justin Dial. 72<sup>1</sup> p. 297 D; S ist wohl = ἐπὶ σημείου Num 21 8 f. Justin p. 322 B. Für αὐτὸς ζωοπ. hat C παθόντα ζ. Die Parenthese erinnert an das Urbild dieser schädlichen Schlangen vgl. Philo leg. all. a. a. O. 79 de agr. 95 f. p. 315 II Cor 11 3 Justin Dial. 91 p. 319 A. Die der Strafe vorangehende Sünde<sup>2</sup> ist diesmal auch in LXX vermeldet vgl. Num 21 4 f. 7. **6** Die Aufrichtung eines solchen Bildes widerspricht dem eigenen Gebote Moses Dt 27<sup>15</sup> (LXX verkürzt und verändert); nach dem auch von Philo befolgten Grundsatz, daß ein scheinbarer Widerspruch auf ein tieferes Geheimnis hinweist, löst Barn. die Aporie durch Aufzeigung eines τύπος τοῦ Ἰησοῦ vgl. Justin Dial. 94 p. 321 D 322 A. Tertull. adv. Marc. III 18. Heinisch 87 f. ἐνδόξως 16 6. 8 vgl. τὴν δόξαν τ. Ἰησ. 7, daher vielleicht auch die Uebersetzung „mit Gepränge“ möglich. Seit Menardus wird vielfach ἐν δοκῇ 'an einem Balken' konjiziert (L in cruce). **7** Nach Num 21<sup>7</sup> ging der Wunsch des Volkes nach Moses Fürsprache der Errichtung der Schlange voraus. Das Wort des Moses ist ganz frei aus der Anweisung Gottes an Moses Num 21 8 f. geschaffen. τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικαίει. ist absichtlich zugefügt, um den τύπος τοῦ μέλλοντος σταυροῦσθαι noch mehr zu verdeutlichen. Von καὶ ἐλπίσάτω bis σωθήσεται ist alles frei erfunden; LXX hat nur πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. Joh 3<sup>14</sup> hier, wenn bekannt, zu verwenden, hätte nahe gelegen. Die δόξα Jesu bezieht sich auf die rettende Kraft des Gekreuzigten<sup>5</sup>. Die große Formel (Norden Agn. Theos 349 ff. J. Kroll Lehren des Hermes 48 f. Heinrici Hermesmystik 139, 156), die im NT der christlichen Welt- und Geschichtsbetrachtung dient (s. zu Rm 11<sup>36</sup> Col 1<sup>16</sup> Hebr 2<sup>10</sup>), bezieht sich hier auf die Schrift und ihre Auslegung, ein treffliches Motto für die altchristliche Erklärung des AT vgl. II Cor 1<sup>20</sup> Canon Muratori 44 f. *ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum*; Ps.-Tert. Carmen adv. Marcion. III 65 *omnia de Christo, per*

- 8 Was sagt (nun) wieder Moses zu Jesus, dem Sohne des Naue, da er diesen Namen ihm, der ein Prophet war, gab, nur damit das ganze Volk höre, daß der Vater alles offenbare, was seinen Sohn Jesus  
 9 angeht? Moses sagt also zu Jesus, dem Sohn des Naue, da er ihm diesen Namen gab, als er ihn als Kundschafter des Landes ausschickte:  
 »Nimm ein Buch in deine Hände und schreibe, was der Herr spricht,  
 »daß (nämlich) der Sohn Gottes am Ende der Tage mit den Wurzeln  
 10 »das ganze Haus Amaleks ausrotten wird.« Siehe, wiederum Jesus, nicht Sohn eines Menschen, sondern Sohn Gottes, im Bilde aber im Fleisch geoffenbart. Da sie nun, (wie er weiß), sagen werden,

*Christum cuncta loquuntur; Augustin De civit. Dei XVII 9 quae omnia de domino Iesu intelleguntur, quando recte intelleguntur. XII 8—11* Zeugnisse für die göttliche Würde Jesu. Dem Stile nach scheint 8—11 nur eine Fortsetzung von 1—7, tatsächlich aber ist vom Kreuz nicht mehr die Rede; mit τ. δόξαν τ. Ἰσρ. hat denn der Vf. auch zu dem neuen Thema übergeleitet, das sich übrigens auch daraus ergab, daß in 8. 9 = Beispiel Nr. 1 der Name Josuas und der Auftrag an ihn an Nr. 2 des vorigen Stückes anknüpft. Auch bei Justin Dial. 90 p. 317 D 318 A und Iren. Epid. 27 sind beide Zeugnisse miteinander verbunden, vgl. auch Orig. in Jos. I 1 (Lommatszsch 11, 8—10). Wiederum schließt Barn. zwei ganz verschiedene Mitteilungen zusammen: Num 13<sup>17</sup> καὶ ἐπυνόμασεν Μωυσῆς τὸν Ἀδύη υἱὸν Ναυὴ Ἰησοῦν (vgl. Philo de mut. nom. 121 p. 597) und Ex 17<sup>14</sup> (s. u.). L setzt korrekter für Jesus *Ause*, ähnlich in 9. Zu der Umnennung Josuas, die eine prophetische Voraussage des Namens Jesu ist, vgl. Justin Dial. 75 p. 300 C, 113 p. 340 A, B, 132 p. 362 B. Irenaeus Epideixis 27 *Damals offenbarte Gott ihm den Namen, der allein die an ihn Glaubenden selig machen konnte; und Moses wechselte den Namen des Hosea, des Sohnes Nuns, des einen der Gesandten, zu Jesus.* Tertull. adv. Marc. III 16, adv. Jud. 9, Ps.-Tert. Carmen adv. Marc. III 67 f. Altercatio Sim. et Theoph. V 20. Clemens Al. Paedag. I 7, 60 s, Origenes in Jos. IV 1 VI 1 (Lommatszsch 11 p. 37, 54) Aphraates Hom. 11<sup>12</sup> p. 177 f. Bert. usw. Im NT wird Josua als (unvollkommenes) Prototyp Jesu nur Hebr 4 s verwendet; eine seltsame Kombination s. Or. Sib. V 256—259; vgl. noch Bolland De evangelische Jozua 1907, A. Drews Christusmythe II 306 ff. Josua als Prophet schon Sir 46<sup>1</sup>. Zu Ναυή vgl. Deißmann Bibelstudien 175 ff. Zu πάντα φανεροί vgl. 17 5 s 7<sup>1</sup>. Zu πατήρ περὶ τ. υἱοῦ vgl. Mt 11<sup>27</sup> Par. Joh 5<sup>32</sup> 8<sup>18</sup> 10<sup>15</sup>; πατήρ von Gott als Vater Jesu Christi nur hier und 14 s. 9 Irrig ist die Zeitangabe; denn das Wort Ex 17<sup>14</sup> 16 (14 ein Wort Gottes, 16 Erklärung Moses) ist schon vor der Gesetzgebung gefallen, und die Schlacht gegen Amalek wird willkürlich mit der Aussendung der Kundschafter kombiniert. Das Zitat ist völlig verändert (der Anfang nach Jer 43<sup>2</sup> 14) und christianisiert durch Zufügung der Worte ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (vgl. Act 2<sup>17</sup>), die aus dem Ganzen erst ein Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu machen und aus πολυεὶς κύριος ἐπὶ Ἀμαλῆκ ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς umgeformt sind. Die Vernichtung Amaleks ist für Barn. also ein eschatologischer Akt s. Test. XII patr. Sim. 6 s Jubil. 24<sup>33</sup>, Volz Jüdische Eschatologie 230, 274, 324, Weber Jüdische Theologie<sup>2</sup> 395. Ob Barn. bei Amalek an den Teufel denkt (wie Tert. adv. Jud. 10), ist nicht sicher, aber möglich; anders Justin Dial. 49 p. 269 C. 10 a Ertrag der Stelle für die christliche Apologetik vgl. Marcus bei Iren. adv. haer. I 15, 2 ἔχεις σαφῶς καὶ τὴν

der Christus sei Davids Sohn, prophezeit David selbst, den Irrtum der Sünder fürchtend und begreifend: »Es sprach der Herr zu meinem »Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum »Schemel deiner Füße niederlege.« Und weiter spricht Jesaja also: 11 »Es sprach der Herr zu meinem Herrn Christus: ich habe ihn ergriffen »bei seiner Rechten, auf daß die Völker vor ihm gehorchen, und die »Macht der Könige werde ich zerbrechen.« Siehe, wie »David ihn »(seinen) Herrn nennt«, aber nicht (seinen) Sohn nennt.

ὑπερουράνιον τοῦ Ἰησοῦ κατ' αὐτοὺς γένεσιν. Die polemische Tendenz tritt erst hier heraus. Nicht klar ist τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς: bezieht es sich auf Josua, oder — wahrscheinlicher — auf die Menschwerdung? aber was bedeutet dann τύπῳ, etwa die Weise wie der Gottessohn Mensch wurde (Rm 8<sub>3</sub>)? Der evangelische Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου braucht hier nicht desavouiert zu sein; wahrscheinlich ist υἱ. ἀ. hier = ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπων Justin Dial. 48 f. 267 B s. zu Joh 5 27 S. 58 u.; trotzdem ist die Wendung auffallend, wenn Barn. Mt kannte. 10 b. 11 b Nr. 2: Beweis, daß Jesus Gottes und nicht Davids Sohn ist, aus Davids eigenem Zeugnis Ps 109<sub>1</sub> vgl. zu Mc 12<sub>35-38</sub>; s. auch Aphraates Hom. 17 7 p. 285 Bert *wenn wir nämlich den Messias den Sohn Gottes nennen, so lehrt uns das David* (gemeint Ps 27). Die Einleitung weist schon auf den Zweck der Anführung hin. Wie schon in Mc 12<sub>35</sub> Lc 20<sub>41</sub> wird die Lehre von der Davidssohnschaft des Messias als jüdischer Irrtum abgewiesen — wiederum verwunderlich, wenn Barn. Mt kannte; doch zeigt uns die Stelle vielleicht, wie Barn. Mt 22<sub>41-45</sub> verstand. Ueber die jüdische Lehre vgl. zu Joh 7<sub>40-44</sub>. Dieselbe Abweisung der Davidssohnschaft auch Ps.-Clem. Hom. XVIII 13 πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ λόγος εἰρησθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους, τοὺς πατέρας νομιζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκέναι. διὸ καὶ οἰκείως εἰρηται οὐδεὶς ἐγνω τὸν πατέρα, ἐπεὶ ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον. Vgl. auch Tatian nach Theodoret Haer. fabul. I 20 und Did. 10<sub>6</sub> ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ. Gottessohn und Menschensohn, bei Mt 16<sub>13,16</sub> und weiter bei Ignat. Eph. 18<sub>2</sub> 20<sub>2</sub> Trall. 9<sub>1</sub> Smyrn. 1<sub>1</sub> 4<sub>2</sub>, Tertullian de carne Christi 14 Ps.-Clem. Recogn. III 48 miteinander verbunden, sind für Barn. miteinander unverträglich. Hier liegt der Gedanke an Doketismus nicht so fern vgl. zu 5<sub>10</sub> und Asc. Js. 9<sub>13</sub> *und man meinen wird, er wäre Fleisch und ein Mensch*. David richtete also seine Prophetie gegen die Juden oder gegen jüdisch Denkende, die kirchlichen Christen s. Harnack Chronologie I 417 f. μέλλουσιν λέγειν ist vom Standpunkt Davids aus gesagt, vgl. Clem. Rec. II 43 *ineffabili quadam virtute scriptura occurrens futuris erroribus . . pronunciat dicens* etc. πλάνη s. 2<sub>10</sub>. συνίων vgl. Debrunner Gramm. § 94, 2; Reinhold Graec. patr. ap. 94. 11a Nr. 3 = Js 45<sub>1</sub> (vgl. Fortsetzung 11<sub>4</sub>) schiebt sich störend ein. Man könnte es für Glosse halten (so schon Clericus); ebenso möglich ist die Annahme, daß der Vf. diese Parallele zu Ps 109<sub>1</sub> noch rasch aus seiner Testimonienvorlage nahm; sonst wäre auch Umstellung (11<sup>b</sup> vor 11<sup>a</sup>) denkbar. Zu der Zitatenreihe vgl. Gregor Testim. 16 περὶ τῆς ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων καὶ περὶ τῆς ἐθνῶν ἐκκλησίας, wo Ps 109<sub>1</sub> Js 45<sub>1</sub>, weiter Js 42<sub>6</sub> f. 49<sub>6</sub> (= Barn. 14<sub>7</sub> f.), vorher Ps 21<sub>23</sub> (= Barn. 6<sub>16</sub>) zitiert werden u. s. R. Harris Exp. 7 VIII, 1909 p. 68 f. = Testimonies I 37. Die bedeutsamste Aenderung ist κυρίῳ für Κύρῳ; sie findet sich schon in LXX S (Κύρῳ nur BS<sup>c</sup>), weiter Tertull. adv. Jud. 7 u. ö. Cypr. Test. I 21. Novat. trinit. 21. Alterc. Sim. et Theoph. III 12. Die gleiche Verwendung bei Lesart Κύρῳ wird Gregor Testim. 16



verteidigt; s. dagegen Hieron. in Js 45 1 ad Hab 3 13 (IV 532, VI 654 Vall.). Das Wortspiel Κύριος κύριος bei Justin epitom. Pomp. Troj. I 5 1 *puer deinde cum „imperio“ usus inter pastores esset, „Cyri“ nomen accepit.* 11 b nochmalige ausdrückliche Feststellung, daß nach Barn. Ps 109, die Davidssohnschaft negiert. καὶ οὖν οὐ λέγει C der ursprüngliche Text; L schwächt ab *non tantum filium dicunt* (sc. *prophetae*), ähnlich Haeuser 77; S ändert in καὶ οὖν ΘΥ λέγει.

CHRISTUSDOGMA UND JESUSÜBERLIEFERUNG IN BARN. 1. Auch in Barn. ist die Christologie auf der Lehre von der Gottheit Christi aufgebaut. Seine Präexistenz ist deutlich ausgesprochen: Chr. ist bei der Welterschöpfung beteiligt 5 5. 10 6 12, hat mit Moses gesprochen 14 3, die Propheten inspiriert 5 6 und vor der Menschwerdung empfängt er seinen Auftrag vom Vater 14 6. So sind die die ihm gebührenden Prädikate υἱὸς τοῦ θεοῦ (im vollen Sinn des Worts) 7 2 12 s. 10 15 5 und παντὸς τοῦ κόσμου κύριος 5 5. Die solenne Formel in 12 7 hat Barn. gewiß auch universal gedacht: Christus also Weltumfasser und Weltseele. So wird er denn auch ganz mit Gott zusammengeschaut: er ist Herr der Welt 5 5 wie Gott 21 5, Offenbarer im AT und Inspirator der Exegeten 5 3. 6 wie Gott 1 7, Bereiter des neuen Volkes 5 7 wie Gott 3 6 und künftiger Weltrichter 5 7 15 5 neben Gott 4 12; Gottes Reich 21 1 ist auch sein Reich 7 11 8 6 vgl. 4 13. Wenn Barn. vom κύριος spricht, ist nicht immer zu entscheiden, wen er meint: Chr. sicher gemeint 5 1. 5 6 3 7 2 14 4 f. 16 s; Boussets Entscheidungen in Kyrios Christos 272 f. scheinen mir nicht alle zutreffend. Sonstige Titel sind ὁ ἡγαπημένος 3 6 4 3 und παῖς κυρίου 6 1 9 2 (christliche Zusätze zu Zitaten). Logos kommt nicht vor. Ob 19 7 „Gott“ auf Chr. zu beziehen, ist nicht sicher (s. z. St.). Auch Barn. wahrte die Subordination Christi; der stärkste Ausdruck für seine Abhängigkeit von Gott ist 14 5 ὅς ἐστις τοῦτο ἡτοίμασθαι. — 2. Dieser präexistente Gottessohn ist nun im Fleische erschienen; daher sein häufigster Name Jesus. Schon die Annahme des Fleisches enthält für Barn. eine Aporie 5 10 f. 14 5. Freilich, wie er sich die Geburt vorgestellt hat, ist schwer zu sagen. Jedenfalls hat er die evangelische urchristliche Ueberlieferung von der davidischen Abstammung entschieden abgelehnt 12 10 f. Nicht einmal als Sohn eines Menschen will er den im Fleisch Erschienenen gelten lassen 12 10. Nach 5 10 nahm der Herr das Fleisch nur an, damit er den Menschen den Anblick seiner göttlichen Person möglich mache. Barn. kommt also hier einer doketischen Auffassung sehr nahe; doch widerlegen die Äußerungen über die Passion die Annahme, daß er wirklich doketisch dachte. Nirgends zitiert Barn. evangelische Worte Jesu, auch 4 14 und 5 9 nicht (s. z. d. St.). Wenn er gleichwohl „Herrenworte“ anführt, sind sie aus dem AT geschöpft 5 13 f. 6 1 f. s. 16 11 9 12 4 14 9 oder seine eigene Bildung 7 5. 11. Immerhin gibt er 5 8 f. einen an Act 10 38 erinnernden allgemeinen Hinweis auf die Lehrwirksamkeit und die Wundertätigkeit: die Lehre galt dem Volke Israel, war durch Wunder und Zeichen unterstützt, und — wenn der Text richtig gelesen ist — von Liebe zu diesem Volk getragen. Ausdrücklich wird sodann als Beleg für die dem Herrn gestellte Aufgabe, Sünder und Ausgewählte zu berufen 5 9 19 7, die Berufung der Jünger (nach 8 3 eine Zwölfzahl) namhaft gemacht 5 9. Auf das zur Lehre gehörige Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft wird 5 9 und besonders 7 9 angespielt. Mit dem „neuen Gesetze unsres Herrn Jesu Christi“ 2 6 könnte etwa die in der Bergpredigt verfaßte Lehre gemeint sein, wenn der Vf. im Folgenden nicht gerade auf alttestamentliche Stellen hinwies. So spärlich diese Zeugnisse für den geschichtlichen Jesus sind, so bedeutsam ist doch, daß über dem Dogma vom himmlischen Gottessohn und vom leidenden und auferstehenden Herrn, sowie über den Gottes- und Christus-sprüchen des AT auch in Barn. der lehrende und unter Israel wirkende Jesus nicht ganz vergessen ist. Immerhin wird sich Barn. Erscheinung und Wirksamkeit des Herrn auf Erden mehr johanneisch als synoptisch gedacht haben: auch die

irdische Erscheinung hat ihren Hauptzweck in der Offenbarung und Kundmachung des Sohnes Gottes 5<sup>9</sup> 7<sup>9</sup>. — 3. Das meiste Interesse zieht auch in Barn. die Passion auf sich. Da die Christologie vom himmlischen Gottessohn aus konstruiert ist, wird auch das Leiden des Herrn sehr stark als Paradoxie empfunden vgl. 51—67 71 ff., und der soteriologische Zweck des Todes nach verschiedenen Seiten ausgelegt s. zu 56 f. 145. An die geschichtliche Situation knüpft die Lehre an, daß er erschien, um die Juden zu veranlassen, das Maß ihrer Sünden vollzumachen 51 145. Mit Nachdruck wird versichert, daß Christus in Gehorsam gegen ein Gebot des Vaters sich dem Leiden unterzog 61 146, daß er die besondere Art seines Endes selbst sich wählte 53 und daß es nur unsertwegen stattfand 72. Sonst sind die vielen Einzelheiten der Passion, auf die Barn. anspielt (seine Geduld 52 und Ergebenheit 513—14, seine Festigkeit 63, die besonderen Marter 514, der Tod am Kreuz 513 121—7, die Schar der Uebeltäter, die ihn umringen 66, die Verlosung seines Gewandes 66, der Anschlag der Feinde 67, die Tränkung mit Essig und Galle 73.5, der Anteil der Priester an dem Tode 75, das Verspotten, Anspeien und Durchbohren 79) ausschließlich nicht der evangelischen Ueberlieferung, sondern dem AT entnommen. Barn. ist uns Zeuge, wie die allegorische Behandlung des AT den Besitz des Evangeliums beinahe überflüssig machte; wäre diese Methode schon in apostolischer Zeit gefestigt gewesen, so hätte eine reiche Evangelienliteratur kaum entstehen können. Weiteres über das Werk Christi vgl. Exk. zu 619. Vom *descensus ad inferos* verlautet in Barn. nichts; dagegen wird gegenüber Hebr (s. Exk. zu Hebr 1320) die Auferstehung stark betont 56 f. 159, von Einzelheiten indes nur der Wochentag an dem sie stattfand, die einzige Erscheinung und die noch am selben Tag erfolgte Himmelfahrt erwähnt 159. Hier folgt der Vf. offenbar einer selbständigen Ueberlieferung. Eine soteriologische Ausdeutung der Himmelfahrt (vgl. Exk. zu Hebr 82) fehlt. Dagegen kennt auch Barn. die Einwohnung Christi in uns 614—16. Mit ursprünglicher Frische ist die Parusie und das eschatologische Werk Christi beschrieben 43 79 f. 155. Merkwürdigerweise schreibt er auch dem wiederkommenden Christus Fleischesgestalt zu 79. Das Entscheidende und Wichtige in der Christologie des Barn. ist die starke Betonung des göttlichen Wesens und der göttlichen Macht des Herrn. Auch den Mensch gewordenen weigert er sich Menschensohn zu nennen 1210. Seine Anschauung erscheint am meisten der späteren monophysitischen Lehre vergleichbar. Die Hauptschwierigkeit der Christologie besteht für ihn in der Frage, wie der himmlische Herr Fleisch annehmen und sogar das Leiden auf sich nehmen konnte. Das Leiden ist eine aus Gehorsam aufgenommene Erniedrigung, die zwischen den großen Machtoffenbarungen bei der Schöpfung und beim Gericht mitten inne steht. — Wenig Selbständigkeit besitzt neben dem Christus der heilige Geist: als die Macht, die die Propheten inspirierte, ist er der Doppelgänger Christi oder mit ihm zusammengeschaut 614 92 122, nach 73 119 ganz mit Christus vereint. Nur in 197 erscheint er selbständiger und zwar über Christus stehend — ein aus der Vorlage übernommener und von Barn. nicht beseitigter Rest adoptianischer Christologie. Da Barn. eine Lehre vom heiligen Geist als selbständiger göttlicher Person wohl nicht gehabt hat, so fehlt bei ihm auch die Trinität; auch 192<sup>a</sup> ist sie nicht enthalten. Vgl. R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. 2 I 90 ff.

**XIII. XIV** Untersuchung der Fragen, ob das Erbe und die διαθήκη den Christen oder den Juden zugesprochen ist. Auch hier klingt in δ. der Begriff des Testamentes an vgl. 6 und zu 45 619. **XIII** 1 Stellung des Doppelthemas wie Alterc. Sim. et Theoph. V 20. „Dieses Volk“ ist in LXX und NT häufige Bezeichnung für die Juden vgl. Js 29 13 = Mc 76 Par. u. ö.; gälte das auch hier, dann wäre ὁ πρῶτος (S, ἐκείνος C) etwa nach Analogie von Joh 1 15 zu verstehen und im Sinn der Präexistenz der Kirche auszulegen Eph 5 25 ff. II Clem. 141 Hermas Vis. II 41; da indes im zweiten Glied

- 13 Laßt uns nun sehen, ob dieses Volk erbt oder das erste, und ob  
 2 das Testament auf uns (geht) oder auf jene. Höret also, was die Schrift  
 über das Volk sagt: »Isaak bat für Rebekka, seine Frau, weil sie un-  
 »fruchtbar war; und sie empfang.« Und dann: »Und Rebekka ging  
 »hin, um Kunde zu holen vom Herrn, und der Herr sprach zu ihr:  
 »zwei Völkerschaften (sind) in deinem Leib und zwei Völker in deinem  
 »Schoß, und das eine Volk wird vor dem anderen den Vorrang haben  
 3 »und das ältere dem jüngeren dienen.« Ihr müßt aufmerken, wer  
 Isaak und wer Rebekka (ist), und an welchen (Personen) er (es) an-  
 gezeigt hat, daß dieses Volk größer (ist) als jenes. Und in einer andern  
 Prophetie spricht Jakob (noch) deutlicher zu seinem Sohn Joseph mit  
 den Worten: »Siehe, der Herr hat mich deines Antlitzes nicht beraubt;

die Kirche voransteht, in 3 und 6 „dies Volk“ sicher die Christen bezeichnet und in 5 die Christen unzweideutig als späteres Volk bezeichnet sind, möchte ich „dieses Volk“ auch in 1 lieber für die Christen und das „erste“ für die Juden nehmen. Zur zweiten Hälfte vgl. 46. Deutlichere Themaankündigung bei Cyprian Testim. I 19 inscr. *quod duo populi praedicti sint, maior et minor, id est vetus Iudaeorum et novus qui esset ex nobis futurus* (folgt Gen 25<sup>21</sup> = Barn. 2<sup>b</sup> und Os 25 1 10). **XIII 2—7** Die Erbfrage. Aus der Geschichte der drei Erzväter wird der Beweis geführt, daß das Erbe einem jüngeren Volk, der gläubigen Heidengemeinde zugesprochen ist. Vgl. II Clem. 2. Nr. 1 und 2 schon bei Philo leg. all. III 88—94 p. 105 f. zusammengestellt, auch Alterc. Sim. et Theoph. V 20 vgl. VIII 29. Nr. 3 und 1 bei Irenaeus haer. IV 21 (Nr. 2 durch ein anderes Beispiel aus Jakobs Geschichte ersetzt); Maxim. v. Turin. adv. Jud. 1 verbindet Abraham Gen 12 1 ff. mit Isaak Gen 25 und Jakob Gen 48. S. auch Bonwetsch Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt (Theol. Stud. f. Zahn 1908, 1—22). **2—3** Beweisführung aus der Geschichte Isaaks vgl. noch Philo de sacrif. Ab. et Cain. 4 p. 164, Rm 9 7—12, Tert. adv. Jud. 1, de pudic. 8, Ps.-Cypr. de mont. Sina et Sion 3. **2** Nr. 1 = Gen 25<sup>21</sup> 22<sup>23</sup> mit Kürzungen und leichten Veränderungen. **3** Bemerkung des Vf.s zur Stelle. Man ist versucht, hinter τίς . . τίς . . ἐπὶ τίνων . . . Geheimnisse zu suchen (am einfachsten wäre dann ἐπὶ τίνων zu deuten); aber μέζων ὁ λαὸς οὗτος ἢ ἐκεῖνος gibt offenbar schon die ganze Lösung: μέζων ist hier = ὑπερέξει (kaum 'zahlreicher' II Clem. 27). „Dieses Volk“ also die Christenheit, „jenes“ das Judentum. Beweisend ist 6. Dann bedeutet τίς . . τίς der Patriarch und die Patriarchenfrau, ἐπὶ τίνων Esau und Jakob. Wie Paulus Gal 4 21—31 die Juden zu Ismael stellt, stellt Barn. sie zu Esau. Zur Auslassung von εἶναι (wie 15 s 16 2 21 1) vgl. Debrunner § 128. Ganz ähnlich nach Stil und Inhalt Philo de sacr. Ab. et Cain. 20 p. 264 ἐπίγνωνθι, ὃ ψυχὴ, καὶ γνῶρισον, τίς ἐστὶν ἡ μισουμένη καὶ τίς ὁ τῆς μισουμένης υἱός, καὶ εὐθὺς αἰσθήσῃ, ὅτι ἄλλω μὲν οὐδενί, μόνῳ δὲ τούτῳ καθήκει τὰ προσβεῖα. **4—6** Beweis aus der Geschichte Jakobs (Nr. 2) vgl. Hippolyt Ueber die Segnungen Jakobs 19 = Texte u. Unters. 38, 1 a c. 11 p. 23 ff. φανερώτερον will wohl sagen, daß dies Beweisstück deutlicher ist. Zugrunde liegt in 4 Gen 48<sup>11</sup> (LXX οὐκ ἐστερήθην), 9<sup>o</sup> und in 5 Gen 48<sup>13</sup>—19 vgl. Cypr. Testim. I 21. καὶ προσήγγ. — τοῦ πατρὸς Ἰ. ist frei nach Gen 48<sup>13</sup> erzählt vgl. Philo leg. all. III 90 p. 105 de sobr. 27 p. 396. τὸν Μ. θέλων ἵνα — ἦν fügt der Vf. ein; vgl. zu der Prolepse Debrunner Grammatik § 476 und zu ἵνα nach θέλων s. Reinhold Graec. patr.



»bringe mir deine Söhne, daß ich sie segne. Und er brachte Ephraim 5  
 »und Manasse, mit dem Wunsche, daß Manasse gesegnet würde, weil  
 »er älter war; Joseph führte (ihn) nämlich an die rechte Seite seines  
 »Vaters Jakob.« Aber Jakob sah im Geist den Typus des Volkes, das  
 später (kommen sollte). Und was sagt er? »Und Jakob kreuzte seine  
 »Hände und legte die Rechte auf das Haupt Ephraims, des zweiten  
 »und jüngeren (Sohnes), und segnete ihn. Und Joseph sprach zu Jakob:  
 »Versetze deine Rechte auf das Haupt Manasses, weil er mein erst-  
 »geborener Sohn ist. Und Jakob sprach zu Joseph: Ich weiß (es), Kind,  
 »ich weiß (es); aber der ältere soll dem jüngeren dienen, und dieser  
 »soll eben gesegnet werden«. Schauet, an welchen (Personen) er ge- 6  
 zeigt hat, daß dieses Volk das erste und des Testamentes Erbe ist.  
 Wenn es nun noch durch Abraham in Erinnerung gebracht ist, dann 7  
 tragen wir die Vollendung unserer Erkenntnis davon. Was spricht er  
 also zu Abraham, als er allein wegen seines Glaubens auf (den Platz)  
 der Gerechtigkeit gesetzt wurde? »Siehe, ich habe dich, Abraham, ge-  
 »setzt zum Vater der Völker, die im (Besitz der) Vorhaut an Gott  
 glauben.«

ap. 106. Das Erbrecht des Erstgeborenen nach Dt 21 17. Hinter προσή-  
 γαγεν scheint αὐτόν ausgefallen. Bereits mit εἶδεν κτλ. wird Jakobs Tun  
 und Wort als prophetisch gekennzeichnet vgl. Philo de sobr. 27 p. 396  
 ἐνθουσιῶν ὁ σοφός. τῷ πν. wie 9 7 10 2. 9 14 2. τοῦ λαοῦ τοῦ μεταξὺ = τοῦ  
 δευτέρου vgl. zu Joh 4 31 Euseb. hist. eccl. V 16 18. καὶ ἐποίησεν — εὐλο-  
 γήσῃς. ist als Zitat eingeführt. Der Satz frei aus Gen 48 14. 15<sup>a</sup>, insbeson-  
 dere läßt Barn. die Handauflegung auf Manasse (= Judentum) und den Segen  
 über ihn weg (LXX 15 καὶ εὐλόγησεν αὐτούς). Vgl. Alterc. Sim. et Theoph.  
 V 20 VIII 29. Erst Tertull. bemerkt (de bapt. 8 vgl. Cyprian Testim. I 21),  
 daß in ἐναλλάξ (Gen 48 14; vgl. Philo leg. all. III 90 ἐναλλάττει τὰς χεῖρας)  
 auch die Kreuzform wiederkehrt; Barn. sieht den τύπος allein in der Be-  
 vorzugung des jüngeren Enkels. Josephs Wort nach Gen 48 18 mit Um-  
 stellung und Veränderung (LXX ἐπίθεες usw.). Jakobs Antwort nach Gen  
 48 19 25 23: οἶδα., τ., οἶδα = 48 19 LXX; ὁ μέγ. δουλ. τ. ἐλ. aus Gen 25 23 (vgl. 2);  
 καὶ οὗτος δὲ εὐλογ. für 48 19 LXX κ. οὗτ. ὑψωθήσεται. Im ganzen Vers ist S  
 in den Namen sehr konfus. 6 Glosse des Vf.s vgl. 3 und Maximus v. Turin  
 adv. Jud. 1 *minorem futurum esse honorabiliorem atque maiorem*. πρῶτος  
 hier dem Range nach. Für τέθεικεν CV hat S εἰσικεν (aus ἔθηκεν?);  
 v. Gebh. und v. Veldhuizen konjizieren δέδεχεν. 7 Abschluß der Beweis-  
 führung durch Heranziehung Abrahams vgl. Rm 4 1 Alterc. Sim. et Theoph.  
 V 18. Das τέλειον liegt in der Abrundung zur Dreizahl vgl. 8 4 I Clem. 31.  
 ἐμνήσθη sc. ὁ λαός οὗτος. Im Blick auf die Variante ἐθνίσθη (b<sup>m</sup> f o p) ver-  
 mutet R. Harris Exp. 7 VIII 1909, 70 = Testimonies I 38 als ursprünglich ἔθνη  
 ἐμνήσθη und übersetzt 'our doctrine will be complete [as regards the su-  
 premacy of the Gentiles] if we can show, that Gentiles are mentioned by  
 Abraham'. Die Konjektur ist scharfsinnig, scheint mir aber nicht nötig;  
 ἐθνίσθη ist Schreibfehler für ἐμνήσθη. Vgl. zum passivischem Gebrauch  
 Act 10 31 Apoc 16 19, Debrunner Grammatik § 311, 2. ἀπέχουμεν s. zu Mt 6 3  
 und vgl. Ps.-Aristeas 322 ἀπέχεις τὴν διήγησιν. γνώσεως s. Exk. zu 1 5.  
 μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικ. ist Umschreibung von Gen 15 6 vgl. Rm 4 3.  
 Das Zitat Nr. 3 aus Gen 17 5b (ἰδοὺ aus 4); der Zusatz τῶν πιστ. δι' ἀκρ.

- 14 Ja, aber laßt uns (nun) sehen, ob der Bund, den er den Vätern verheißen hat, dem Volke zu geben . . . ob er (ihn) gegeben hat, laßt uns (das) untersuchen. Gegeben hat er (ihn); aber sie waren nicht  
 2 würdig, (ihn) in Empfang zu nehmen wegen ihrer Sünden. Der Prophet sagt nämlich: »Und Moses hielt sich fastend auf dem Berge Sinai  
 »auf, um den Bund des Herrn mit dem Volk (in Empfang) zu nehmen,  
 »vierzig Tage und vierzig Nächte lang. Und Moses empfing von dem  
 »Herrn die zwei Tafeln, (die) geschrieben (waren) mit dem Finger der  
 »Hand des Herrn im Geiste, und Moses nahm (sie) mit herunter, um  
 3 »sie dem Volke zu geben. Und der Herr sprach zu Moses: Moses, Moses,  
 »steig eilends herab, denn dein Volk, das du aus Aegyptenland heraus-

τ. θ. stammt wohl aus Rm 4<sup>11</sup> (vgl. Barn. 9<sup>6</sup>). Zur Sache vgl. noch Justin Dial. 119 p. 347 D καὶ σὺν τῷ Ἀβραάμ τὴν ἀγίαν κληρονομήσομεν γῆν . . . τέκνα τοῦ Ἀβραάμ διὰ τὴν ὁμοίαν πίστιν ὄντες κτλ. Für δι' ἀκροβυστίας hat S δι' mit Akkusativ. Barn. scheint die Judenchristen ganz zu ignorieren und nur Judentum und Heidenkirche miteinander zu vergleichen vgl. II Clem. 2. **XIV** Die Frage der διαθήκη cf. 4<sup>6-8</sup> Völter 353 f. Der Vf. geht hier anders zu Werk als in 13. Während er da an der Hand von allegorisch auszulegenden Schriftzeugnissen dreimal gleichzeitig zeigt, daß die Juden zurückzutreten haben und die Christen den Vorrang besitzen, beweist er hier zunächst direkt aus dem entsprechenden Geschichtsbericht, daß die Juden wirklich die δ. verloren haben 1—4<sup>a</sup>, um dann erst auszuführen, wie wir Erben der δ. geworden sind 4<sup>b</sup>—5, und schließlich nachträglich drei Zeugnisse für das Erlösungswerk Christi, das unsere Aufnahme in den Bund vermittelte, beizubringen 6—7. 1—4<sup>a</sup> vom Bund der Juden. 1 stellt die Frage ausschließlich auf die Juden ein. Während SC (Funk) schreiben: καὶ (om. CL), ἀλλὰ ἔδωκεν, εἰ ἡ δ. ἦν ὁμοσεν (δοῦναι S) τοῖς πατράσιν δοῦναι τῷ λαῷ, εἰ δέδωκεν, ζητοῦμεν (om. S), bieten VL (Harnack, Heer) καὶ, ἀλλὰ τὴν δ., ἦν ὁμ. τ. πατρ. δοῦναι τ. λ., εἰ δέδωκεν ζητοῦμεν. Vielleicht ist der Text ursprünglich, der das Anakoluth am stärksten zeigt, also C. Daß eine Aporie vorliegt, ist hier deutlicher ausgedrückt als in 4: Gott hatte sich den „Vätern“ gegenüber verpflichtet, dem Volke später die δ. zu geben vgl. Lc 1<sup>72</sup> f. In der Berücksichtigung dieser Tatsache sowie in der Versicherung des δέδωκεν hebt sich der Vf. deutlich von den häretischen Gnostikern ab. In δέδωκεν (vgl. Ex 31<sup>18</sup>) liegt keine eigentliche Abweichung von 4<sup>6-8</sup> vgl. 7<sup>a</sup>, immerhin ist hier mehr betont, daß Gott seinerseits alles getan hat, um die Verheißung seinem Volke zu erfüllen. Das Scheitern lag allein an der Unwürdigkeit der Juden. διὰ τ. ἀμαρτίας αὐτῶν wie 12<sup>2</sup> vgl. 5. 2. 3 Der Geschichtsbericht nach Ex 24<sup>18<sup>b</sup></sup> 31<sup>18</sup> 32<sup>7-19</sup> Dt 9<sup>12-17</sup>. 2 = 4<sup>7</sup>. καὶ ἦν — νόκτ. τεσσ. = Ex 24<sup>18<sup>b</sup></sup> (Σινᾶ aus 31<sup>8</sup>, νηστεύων aus Dt 9<sup>1</sup> vgl. Mt 4<sup>2</sup>, der Zusatz τοῦ λαβ. — λαόν bereitet das folgende κ. ἔλαβεν M. vor); καὶ ἔλαβεν — δακτ. aus Ex 31<sup>18</sup> (LXX κ. ἔδωκεν Μωυσεῖ, Barn. setzt hinzu τῆς χειρὸς wie in 4<sup>7</sup> und κυρίου ἐν πνεύματι). Der Zusatz ἐν πνεύματι, der wohl zu γεγραμμ. zu ziehen ist, will den Anthropomorphismus abschwächen (L *scriptas manu dei*). καὶ λαβὼν κτλ. dient zu besserer Veranschaulichung: Moses war schon im Begriff, das Gottesgeschenk dem Volke zu überbringen (κατέφερεν vgl. Ex 32<sup>15</sup> ein echtes imperf. de conatu): so nahe war die Verheißung ihrer Erfüllung. 3 = 4<sup>8</sup> (s. z. St.) nach Ex 32<sup>7.19</sup>; bedeutsame Zusätze: ὅτι — χωνεύματα nach Dt 9<sup>16</sup>, Objekt zu συνῆκε (in 4 absolut) und wohl auf die tiefere Gnosis bezüglich; συνετρίβησαν αἱ πλάκες τῆς δ. (4<sup>8</sup> συνετρίβη . . ἡ δ.).

»geführt, ist gottlos geworden. Und Moses begriff, daß sie sich wieder »Gußbilder gemacht hatten, und warf die Tafeln aus den Händen, und »(so) zerbrachen die Tafeln des Bundes des Herrn.« Moses empfing<sup>4</sup> (ihn), sie aber waren (seiner) nicht würdig.

Wie wir (ihn) empfangen haben, lernet (nun). Moses empfing (ihn) als Diener; uns aber gab (ihn) der Herr selbst als den Erbvolke, nachdem er unsertwegen gelitten hatte. Er ward aber offenbart, damit jene<sup>5</sup> in ihren Sünden zur Reife kämen und wir durch den Erben das Testament des Herrn Jesus empfangen, der dazu bereitet wurde, daß er in seinem Erscheinen unsere bereits zum Tode erschöpften und der Gottlosigkeit des Irrtums preisgegebenen Herzen erlöse aus der Finsternis,

vgl. Ex 32 19 συνεπίψεν αὐτάς: selbstverständlich ist das Zerbrechen der δ. selbst mit eingeschlossen. Zur Sache s. noch Maxim. v. Turin adv. Jud. 1 u. 5 *Moyse . . accipiens priores fractas confractas proiecit, ideo ut ostenderet vestrum lapideum cor confractum et reprobatum, Christianorum vero divinis legibus aptum adque servandum.* 4 a Der Hauptsatz aus 1 (ἐλαβεν aus 2) wird noch einmal als Ergebnis wiederholt. 4 b—9 Unsere Einsetzung in die διαθήκη durch das Erlösungswerk des Herrn. Zwei Gegensätze bringt der Vf. in 4 b nicht ganz deutlich zum Ausdruck: 1. dort nur der Diener — hier der Herr selbst; 2. dort blieb dem Volke die Gabe vorenthalten — hier erreichte sie es wirklich. Genauer scheint die Vorstellung diese zu sein: die διαθήκη ward zunächst dem Diener gegeben, aus dessen Händen nahm sie der Herr und gab sie uns; damit ward dann die Verheißung 1 wirklich erfüllt. Ist das richtig, dann würde der Vf. hier genau genommen nur mit einem Bunde rechnen. M. θεράπων s. zu Hebr 3 5 und vgl. noch Jos 1 2 und zu I Clem. 43 1 Justin Dialog 56 p. 274 E Iren. haer. II 2, 5 Theophil ad Autol. III 18. 23 etc. εἰς λαὸν κληρονομίας sc. ἵνα ᾤμεν εἰς λ. κλ. s. 13 1. 6 4 3 6 19. δι' ἡμᾶς ὑπομείνας (vgl. 5 1. 12 und zu 7 2) zeigt an, daß der Tod Jesu unsere Einsetzung in die διαθ. vermittelte Mc 14 24 Par. Hebr 9 15. Damit ist der Vf. wieder in die Gedankengänge von c. 5 eingelenkt und gibt in 5 die fünfte Erklärung für die Erscheinung und die Passion des Herrn, deren erste Hälfte sich mit der vierten deckt 5 11, deren zweite an Js 42 6 f. (= Barn. 7) sich anlehrende (vgl. auch Ps 106 2. 10. 11) und mehr ausgeführte Hälfte dagegen mit der zweiten 5 7 sich berührt, vgl. Irenaeus Adv. haer. V 9, 4 (Umschreibung von Barn.) *Propter hoc autem et Christus mortuus est, uti testamentum evangelii, apertum et universo mundo lectum, primum quidem liberos faceret servos suos; post deinde haeredes eos constitueret eorum quae essent eius.* Eliasapoc. ed. Steindorff (Texte u. Unters. N. F. II 3) 20. Athanas. de incarn. 7—10. Maxim. v. Tur. adv. Jud. 3 *nam et nasci propterea ad similitudinem nostram et mori voluit adque resurgere, ut et nos et mori et iterum resurgere in semet ipso monstraret adque spem futurae resurrectionis ostenderet* (noch näher mit 5 6 verwandt). Der κληρονομῶν (C κληρονόμου) ist Christus. Man kann auch verbinden 'durch den Erben des Testaments, den Herrn Jesus, (es) empfangen'. ἡτοιμάσθη von Christus nur hier vgl. II Reg 5 12 ἐγνω Δαυὶδ, ὅτι ἡτοίμασεν αὐτὸν κύριος εἰς βασιλείαν ἐπὶ Ἰσραήλ s. noch Harnack zu I Clem. 64 1 und Exk. zu 12 11. Sehr deutlich wird die Erlösung bezeichnet: 1. vom Todesverhängnis 5 6 Hebr 2 15 II Clem. 1 6 f. Hermas Sim. IX 14 3, 2. von dem gottlosen, in den Irrtum führenden Wandel 4 1 I Petr 1 18 Acta Thom. 67 — eigentlich waren



- 6 und unter uns sein Testament begründe durch das Wort. Denn geschrieben steht, wie ihm der Vater den Auftrag gibt, uns aus der  
 7 Finsternis zu erlösen und sich ein heiliges Volk zu bereiten. Der Prophet sagt also: »Ich, der Herr dein Gott, habe dich gerufen in Gerechtigkeit, und will dich bei der Hand ergreifen und dich stärken  
 »und habe dich bestimmt zu einem Bund mit der Menschheit, zum  
 »Lichte der Heiden, die Augen der Blinden zu öffnen und Gebundene  
 »aus (ihren) Banden herauszuführen und aus dem Gefängnis aus, die  
 »in Finsternis sitzen.« Wir erkennen also, wovon wir erlöst sind.  
 8 Weiter sagt der Prophet: »Siehe, ich habe dich gesetzt zum Licht der  
 »Völker, daß du (ihr) Heil seiest bis ans Ende der Erde; also spricht  
 9 »der Herr (und) der Gott, der dich erlöst hat.« Und weiter sagt der Prophet: »(Der) Geist des Herrn ist über mir, darum, weil er mich ge-

also auch wir nicht „würdig“ — und 3. von der Finsternis Col 1<sup>13</sup> Eph 5<sup>8</sup> I Petr 2<sup>9</sup> Lc 1<sup>79</sup> Act 26<sup>18</sup> I Clem. 38<sup>3</sup> 59<sup>2</sup>. Alle drei Beziehungen finden sich auch in den hebr.-äthiop. Gesprächen Jesu 21 (Texte u. Unters. 43) p. 74 Schmidt und Poimandr. 28 τί ἐαυτούς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκ-  
 δεδώκατε . . . ; μετανοήσατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συσκοινωνήσαν-  
 τες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας  
 καταλείψαντες τὴν φθοράν. Zu δεδαπαν. τῷ θαν. vgl. Sap 5<sup>13</sup> ἐν δὲ τῇ κακίᾳ  
 ἡμῶν κατεδαπανήθημεν Hermas Mand. XII 1<sup>2</sup> Od. Sal. 6<sup>14</sup> und die Seelen,  
 die nahe waren, abzuschneiden, haben sie vom Tode genommen. διατίθ.  
 διαθήκη Act 3<sup>25</sup> Hebr 8<sup>10</sup> 10<sup>16</sup>. λόγῳ ist unklar, L hat servorum = δούλων  
 vgl. Iren. V 9, 4, Hilgenf. konjizierte λαοῦ vgl. διαθ. γένους 7. 6—9 Drei  
 Testimonien für das Erlöserwerk, mehr zu 5, als zum Hauptthema διαθήκη  
 gehörig, doch vgl. εἰς διαθ. γένους 7. Die Einleitung 6 gibt genau den  
 Zeitpunkt an (vgl. 61), zu dem die Worte gesprochen sind vgl. Asc. Js.  
 10<sup>7</sup> ff. und ich hörte die Worte des Höchsten, des Vaters meines Herrn,  
 wie er zu meinem Herrn Christus, der Jesus genannt werden soll, sprach:  
 Geh und steige hinab durch alle Himmel . . . 16 das hörte ich die große  
 Herrlichkeit meinem Herrn befehlen; Naassenerhymnus bei Hippolyt Elench.  
 V 10 εἶπεν δ' Ἰησοῦς . . . . τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ . . . μυστήρια  
 πάντα δ' ἀνοίξω, μορφάς δὲ θεῶν ἐπιδείξω [καὶ] τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας  
 ὁδοῦ γνώσιν καλέσας, παραδώσω. Paul Gerhardt 'Ein Lämmlein geht' Vers  
 2b Geh hin, mein Kind usw. = Barn. 7. 8, V. 3a Ja, Vater, ja usw. vgl.  
 Barn. 9. ἐτοιμάσαι sc. ἡμᾶς wie 3<sup>6</sup> 5<sup>7</sup> Lc 1<sup>17</sup>. λαὸν ἅγιον 3<sup>6</sup> 5<sup>7</sup>  
 Lc 1<sup>17</sup> I Petr 2<sup>5</sup>. 9, hier wohl aus Js 62<sup>12</sup> καὶ καλέσει αὐτὸν λαὸν ἅγιον,  
 λελυτρωμένον ὑπὸ κυρίου vgl. Justin Dial. 119 p. 347 B. 7 Nr. 1 = Js  
 42<sup>6</sup> f. vgl. Justin Dial. 26 p. 243 D 65, p. 289 D 290 A. Lactant. Epit.  
 inst. div. 43. Gregor Nyss. Testim. 16. Barn. setzt aus 49<sup>6</sup> εἰς φῶς ἐθνῶν  
 hinzu s. 8 vgl. Lc 2<sup>32</sup> und πεπεδ. (s. auch Justin u. Gregor) für δεδεμένους  
 LXX vgl. Ps 67<sup>7</sup> 145<sup>7</sup>. πόθεν sc. aus Blindheit, Finsternis, Gefängnis usw.  
 vgl. II Clem. 1<sup>2</sup> f. IV Macc 13<sup>12</sup>, vor allem das Programm der Theodo-  
 tianischen Gnosis bei Clem. Al. Excerpta ex Theod. 78<sup>2</sup> ἔστιν δὲ οὐ τὸ λου-  
 τρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώσις, τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν, ποῦ  
 ἡμεν [ᾗ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρουόμεθα, τί γέν-  
 νησις, τί ἀναγέννησις vgl. Exk. zu 15. 8 Nr. 2 = Js 49<sup>6</sup>. 7<sup>a</sup> vgl. Act 13<sup>47</sup>.  
 Barn. hat τέθεικα (so auch Justin Dial. 121 p. 350) für δέδωκα LXX, streicht  
 εἰς διαθ. γένους (vgl. 7; wie LXX A) und Ἰσραήλ nach θεός (S = LXX).  
 9 Nr. 3 = Js 61<sup>1</sup> f. (vgl. Lc 4<sup>13</sup> f.) die Antwort Christi. Barn. hat τα-

»salbt hat, den Niedrigen das Evangelium der Gnade zu verkünden,  
 »mich gesandt hat, die gebrochenen Herzens (sind), zu heilen, den  
 »Gefangenen Freiheit zu verkünden und den Blinden das Gesicht, (das)  
 »angenehme Jahr des Herrn auszurufen und den Tag der Vergeltung,  
 »alle Trauernden zu trösten.«

Weiter ist nun auch über den Sabbat in den zehn Worten, die 15  
 er persönlich auf dem Berge Sinai zu Moses gesprochen hat, ge-  
 schrieben: »Und heiligt den Sabbat des Herrn mit reinen Händen  
 »und reinem Herzen.« Und an anderer Stelle sagt er: »Wenn meine 2  
 »Söhne den Sabbat bewahren, dann werde ich mein Erbarmen auf sie  
 »legen.« Den Sabbat nennt er am Anfang der Schöpfung: »Und Gott 3

πεινοῖς χάριν für πτωχοῖς LXX (nur LXX S<sup>1</sup> ταπ.; hebr. מְרַחֵם), L *homini-*  
*bus* verschrieben aus *humilibus*; doch s. noch Heer 132. **XV** Vom Sabbat.  
 Vgl. Justin Dialog 21, Athanas. De sabb. et circumcis. 1—4 (Migne S. Gr.  
 28 c. 133 ff.), Ps.-Gregor Testim. 13, Alterc. Sim. et Theoph. VII 28,  
 Afraates Hom. 13 p. 196 ff. Bert. **1—3** Drei Testimonien; **4. 5** Auslegung  
 zu Nr. 3. **6. 7** Auslegung zu Nr. 1; 8 a. Testimonium Nr. 4; 8 b—**9** Aus-  
 legung dazu. Die Verwerfung des jüdischen Sabbaths ist im Hauptteil nur  
 angedeutet, erst im letzten Stück in Zitat und Auslegung ausgesprochen.  
**1—3** Die Testimonien. Die Einleitung **1** wie 16<sub>1</sub> vgl. 9<sub>1</sub>. Ausführlicher  
 wird die feierliche Gelegenheit genannt, bei der Nr. 1 = Ex 20<sub>8</sub> Dt 5<sub>12</sub>  
 gesprochen wurde. οἱ δέκα λόγοι Ex 34<sub>28</sub> Dt 10<sub>4</sub> Philo passim, Joseph.  
 Das Sabbatgebot steht im Dekalog Ex 20<sub>8</sub> Dt 5<sub>12</sub>, die Form lehnt sich  
 indes mehr an Jer 17<sub>22</sub> ἀγιάσατε τὴν ἡμέραν τῶν σ. an, vgl. Ez 20<sub>20</sub>. Der  
 für die Auslegung in ε f. entscheidende Zusatz χειρ. καθ. κ. καρδ. καθ. (LXX  
 τοῦ ἀγιάσαι αὐτήν) stammt wohl aus Ps 23<sub>4</sub> ἀθῶος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρ-  
 δία vgl. Job 17<sub>9</sub> Α καθαρὸς χερσὶν und Hermas Vis. III 9<sub>8</sub> V 7 Sim. V 1<sub>5</sub>; er  
 bezeichnet vielleicht die Vergeistigung der jüdischen Vorschrift, am Vorabend  
 des Sabbaths die Hände zu waschen Sabb. f. 25 b (Goldschmidt Talmud I 373);  
 doch s. auch Philo de decalog. 96 p. 197 ἔν' εὐαγῶς καὶ ὁσίως ἄγεται, de  
 vita contempl. 65 f. p. 481, Agatharchides bei Joseph. c. Ap. I 22 § 208 ff.  
**2** Nr. 2 frei nach Jer 17<sub>24</sub> ff. und Ex 31<sub>13—17</sub>, d. h. zu belegen sind nur ἑάν  
 (Jer), φυλάσσειν (Ex), τὸ σάββατον (Jer Ex τὰ σ.), τότε ἐπιθήσω τὸ ἔλεος μου ἐπ'  
 αὐτούς = allgemeine Zusammenfassung Jer 25 f. (die Wendung selbst in LXX  
 nicht zu finden), vielleicht nach Js 44<sub>3</sub> ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα  
 σου. Zu 1. 2 s. auch Resch Agrapha<sup>2</sup> 298. Zu ἐν ἐτέρῳ vgl. Hebr 5<sub>6</sub>.  
**3** Nr. 3 = Gen 2<sub>2</sub> f. mit Aenderungen vgl. LXX καὶ συνετέλεσεν ὁ θ. ἐν τῇ  
 ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβ-  
 δόμῃ . . . καὶ ἡγάσεν αὐτήν. Das Auffallendste ist, daß Barn. ganz dem  
 hebräischen Text entsprechend die Vollendung erst dem siebten Tage zu-  
 schreibt, wie Targ. Onkelos, Vulgata, auch Philo vita Mos. I 207 p. 113,  
 Athanas. Quaestion. 5<sub>1</sub> (Migne S. Gr. 28 c. 629) διὰ τί δὲ τῇ ἑβδόμῃ ὁ θεὸς  
 τὴν κτίσιν ἐτέλεσεν; während LXX τῇ ἑκτῇ hat, ebenso Samar., Pesch., Ju-  
 bil. 2<sub>16</sub>, Philo leg. all. I 2 f. p. 44 Irenaeus haer. V 28, 3. Zu der ein-  
 leitenden Zeitbestimmung ἐν ἀρχ. τ. κτίσ. vgl. Mc 10<sub>6</sub>. **4. 5** Auslegung von  
 Nr. 3 = Aufstellung einer großen Zeitrechnung: 6000 Jahre die Dauer die-  
 ser Welt; am Ende des 6. Jahrtausends Vernichtung alles Bösen und Ver-  
 änderung der Welt; 7. Jahrtausend die Zeit der Ruhe vgl. Iren. haer. V  
 28, 2 (nach Barn.) in recapitulationem universae apostasiae eius, quae  
 facta est in sex millibus annorum. 3 ὥσας . . ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος,

»machte in sechs Tagen die Werke seiner Hände und vollendete (sie) am 4 »siebten Tage, und ruhte an ihm und heiligte ihn.« Gebt acht, Kinder, was das »er vollendete in sechs Tagen« bedeutet. Dies bedeutet es, daß der Herr in sechstausend Jahren das Weltall vollenden wird. Der Tag bezeichnet nämlich bei ihm tausend Jahre. Er selbst bezeugt (es) mir, wenn er sagt: »Siehe, ein Tag des Herrn wird sein wie »tausend Jahre.« Also Kinder, in sechs Tagen, (d. i.) in sechstausend Jahren 5 wird das Weltall sich vollenden. »Und er ruhte am siebten Tage.« Das bedeutet: Wenn sein Sohn kommt um die Zeit des Gesetzlosen zu-nichte zu machen und die Gottlosen zu richten und die Sonne und den Mond und die Sterne zu verändern, dann wird er recht zur

τοιούταις χιλιοντάσι συντελείται. καὶ διὰ τοῦτο φησιν ἡ γραφή (folgt Gen 21 f.). τοῦτο δ' ἔστι τῶν προγεγονότων διήγησις καὶ τῶν ἐσομένων προφη-  
τεία. Ἡ γὰρ ἡμέρα κυρίου ὡς ,α ἔτη· ἐν ἑξ οὖν ἡμέραις συντελέσται τὰ γε-  
γονότα· φανερόν οὖν, ὅτι ἡ συντέλεια αὐτῶν τὸ ,5 ἔτος ἐστίν. Die beiden  
Verse 4. 5 heben je eine Wendung heraus und erklären sie. 4 Der Schlüssel  
zu der eigenartigen Verwertung von Gen 22 liegt in der Auskunft, daß in  
der Sprache Gottes Tag = Jahr ist und diese ergibt sich aus Ps 89 4 (s. zu II  
Petr 3 8); doch hat Barn. (wie auch II Petr) die Beziehungen umgekehrt, cf. LXX  
ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἢ ἡμέρας. In derselben Weise wird  
auch Jubil 4 80, bei Justin Dial. 81 p. 308 A, Irenaeus haer. V 23, 2 Hippolyt  
in Dan. IV 23 5 f. der „Tag“ von Gen 217 unter Berufung auf Ps 89 4 auf ein  
Jahrtausend bezogen. σημαίνει SC fehlt in VL; auch Heer streicht es; im  
Zitat Ps 89 4 liest SC ἡμέρα κυρίου (cf. II Petr 3 8 ἡμέρα παρὰ κυρίῳ), VL  
dagegen σήμερον ἡμέρα (so auch Heer). Da Gen 22 eschatologische Bedeu-  
tung hat, werden die Aoriste in Futura umgesetzt (συντέλεσεν . . συντε-  
λέσει, 5 κατέπαυσεν . . καταπαύσεται vgl. schon ἔσται im Zitat). συνετέλεσεν  
ἐν κτλ., . . συντελέσει und . . . συντελεσθήσεται scheint dann zu meinen, daß das συν-  
τελεῖν im Sinne einer *creatio continua* durch die ganze 6000jährige Periode sich  
hinziehe, um am Ende nur zu seinem Abschluß zu kommen. τὰ σύμπαντα = Welt-  
all schon Ps 103 28 Eccl 3 11. Ganz anders ist die Deutung von Gen 22 bei  
Philo leg. all. I 3 f. p. 44. 5 καὶ κατέπ. τῇ ἡμ. τ. ἑβδ. entspricht der LXX wört-  
lich. Ausdrücklich wird Werk und Ruhe dem Sohne Gottes zugewiesen. Drei  
eschatologische Akte werden unterschieden: 1. Die Vernichtung der Zeit des  
Gottlosen (18 2 II Thess 2 8) d. i. Beendigung seiner ἐξουσία 21 Ass. Mos 10 1 ff.  
und dessen eigene Vernichtung Asc Js 4 14 10 12. 2. Das Gericht über die  
Gottlosen vgl. IV Esr 12 32 f. (Vis. V 9 2—4) 13 37 f. (Vis. VI 8 5 f.), Ps-  
Clem. Rec. I 49 *secundo vero adventu iudicaturus adveniet et impios qui-*  
*dem condemnabit*; 3. die Veränderung der Himmelsgestirne Ass. Mos. 10 27  
Mc 13 24 f. Par., Apoc. passim und s. zu II Petr 3 10—13. καταργήσει wie  
II Thess 2 8, ἀλλάξει von einem eschatologischen Akte Jesu auch Act 6 14.  
Ueber die Futura nach ὅταν vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 108. Das siebte  
Jahrtausend ist dann die Ruhe für den Sohn Gottes vgl. I Cor 15 28,  
Irenaeus haer. V 33, 2. Auch bei den Rabbinen ist der Sabbath das  
Symbol und die Abschattung der künftigen Welt vgl. Midr. zu Ruth 1 17  
(s. A. Wünsche, Bibliotheca rabbin. 23 27) *Sie erwiderten ihm: Du Tor!*  
*weißt du nicht, daß diese Welt dem Sabbath, die aber, aus der du kommst,*  
*dem Vorabend des Sabbath gleichet?* 6. 7 Auslegung zu Nr. 1. Hier erst  
kommt der Vf. auf die wahre Bedeutung des Sabbats zu sprechen. Das Ge-  
bot ist in dieser Welt unausführbar, vielmehr eine Verheißung für die Zu-



Ruhe kommen am siebten Tage. Schließlich noch sagt er: »Du sollst 6  
 »(ihn) heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen.« Wenn also  
 jetzt (wirklich) jemand den Tag, den Gott geheiligt hat, heilig zu halten  
 vermag, (dann) sind wir in allem verirrt. Sieh, daß wir ihn also (erst) 7  
 dann in rechter Ruhe heiligen werden, wenn wir (dazu) imstande  
 sein werden, wenn wir (zuvor) selbst gerecht gemacht sind und  
 die Verheißung empfangen haben (zu einer Zeit), wo es keine Gott-  
 losigkeit mehr gibt, vielmehr alles vom Herrn neu hergerichtet ist: dann  
 werden wir ihn heiligen können, wenn wir zuvor selbst geheiligt wor-

kunft. 6 ἀγιάσεις αὐτήν statt ἀγιάσατε τ. σάββ., wörtlich nur in Ex 40 7.  
 Im Blick auf 7 kann eb nichts anderes besagen als die negative Voraus-  
 setzung von 7, nämlich die Unmöglichkeit, im jetzigen Aeon den Tag des  
 Herrn zu heiligen, da jetzt ein καθαρὸς τῇ καρδίᾳ nirgends existiert. Diesen  
 Sinn drückt am klarsten der Text aus, den SC bieten: εἰ . . τις = *si quis*  
 Vordersatz zu ἐν π. πεπλ. Wenn S<sup>c</sup>VL εἰ μὴ (L *modo nisi*) vor καθαρὸς ὢν  
 einschieben und die Konstruktion des Satzes dieselbe bleibt, kommt nicht  
 so deutlich zum Ausdruck, daß ein καθ. ὢν τ. καρδ. jetzt noch gar nicht  
 existiert; L hat daher den Vordersatz zum selbständigen Fragesatz gemacht  
 (so Hilgenfeld, Heer); aber auch so befriedigt der Text nicht ganz. Wir  
 ziehen also SC vor, obschon da der Gedanke unvermittelt herausfährt.  
 Beachte, daß die Auslegung hier den „Tag“ wörtlich nimmt, das Gebot der  
 Sabbathheiligung als positiv voraussetzt und nur die Möglichkeit seiner Er-  
 füllung in der Jetztzeit in Abrede stellt. Anders Haeuser; vgl. auch v.  
 Veldhuizen 20. Die Beweisführung hängt übrigens an dem das Sabbatgebot  
 vergeistigenden Zusatz: reine Gesinnung ohne sündige Befleckung. Vgl.  
 noch Augustin in Ps 91, 2 (t. IV 982 Bened., Migne 37 col. 1172) *omnis homo*  
*malus sabbatum habere non potest; nusquam enim illi conquiescit con-*  
*scientia; necesse est in perturbationibus vivat.* ἐν πᾶσιν πεπλανήμεθα er-  
 innert an 210 36 161; doch hat es hier noch weniger den Anschein, als  
 sei bei den Lesern Hinneigung zum jüdischen Ritus bemerkbar. Vielmehr  
 bezieht sich die πλάνη hier auf den (ganz unmöglichen) Fall, daß die christ-  
 liche Sabbatauslegung verkehrt sein könnte. καθ. τῇ καρδίᾳ (statt καρδίᾳ  
 καθαρῶ 1. 6\*) wie Mt 5 8. Auch Philo lehrt de cherub. 87—90 p. 155, daß  
 zur wahren Sabbatruhe nur Gott fähig sei. 7 Gen 2 2 ist auch eine Ver-  
 heißung für uns: auch wir werden einst zur Ruhe (vgl. Hebr 4 8—10) und zur Hei-  
 ligung kommen vgl. Iren. adv. haer. IV 16, 1 a. E. V 33, 2 a. E., Altercat. Sim.  
 et Theoph. VII 28, Hippolyt in Dan. IV 23 5 τὸ σάββατον τύπος ἐστὶν καὶ  
 εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων. καλῶς καταπαυ. wie 5. Ueber die  
 eschatologische Gerechtmachung (δικαιοῦν hier = gerecht machen vgl. 4 10) und  
 Heiligung s. Exk. zu 6 19 und vgl. Lactant. Epit. instit. div. 65 a. E. (s. u.).  
 Unverkennbar ist der Zusammenhang dieser noch bevorstehenden Erneuerung  
 der Gläubigen mit der allgemeinen kosmischen Erneuerung: vollkommen sünd-  
 los werden die Menschen erst sein können, wenn die ἀνομία überhaupt ver-  
 tilgt ist vgl. Henoch 107 1 *Ich sah darauf geschrieben, daß Geschlecht auf*  
*Geschlecht sündigen wird, bis ein Geschlecht der Gerechtigkeit ersteht und*  
*der Frevel vernichtet wird, die Sünde von der Erde verschwindet und*  
*alles Gute auf sie herabkommt.* II Cor 5 16 Gal 5 5 Ignat. Eph. 19 3;  
 Corp. Hermet. XIV 9 δικαιοῦσθμεν ὃ τέχνον, ἀδικίας ἀπούσης (dazu Theol.  
 Tijdschr. 1918, S. 207, 211, 237), Philo de spec. leg. IV 141 p. 359. Zu dem  
 Wortspiel ἀγιάσαι . . ἀγιασθέντες vgl. 20 1 Gal 4 9 Phil 3 12. In der Zeit  
 der Vollendung ist dann für den Christen ewiger Sabbat, jeder Tag ein Sab-

s den sind. Schließlich sagt er noch zu ihnen: »Eure Neumonde und Sabbate kann ich nicht ausstehen:« Sehet, wie er (es) meint: nicht die jetzt (begangenen) Sabbate (sind) mir willkommen, sondern (der), den ich gemacht habe, an dem ich, wenn ich das All zur Ruhe gebracht habe, den Anfang eines achten Tages machen will, das ist

bat (nach Iren. Epid. 96 gilt das schon für die Gegenwart). Anders ausgedrückt: Sabbatfeiern ist sündlos sein; also ist Sabbatfeier erst im neuen Aeon möglich; vgl. dazu Alterc. Simon. et Theoph. VII 28 *illud autem sabbatum deus desiderat, requiescere te debere ab operibus malignis, ut in septimo millesimo anno, quod sabbatum sabbatorum intellegitur, mundus ab operibus malis inveniaris. Haec erunt sabbata tenera sancta deo, in quibus deus delectatur*. Agraphon P. Oxy. I 3 (Preuschen Antileg. <sup>2</sup> 22) ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὀψεσθε τὸν πατέρα. S. andererseits Epiph. Haer. 30, 32 und II Petr 3 10 ff. *μηκέτι οὕτως* vgl. Apoc 21 4. 8. 9 Testimonium Nr. 4 mit Auslegung. Die jetzt noch üblichen Sabbate sind verworfen, dafür der achte Tag geweiht, der symbolisch den Anfang der neuen Welt darstellt und als Datum der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn allwöchentlich von uns gefeiert wird. Wenn auch das Zitat zur gleichen Testimonienreihe gehört wie Nr. 1—3, so verfolgt doch die Auslegung hier eine andere Weltzeitalterrechnung als oben: Die Welterneuerung findet nicht beim Uebergang vom sechsten zum siebten Jahrtausend statt, sondern am Eingang zum achten. Obschon in einem Kapitel über den Sabbat auch die Lösung: 'nicht Sabbat, sondern Sonntag' zu erwarten ist und die Einführung des Sonntags natürlich bei symbolischer Auslegung auch eine andere Zählung der Jahrtausende bedingte, liegt doch die Annahme nahe, daß s f. nachträglich zugesetzt, oder aus einer anderen Vorlage genommen ist. 8 Nr. 4 ein Stück aus 25 = Js 1 13. τὰ νῦν σάββατα wohl vom Standpunkt des Jesaja gesagt. Daß der jüdische Sabbat keine göttliche Einsetzung sei, ist vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich gesagt; vgl. auch e. δεκά wie Js 56 7 58 5 (= Barn. 3 2) 60 7 Jer 6 20. ὁ . . . ἐν ᾧ sc. σάββατον. Das Perfekt πεποίηκα, das den Aoristen in 3 = Gen 2 2 entspricht, und eigentlich den jüdischen Sabbat als göttliche Stiftung kennzeichnen müßte, wird rasch in eschatologisches Futurum aufgelöst. Man kann zur Not die Rechnung in 8 mit der in 4—6 harmonisieren, wenn man καταπαύσας τὰ πάντα mit κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ. τ. ἐβδ. 5 identifiziert; daran hat der Vf. vielleicht auch gedacht. Dennoch bleibt bestehen, daß der Anfang der neuen Welt 1000 Jahre später angesetzt ist als in 5. Die „andere Welt“ (Sib. VII 140 nach Barn. s. u.) ist wohl eine erst künftig entstehende Welt vgl. IV Esr 6 7 f. 7 9 f. 21 81 Apoc 21 1 II Petr 3 13. Nach Philo de mundi opif. 171 p. 41 gibt es nur einen κόσμος; vgl. auch seine Polemik in de aetern. mundi, bes. 88 p. 505 οὐ τοίνυν ἐκπυροῦται ὁ κόσμος ἀλλ' ἔστιν ἀφθαρτος· εἰ δ' ἐκπυρωθήσεται, ἕτερος οὐκ ἂν γένοιτο. Wie Philo andererseits spec. leg. II 59 p. 281 u. ö. den Sabbat als γενέθλιος τοῦ κόσμου bezeichnet, so Barn. den Sonntag als Beginn der neuen Welt vgl. Athanas. de sabb. 10 (c. 137 M.) τέλος μὲν οὖν τῆς προτέρας κτίσεως ἦν τὸ σάββατον, ἀρχὴ δὲ τῆς δευτέρας ἡ κυριακή, ἐν ᾗ τὴν παλαιάν ἀνε νέωσατο καὶ ἀνεκαίνισεν. Der Akkus. ἀρχὴν (SCV; ἀρχή CL ist Korrektur) ist nach ἀρχὴν . . . ποιήσω gerichtet vgl. Debrunner § 132, 2. 9 Der Sonntag als achter Tag auch Justin Apol. I 67 s Dial. 24 p. 241 D 41 p. 260 C σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῶ μὲν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυνάμει δ' αἰεὶ πρώτης ὑπαρχούσης (offenbar nach Barn., aber mit Streichung der Himmelfahrt!), Or. Sib. VII 140 ὀγδοάδος πρώτης ἄλλος πάλι κόσμος ὁράται. Clem. Al. Strom.

den Anfang einer anderen Welt. Deshalb feiern wir ja auch den achten 9 Tag (uns) zur Freude, weil an ihm Jesus auferstand von den Toten und nach einer Erscheinung zum Himmel aufstieg.

V 14, 106<sub>2</sub> VII 57<sub>5</sub>. Exc. ex Theod. 63<sub>1</sub> Carl Schmidt Gespräche Jesu X p. 61 (Texte u. Unt. 43) *Ich bin geworden in <der> Achttheit, welches ist die Κυριακή*, dazu Schmidt 275 ff., Plato Rep. X p. 616 B (vgl. Clem. Strom. V a. a. O.), Syr. Didasc. 26 p. 136 f. Ueber die christliche Sonntagsfeier vgl. noch zu Did. 14<sub>1</sub>, weiter Dionys bei Euseb. IV 23<sub>11</sub>, Tert. adv. nat. I 13, apolog. 16, Euseb. III 27<sub>5</sub> V 23<sub>2</sub>; weiteres Achelis Gesch. d. Christ. der ersten Jhdte. I 116. εἰς εὐφροσύνην kennzeichnet den fröhlichen Charakter des Sonntags (wie ihn schon der Sabbat trug Schürer Gesch. II<sup>4</sup> 554 Tert. apol. 16 *diem solis laetitia indulgemus* Constit. ap. V 20<sub>19</sub> πᾶν μέντοι σάββατον ἀνευ τοῦ ἐνός καὶ πάσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθαι ἔνδοχος γὰρ ἀμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν νηστεύων, ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν . . εὐφρανθῆναι γὰρ δεῖ ἐν αὐταῖς, ἀλλ' οὐ πενθῆσαι. Offensichtlich folgt der Vf. der Tradition, daß die Himmelfahrt an einem Sonntag und zwar am Ostersonntag erfolgte vgl. Lc 24<sub>51</sub> AB etc. Mc 16<sub>19</sub> Ev Petr 13, 56 ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστᾶλη Tertull. adv. Jud. 13 *post biduum die tertia quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in coelos eum recepit, unde et venerat* etc; Hieron. in die domin. paschae ad Ps 117<sub>24</sub> *unde et dominica dicitur quia dominus in ea victor ascendit ad patrem* (Anecdota Mareds. III 2, 418); Gespräche Jesu 51 (p. 154 Schmidt) dazu Schmidt 301; Shara-stani I 261 Haarbrücker, Syr. Doct. ap. 2 (Cureton Ancient syr. doc. 26) vgl. Clem. Al. V 106<sub>4</sub>. Bauer Leben Jesu 277 f. Ueber die Himmelfahrt als Osterlektion s. Schmaltz Palästina-jahrb. 1917, 64 ff. Andere Auslegung Zahn Gesch. d. neutest. Kan. I 924 ff., v. Veldhuizen 77. ἀναβαίν. εἰς οὐρ. Joh 3<sub>13</sub> Kattenbusch Apost. Symbol II 648 ff.

Die ESCHATOLOGISCHE CHRONOLOGIE IN BARN. 1. Durch Zusammenfügung zweier Schriftstellen, Gen 2<sub>2</sub> Ps 89<sub>4</sub> gewinnt Barn. in 1—7 eine eigenartige Berechnung der Aeonen: in 6000 Jahren vollzieht sich die Vollendung des Alls; das siebte Jahrtausend ist die Zeit der Ruhe. Die Berechnung findet sich auch in der rabbinischen Tradition vgl. z. B. Sanhedr. 97a (Goldschm. Talmud VII 422) *R. Qeltina sagte: 6000 Jahre wird die Welt bestehen und 1000 wird sie wüste liegen*. Allerdings teilte die Schule Elijahus diese 6000 Jahre in 2000 Jahre der Nichtigkeit, 2000 Jahre der Gesetzeslehre und 2000 Jahre der messianischen Zeit (ebda.). Auch Cedrenus Chron. I p. 9 Bekker verweist auf jüdische Lehren, wenn er, übrigens mit Barn. sich nahe berührend, sagt: τοῦτου χάριν ἡλόγηθη καὶ αὕτη (sc. ἡ ἡμέρα) ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἡγιασθη καὶ σάββατον ὡς καταπαύσιμος προσηγγορεύθη καὶ ὡς τόπος τῆς ἐβδόμης χιλιοετηρίδος καὶ τῆς τῶν ἀμαρτωλῶν συντελείας, ὡς Ἰωσήπος μαρτυρεῖ καὶ ἡ λεπτὴ Γένεσις (Jubil. 4<sub>30</sub>). Die sich nun erhebenden Fragen: zu welcher Zeit ist Christus erschienen? zu welcher Zeit vollzieht sich das Gericht? was folgt im achten Jahrtausend? hat Barn. nicht beantwortet. Da er das Gericht nahe weiß 21<sub>3</sub>, muß Christus etwa ums Jahr 5800 erschienen sein; die Ansetzung 5500 für die Geburt des Herrn zu Bethlehem bei Hippolyt in Dan. IV 23<sub>3</sub> p. 242 f. Bonwetsch und Ev. Nicod. 19 (vgl. auch Vita Adae et Evae 42) ist für Barn. zu früh vgl. noch Lactant. Instit. VII 24<sub>6</sub> *nondum enim sex milia completa sunt: quo numero consummato tunc demum malum omne tolletur, ut regnet sola iustitia*. Das Gericht wird er sich bis zum Ablauf des sechsten Jahrtausends vollzogen gedacht haben. Ob er in dem Stück 1—7 über das siebte Jahrtausend hinausgedacht und im Sinn von Apoc 20<sub>1</sub> ff. (s. z. St.) dieses Jahrtausend als ein Zwischenreich sich vorgestellt hat, ist sehr fraglich: was Apoc 20<sub>7</sub> ff. auf das 1000jährige Reich noch folgt, ist nach Barn. 5 endgültig schon am Ende der 6000 Jahre geschehen. Vermutlich ist



- 16 Weiter aber will ich auch (noch) vom Tempel euch sagen, wie die Unglückseligen in ihrem Irrtum auf den Bau ihre Hoffnung gesetzt haben — und nicht auf ihren Gott, der sie geschaffen hat — als ob er ein  
2 Haus Gottes sei. Sie haben ihn ja doch beinahe wie die Heiden in

das siebte Jahrtausend hier vorgestellt wie das achte im Slav. Henoch 33<sup>1</sup> f. (s. u.). 2. Eine bedeutende Verschiebung der Ansätze ergibt nun freilich der Zusatz s f. Hier scheint das ganze siebte Jahrtausend mit der Beseitigung aller Unvollkommenheit gefüllt und die Welterneuerung mit dem Beginn des achten Jahrtausend gesetzt. Auch diese Berechnung knüpft an jüdische Spekulationen an vgl. slav. Henoch 33<sup>1</sup> f. *den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der erstgeschaffene über meine Werke, und daß sie erfunden werden zum Bilde des siebenten Tausend; 2 daß das achte Tausend Anfang werde der Zeit der Zahllosigkeit und unendlich: weder Jahre noch Monate noch Wochen noch Tage noch Stunden*, IV Esr 7<sup>21</sup> (Vis. I 56) *et erit post dies septem et excitabitur, qui nondum vigilat, saeculum et morietur corruptum*, aeth. Henoch 91<sup>12</sup> (die achte Woche =) *die der Gerechtigkeit*. Daß die Setzung eines achten Jahrtausends auf Grund von Apoc 20 christlichen Theologen besonders nahe lag, zeigt auch der Glossator zu Iren. adv. haer. V 28, 3 (Harvey II 403) *καὶ τῇ ζ' κρίνει τὴν οἰκουμένην· καὶ τῇ ἡ' ἥτις ἐστὶν ὁ μέλλων αἰὼν τοὺς μὲν παραδίδωσιν εἰς κόλασιν αἰώνιον, τοὺς δὲ εἰς ζωὴν*. Augustin. De civit. Dei XXII 30, 5 (Schluß des Werkes) *sexta* (sc. *aetas*) *nunc agitur nullo generationum numero metienda . . . Post hanc tanquam in die septimo requiescit deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso deo faciet requiescere . . . haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratu est* etc. Wenn auch die ganze Rechnung nach Jahrtausenden persischen oder indischen Ursprungs sein mag, knüpft Barn. sie doch ausschließlich an Schriftstellen und an die christliche Sitte der Sonntagsfeier an. J. G. Müller 315—319. Bousset Religion des Judentums<sup>2</sup> 330—333. W. Bauer in Holtzmanns Handcomm. zu Apoc 20 p. 492 f.

**XVI** Vom falschen und vom wahren Tempel. Vgl. Cyprian Testim. I 15 *quod domus et templum dei Christus futurus esset et cessaret templum velut et novum inciperet* (folgt II Reg 7 4 ff. Mt 24<sup>2</sup>), Origenes Comm. in Mt. tom. XVI, 20 ff. (Lommatzsch 4 S. 60 ff.). Vom jüdischen Tempel, seiner Wertlosigkeit, seinem Untergang und Wiederaufbau (!?) handelt 1—5, vom christlichen Tempel, dem Herzen des erneuerten, pneumatischen Menschen 6—10. Diese Anlage des Kapitels berührt sich am nächsten mit der von 3 vgl. 3<sup>1</sup>—2 und 3<sup>3</sup>—6 und 14 vgl. 14<sup>1</sup>—4<sup>a</sup>, 4<sup>b</sup>—9, s. auch 24—7. 8—10 9<sup>1</sup>—8. 4—9 (dort erst das richtige, dann das falsche). Doch scheinen die Teile in 16 (wie vielleicht auch in 9) nachträglich aneinander gesetzt zu sein: 6—10 macht wie 9 4 ff. den Eindruck einer selbständigen und abgeschlossenen Behandlung des Themas. 1—5 Der jüdische Tempel. 1—2 Die Torheit der Juden vgl. Act 7<sup>46</sup>—50. 1 Zum Eingang vgl. 6<sup>3</sup> 15<sup>1</sup>. *ἡλπισαν* zeigt, daß der Vf. eine der Vergangenheit angehörige Verirrung der Juden im Auge hat. Zu *πλανάμενος* vgl. 2<sup>9</sup> 12<sup>10</sup>, zu *οἱ ταλαίπωροι* I Clem. 23<sup>3</sup> = II Clem. 11<sup>2</sup>; das ganze wird illustriert durch Jer 7 4 Joseph. Bell. V 11, 2 § 458 f. VI 2, 1 § 98, Or. Sib. V 400—402. Der Irrtum der Juden lag darin, daß sie nur auf den Tempel hofften, der gar kein Haus Gottes war, also überhaupt nicht auf Gott. Daß zu seiner Zeit auch Christen (Ebioniten) die Tempelstätte verehrten (vgl. Irenaeus haer. I 26, 2 *uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit dei*; nach Barn. formuliert?), beachtet der Vf. nicht. Zu *τὸν ποιῶσ. αὐτούς* vgl. 19<sup>2</sup> 20<sup>2</sup> I Clem. 7<sup>3</sup> 38<sup>3</sup> Mt 19 4 Hebr 3 2. Deutlich wird der jüdische Tempelbau und Tempelkult dem heidnischen gleichgestellt und als solcher entwertet. Wie in 2 ff. 4<sup>6</sup>—8. 9 4 14<sup>1</sup>—4<sup>a</sup> kommt die radi-

den Tempel (wie) in einen heiligen Bezirk eingeschlossen. Aber wie spricht, ihn zunichte machend, der Herr? Lernet (es). »Wer hat den »Himmel gemessen mit der Spanne oder die Erde mit der hohlen Hand, »spricht der Herr? Der Himmel (dient) mir als Thron, und die Erde ist »der Schemel meiner Füße; was für ein Haus wollt ihr mir bauen, oder »was (ist das) für ein Ort, wo ich ausruhen sollte?« Ihr habt erkannt, daß ihre Hoffnung eitel ist. Des weiteren sagt er wiederum: »Siehe, <sup>3</sup> »die diesen Tempel zerstört haben, sie selbst werden ihn (wieder) bauen.« Es geschieht (jetzt). Denn infolge ihres Krieges ward er zerstört von <sup>4</sup> den Feinden; jetzt werden wirklich . . . die Diener der Feinde ihn wie-

kale These des Vf.s zustande dank gewaltsamer Ignorierung gewichtiger Bibelstellen, die auch dem Tempel entschieden positiven Wert und göttliche Sanktion zusprechen Js 56: 60: Jer 7<sup>11</sup> Mc 11<sup>17</sup> Par. usw. ἀφιεροῦν 'weihen, durch Weihung absondern' vgl. IV Macc 13<sup>13</sup> Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. I 10<sup>16</sup>. 20. 21 ἀστέρα . . ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε. Lobeck Phryn. 192. L hat *conserrarerunt* vgl. Arnob. ad nation. VI 20, Menardus' Konjektur *consecraverunt* ist unnötig. Der jüdische Tempeldienst zu Jerusalem ist für Barn. also beinahe εἰδωλολατρεία, für Justin Dial. 22 p. 240 CD, der gleichfalls Js 66<sup>1</sup> zitiert, dagegen eine göttliche Konzession: καὶν κατὰ τοῦτο προσέχοντες αὐτῷ μὴ εἰδωλολατρήτε (offenkundige Abschwächung des Radikalismus des Barn.), noch positiver Irenaeus adv. haer. V 25, 2. Barn. unterdrückt die göttliche Einsetzung des Tempels (s. o.) und gibt nur ein Beispiel der späteren prophetischen Kritik. καταργῶν 2 6 9 4, hier sicher 'einen Irrtum zunichte machen'. Das Zitat eine Komposition aus Js 40<sup>12</sup> (gekürzt und οὐκ ἐγὼ zugefügt) und Js 66<sup>1</sup> (LXX οὕτως λέγει κ. . . καὶ ἡ γῆ . . . καὶ πόλις τόπος); Act 7<sup>49</sup> zitiert Js 66<sup>1</sup> wörtlich wie Barn., Justin Dial. 22 p. 240 D wesentlich ungenauer. Das Schlußsätzchen, Wiederholung aus 1 wie 14<sup>4</sup>. ἐγνώκατε vgl. I Joh 2<sup>13</sup> f.; hier ist, entsprechend μάθετε 2<sup>b</sup>, die Gnosis eben erst geboten worden vgl. L unde *cognoscitis* (gegen Haeuser 91, der an eine seit 70 feststehende Einsicht denkt). Ganz ähnlich wie Barn. lehrte schon Zeno bei Clem. Al. Strom. V 76<sup>1</sup> ἱερὰ τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεῖσαι· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐδὲν χρή νομίζειν· οὐδὲν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων ἔργον καὶ βαναύσων vgl. auch bei Plutarch de Stoic. repugn. 6 p. 1034 B, Theodoret Graec. affect. cur. III 49 (Migne Gr. 83, 885), Seneca bei Lactant. Inst. Div. VI 25, 3 u. de benefic. VII 7, 3 und Philo de cher. 99 f. p. 157 τῷ . . θεῷ . . κατελθόντι· ποδαπὸν οἶκον ἄρα χρή κατασκευάζεσθαι; λίθων μὲν ἢ ξυλίνης ὕλης; ἅπαγε, ἀλλ' οὐδ' εἰπεῖν εὐαγές· . . ἀξιοχρεῶς μέντοι γε οἶκος ψυχῇ ἐπιτίθεισας.

**3. 4** Von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels, **5** von seiner Zerstörung, zwei Weissagungen mit Nachweis ihrer Erfüllung; logischer wäre die Reihenfolge 3. 3. 4 gewesen. Die Vermutung, daß entweder 5 oder 3. 4 nachträglich eingefügt wurde, hat große Wahrscheinlichkeit. ■ Js 49<sup>17</sup> lautet in LXX καὶ ταχὺ οἰκοδομηθήσῃ ὑφ' ὧν κατηγρέθης — eine wörtliche Uebersetzung des hebr. Textes würde etwa gelaute haben: οἱ οἰκοδομοῦντές σε ταχύτεροι ἢ οἱ καθελόντες σε. Barn. schließt sich also mit καθελόντες mehr an den Urtext an, hat aber sonst LXX zur Voraussetzung, deren Text er gleichwohl stark ändert; aber das entscheidende Moment, die Identität der Wiederaufbauer mit den Zerstörern, stammt aus LXX; vgl. noch Tob 14<sup>5</sup> καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται ἐνδόξως, Test. Levi 17<sup>10</sup> καὶ ἀνακαινοποιήσουσιν οἶκον κυρίου. Die Vermutung liegt nahe, daß er (oder seine Vorlage) den Text im Blick auf die (vermeintliche) Erfüllung gestaltete.

4 Die Auslegung. Auf οἱ καθελόντες τ. ν. τ. beziehen sich die Worte διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς κτλ. Bemerkenswert ist an ihnen nur, daß Barn. hier nicht an die Sünde der Juden erinnert vgl. 12 2. 5 und 511 14 5.

VOM TEMPELNEUBAU. 1. Die Textüberlieferung. Wir stehen hier bei einem der wichtigsten und schwierigsten Verse in Barn. Chronologie und Bestimmung des Zweckes scheint von ihm abzuhängen (vgl. bes. Veil Handbuch 222 ff.). Die Schwierigkeit der Auslegung beruht vor allem auf der Unsicherheit des Textes. γίνεταί V fehlt S und C; L hat *fiet* vgl. ἀνοικοδομήσουσιν. γίνεταί betont, daß die Erfüllung im Augenblick sich verwirklicht vgl. νῦν; unbedingt nötig ist es nicht, Echtheit gleichwohl mir wahrscheinlich. Im folgenden heben CVL (Funk, Heer u. a.) entsprechend dem Zitat nur eine Gruppe von Wiedererbauern hervor (καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται CV, *et ipsi inimicorum ministri* L), während S deren zwei nennt (καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τ. ἐχθρ. ὑπηρ.), also wohl Juden und Heiden (Harnack). Diese Variante ist für die Auslegung von größter Bedeutung. Wenn überhaupt im ganzen Satze vom Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels die Rede ist, denken CVL an ein Werk der Heiden allein, S an ein gemeinsames Werk von Juden und Heiden. Bei CVL liegt es am nächsten an den Tempel des Juppiter Capitolinus zu denken, während S auf einen Plan, den jüdischen Tempel zu erneuern, hindeutet. Veil, der diese Variante vorzieht, erblickt in dem Unternehmen, das er mit dem τέλειον σκάνδαλον identifiziert (s. zu 43), den Hauptanlaß für die Beunruhigung der Leser und für das Schreiben des Vf.s. Dagegen ist von vornherein einzuwenden, daß der Vf. den Wiederaufbau einfach als Faktum konstatiert und kein Wort über seine Bedeutung verliert, vielmehr statt etwas über die Zukunft dieses zweiten Baus zu sagen, im folgenden nur noch einmal auf die Zerstörung des früheren Tempels zu sprechen kommt. Daß es sich hier um eine brennende Frage und um den Schlüssel zum Barn. handele, tritt absolut nicht hervor und ist wenig einleuchtend. Noch harmloser wäre die ganze Stelle, wenn sie überhaupt nicht von einem äußerlichen Aufbau handelte, sondern schon vom geistlichen Tempel wie 6 ff., etwa der Kirche (so Hilgenfeld, Funk, Riggenbach, v. Manen und Duker, v. Veldhuizen 126—182, d'Herbigny, Bardenhewer, Haeuser 93 ff. u. a.). — 2. Das Unternehmen eines jüdischen Tempelneubaus unter Hadrian. Ein jüdisches Zeugnis über den begonnenen Bau eines dritten Tempels in Jerusalem findet man im Midrasch Beresch. Rabba 64 übersetzt von Wünsche (1881) 307 f. (vgl. auch Dérenbourg Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine 416 f.): *In den Tagen des R. Josua ben Chananja gab die böse Regierung den Befehl, das Heiligtum wieder aufzubauen. Da setzten Papus und Julianus, zwei angesehene Männer, Wechsler von Akko bis Antiochien, welche die Pilger mit Silber und Gold und allen Bedürfnissen versahen. Da kamen die Cuthäer und sprachen: Es sei dem Könige kund, daß diese Stadt aufwieglertisch ist; ihre Mauern müssen niedergerissen werden, weil die Einwohner keinerlei Steuern entrichten. Was sollen wir tun? entgegnete man ihnen. Sie antworteten: Schicke hin und laß sagen: das Heiligtum soll an einem anderen Orte, entweder 5 Ellen weiter oder 5 Ellen enger erbaut werden; da werden sie schon von selbst abstecken.* Das Volk will sich widersetzen und wider die Erlaubnis des Königs bauen, aber die Rabbinen raten ab. Hiermit bricht die Ueberlieferung ab. Damit wird verglichen eine christliche Tradition, die sich zuerst bei Chrysost. Orat. adv. Jud. V 10 f. findet (Migne gr. 48 col. 899 f.): dreimal wurde der Versuch, den Tempel wiederaufzubauen vereitelt, unter Hadrian, Constantin und Julian; genau genommen sagt er aber von den Bestrebungen unter Hadrian nur, daß die Juden versuchten, die „Stadt“ wieder aufzubauen, und die Gegenaktion Hadrians leitet er mit den Worten ein καθελὼν γὰρ αὐτοὺς ἐκεῖνος καὶ χειρωσάμενος — daß der Tempel gebaut und daß er zerstört sei, vermeldet Chr. also nicht. Weiter bei Georg. Cedrenus ed. Bekker I 437 ἐφ' οὗ στασιασάντων τῶν Ἰουδαίων καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ναὸν οἰκοδομήσαι βουλευθέντων ὀργίζεται κατ' αὐτῶν σφόδρα καὶ πολέμου γενομένου



μεταξὺ ἀνέλεν. ἔξ αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ μυριάδας νη' καὶ τὰ μὲν παλαιὰ λείψανα τῆς πόλεως καὶ τοῦ ναοῦ κατερειπώσας κτίζει νέαν Ἱερουσαλὴμ. Auch Cedrenus, der vielleicht von Chrysostomus abhängig, spricht nur von Bauplänen und hebt ausdrücklich hervor, daß Hadrian die Ueberreste des früheren Tempels verwüstete. Sicher hat den Cedrenus ausgeschrieben Nicephorus Callist. Eccl. hist. III 24 (Migne gr. 145 c. 944), wenn er berichtet: πρὸς βουλῆς δ' ἦν ἐκείνοις καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν ἀνιστῆν. μυριάδας δὲ τοῦτον ἑκτὼ καὶ πεντήκοντά φασιν ἐπὶ μιᾷς ἡμέρας αὐτῶν ἀνελεῖν τῆς τοιαύτης χάριν ἐπιχειρήσεως' ὅσα γε μὴν τῇ πόλει περιελείφθη τῆς ἐκ πάλαι οἰκοδομῆς λείψανα ἐρειπῶσαι καὶ παντάπασιν ἀφανίσαι κτλ. Auch hiernach hat Hadrian auf dem Tempelplatz nur Trümmer des alten Heiligtums vorgefunden. Erst das Chronicon Paschale I 474 Dindorf läßt der Neugründung der Stadt Aelia die Zerstörung des jüdischen Tempels vorausgehen: καθελὼν τὸν ναὸν τῶν Ἰουδαίων τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἔκτισε τὰ δύο θημεσία καὶ τὸ θέατρον κτλ. (vgl. p. 461 von Titus τὸ ἱερὸν τῶν Ἰουδαίων κατέστρεψε). Aber diese Ueberlieferung ist so spät und weicht so offenkundig von den früheren Meldungen ab, daß sie nicht als zuverlässig gelten kann. Nicht ganz deutlich scheint mir Dio Cassius Histor. Rom. 69, 12 ἐς δὲ τὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν αὐτοῦ ἀντὶ τῆς κατασκαφείσης οἰκίσαντος, ἣν καὶ Αἰλίαν Καπιτωλίαν ὠνόμασε, καὶ ἐς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῇ Διὶ ἕτερον ἀντεγείραντος πόλεμος οὔτε μικρὸς οὔτε ὀλιγοχρόνιος ἐκινήθη. Hier ist jedenfalls unrichtig, daß schon die vollzogene Gründung von Aelia Capitolina und die vollzogene Errichtung des Jupitertempels an der Stelle des Tempels Gottes Anlaß zum Aufstand der Juden gewesen sei. Immerhin weiß Dio Cassius nichts von einem dem Krieg vorangehenden jüdischen Neubau, auch nicht von einem Plan der Juden. Vielmehr berichtet er a. a. O. 14 von einem dem Krieg vorangehenden automatischen Einsturz des μνημεῖον τοῦ Σολομῶντος. Bezeugt ist also nur, daß unter Hadrian die Juden Anstalten trafen, den Tempel wieder aufzubauen vgl. Ber. R., Cedr., Neceph. Es fragt sich nun aber, wann das am ehesten geschehen sein könnte: vor dem Aufstand, so daß das Unternehmen Anlaß wurde zu den scharfen Befehlen Hadrians und damit indirekt zu dem großen Aufstand, oder während des Aufstandes, zur Zeit, da man den Messias gekommen glaubte und Hoffnung hatte, diesmal die Römer wirklich zu vertreiben; Ber. R. meint ersteres, die christliche Ueberlieferung wohl auch. Mir ist das Wahrscheinlichste, daß die ganze Tradition auf Bewegungen der Aufstandszeit zurückgeht. Schürer Geschichte des jüd. Volkes I<sup>3</sup> 4 671 ff. 686 f. A. Schlatter Die Tage Trajans und Hadrians 1897. Harnack Chronologie I 423–427. Völker 450 ff. — 3. Die Deutung. Barn. schreibt ἀνοικοδομήσουσι (-ουσι S), ist also auf keinen Fall Zeuge für einen schon vollendeten Neubau. Wenn das Wahrscheinlichste ist, daß die Juden während des Aufstandes unter Barkochbas Leitung den Tempel zu bauen begonnen, so kann Barn. das nicht meinen: οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρεταί waren dann ebensowenig Erbauer als Miterbauer. Er hätte dann auch des Pseudomessias gedenken müssen, der in noch höherem Maße als der neue Tempel ein τέλ. σκάνδ. war. Barn. ist einzig auf einen in friedlichen Zeiten erstehenden Tempel zu beziehen, den die Heiden mit (S) oder ohne (CVL) die Juden erbauten, berührt sich also am ehesten mit der rabbinischen Legende, nur daß diese kaum erwarten läßt, daß heidnische Dienstknechte (Harnack 'Werkleute', Schlatter 'Beamte', Funk u. Bardenh. 'Untertanen' vgl. Joh 18<sup>36</sup> Mc 14<sup>54</sup> Par.) bei dem Bau hervortreten sollten. Dieser Punkt, bei Barn. (auch in S) eine Hauptsache, ist auch durch Ber. R. nicht gestützt. Die Beziehung auf den jüdischen Tempel, so sehr sie sonst durch den Wortlaut gefordert scheint (vgl. Zitat und αὐτόν in der Auslegung), ist also unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Die Worte οἱ τ. ἐχθρ. ὑπηρ. passen vielmehr am besten zu dem Bau des heidnischen Tempels. Hier befinden wir uns auch auf sicherem geschichtlichen Boden (s. Dio Cass. a. a. O., Epiphan. de mens. et pond. 14), und die Identität der Zerstörer und Wiederaubauer ist augenscheinlich. καὶ αὐτοὶ καὶ S würde zur Not auch hier gelesen werden können: S bezöge sich auf

5 der aufbauen. Weiter ward offenbart, wie die Stadt und der Tempel und das Volk Israel preisgegeben werden sollte. Die Schrift sagt nämlich: »Und in den letzten Tagen wird's geschehen, da wird der Herr die »Schafe der Weide und die Hürde und ihren Turm zum Verderben »preisgeben.« Und es geschah, so wie (es) der Herr gesagt hatte.

6 Untersuchen wir aber, ob es einen Tempel Gottes gibt. Es gibt ihn (da), wo er selbst sagt, daß er ihn schaffen und bereiten wolle. Es steht nämlich geschrieben: »Und es wird geschehen, wenn die Woche »sich vollendet, (da) wird der Tempel Gottes herrlich gebaut werden

erzwungene Mitarbeit von Juden. Richtiger scheint indes bei dieser Auffassung der Text CVL. Für diese Deutung spräche auch, daß das Fehlen jeder weiteren Bemerkung hier weniger auffallend wäre: das Schicksal eines heidnischen Tempels interessiert die christlichen Leser noch weniger als das des jüdischen. Die Schwierigkeit, daß dann der heidnische Tempel einfach dem früheren jüdischen gleichgesetzt wird (s. o.), ist erträglich, da dem Vf. schon dieser eigentlich ein heidnischer war 2. Ueber die Folgerungen für die Chronologie des Barn. s. Ergebn. S. 412. — Ein völlig anderer Ausweg, der auch eine andere Datierung möglich machen würde, ist die spiritualistische Deutung (s. o.), die mir jedoch ausgeschlossen zu sein scheint, 1. weil der Vf. kaum verstanden worden wäre, wenn er die Kirche gemeint hätte; 2. weil die Kirche keine im Werden begriffene Schöpfung von Heiden (CVL), ebensowenig für Barn. von Juden und Heiden ist (S), vielmehr auch für Barn. bereits begründet ist und zwar durch den Herrn und seine Apostel, die Juden waren 5 9 8 3; 3. weil überhaupt οἱ τῶν ἐχθρῶν ὀπηρέται ein Ausdruck ist, der durch das Zitat keineswegs gefordert war und auf christliche Größen schlechterdings nicht passen will, denn daß die Christen für Barn. ausschließlich Heidenchristen und heidnische Untertanen waren, hätte anders ausgedrückt werden müssen; 4. weil die Deutung auf die Christenheit erst in 6 ganz neu einsetzt und da ausführlich begründet wird. Also bleiben wir bei der Deutung auf den Tempel des Juppiter. Uebrigens würde alles Befremdliche, das auch diese Auslegung hat, schwinden, wenn wir annehmen wollten, daß 3. 4 nachträglich eingeschoben sei.

5 Noch ein Zeugnis für die (zweite) Zerstörung vgl. 3. 4<sup>a</sup>. Die Aufzählung ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς entspricht vollkommen der Katastrophe des Jahres 70. ἑφανερῶς καὶ könnte auch auf Christus bezogen werden vgl. 5 6 6 7 14 5; dann wäre die feine Bemerkung gemacht, daß Christus gerade noch kurz vor dem Untergang von Stadt, Tempel und Volk erschien vgl. Aphraates Hom. 19 p. 286 Bert. und bei seinem Kommen wird die Stadt des Heiligtums zerstört werden; Windisch in Theol. Tijdschr. 1914, 519 ff.: Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden. Wahrscheinlicher ist indes die Beziehung auf das folgende Zitat vgl. 7 1. Das Zitat ist wohl frei aus Henoch 89 56 ff. genommen vgl. 56 Und ich sah, daß er jenes ihr Haus und ihren Turm verließ und sie alle in die Gewalt der Löwen gab, damit dieselben sie zerrissen und fräßen, in die Gewalt aller wilden Tiere . . 58 . . und er überließ sie der Gewalt aller wilden Tiere zum Fraße usw. Der Anfang καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχ. τ. ἡμ. wohl aus Micha 4 1 vgl. Ez 38 16 Js 2 2 Act 2 17. Barn. und Jud (s. zu Jud 9) sind die einzigen urchristlichen Schriften, die den äthiop. Henoch zitieren; doch s. noch zu I Clem. 20 5. Schürer Gesch. III<sup>4</sup> 284. καὶ ἐγένετο (vgl. γίνεταί 4) sc. a. 70. Zur Form des Satzchens vgl. Gen 21 1 24 51 I Reg 28 17 IV Reg 4 17 7 17 II Paral. 6 10 23 3. 6—10 Der echte Tempel Gottes: der bekehrte und inspierte Christ vgl. zu 4 11 6 14 f., auch Lactant. de ira 24 a. E.; Philo de

»im Namen des Herrn.« Ich finde also, daß es einen Tempel gibt. 7 Wie er nun gebaut werden soll in dem Namen des Herrn, (das) lernt. Ehe wir an Gott gläubig wurden, war die Behausung unseres Herzens dem Verderben geweiht und hinfällig, wie (eben) wirklich ein mit der Hand gebauter Tempel ist; denn es war voll von Götzendienst und war ein Haus der Dämonen, weil wir alles taten, was Gott zuwider war. »Er soll aber gebaut werden im Namen des Herrn.« Gebt nun 8 acht, daß der Tempel des Herrn herrlich gebaut werde. Wie, (das) lernet. Nachdem wir die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen gesetzt hatten, wurden wir neu, noch einmal von Grund aus (neu) geschaffen: deshalb wohnt wahrhaftig in unserer

somn. II 250 p: 692 de cher. 98 ff. p. 157 f. Levertoff Die relig. Denkweise der Chassidim 20. 6a Fragestellung wie in 111, daher die Annahme berechtigt, daß 6—10 ursprünglich selbständig war und an 1—5 nur angeschoben ist vgl. Origenes Comm. in Mt. tom. XVI 20 (Lommatzsch IV S. 60) καὶ πρῶτον λεκτέον, τί τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ. καταρτίζειν vgl. Ex 15 17 II Esr 5 11. 6b—7a Beweis, daß ein von Gott gemachter Tempel wirklich existiert, aus einem Bibelwort. Schon im voraus betont der Vf., daß göttliche Herstellung ihm Hauptsache ist vgl. Mc 14 58. Das Zitat wahrscheinlich eine Kombination aus Henoch 91 13 *Und am Ende derselben* (sc. der achten Woche) . . *wird ein Haus gebaut werden für den großen König in Herrlichkeit bis in Ewigkeit*, Tob 14 5 καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται ἐνδόξως und II Reg 7 13 αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου vgl. auch Test. Benj. 9 2; Dan 9 24—27 paßt weniger. 7b—10 Auslegung des Zitates 7—9 von Clemens Al. Strom. II 20, 116 f. mit Auslassungen zitiert und exegesiert. 7b—8 Der Tempelbau = unsere Bekehrung. Erst die Ausdeutung zeigt, daß auch hier die Niederreißung eines Götzentempels vorangeht. Zur Beschreibung des Zustandes vor der Bekehrung vgl. noch 11 11 14 5. Die Gleichung: unbekehrter Mensch = Götzentempel ist buchstäblich gemeint: wie ein heidnischer Tempel beherbergt jeder unbekehrte und ungetaufte Mensch leibhaftig Dämonen in sich s. Mt 12 43—45 = Lc 11 24—26 Hermas Mand. V 2 7 Ps.-Clem. Hom. VII 3, Rec. IV 13—17 Tatian Or. 12, Tertull. Apol. 22. 27 Minuc. Fel. 26 7 f. 27 1 Valentin bei Clemens Al. Strom. II 20, 114 4. 6 ἡ καρδία . . ἀκάθαρτος [οὐσα], πολλῶν οὐσα δαιμόνων οἰκητήριον usw. Das ποιεῖν ὅσα τ. θ. ἐναντία (vgl. IV Macc 1 6 τῶν τῆς δικαιοσύνης . . ἐναντίων) ist eben von Dämonen bewirkt Test. Rub. 3, Sebul. 9. κατοικητ. τ. καρδ. wie 6 15. Aus ἡμᾶς geht hervor, daß Vf. und Leser Heidenchristen sind; ὑμᾶς S ist Korrektur, da ἡμῶν auch in S steht. 8 Die Bekehrung vgl. 11 8. προσέχειν ἵνα s. Debrunner Gramm. § 392, 1b. Der ordo salutis ist hier: Empfang der Sündenvergebung 5 1 6 11 7 5 8 2 11, Hoffnung auf den Namen und Wiedergeburt. ἐγενόμεθα καινοί (vgl. II Cor 5 17 Gal 6 16 Rm 6 3 f. Eph 2 15) ein fünfter und πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι (vgl. Sir 24 9 ἀπ' ἀρχῆς ἐκτίσέ με, Diogn. 2 1 ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος, L gut *tales quales ab initio creati*), ein sechster Ausdruck für Wiedergeburt s. zu 6 11 u. vgl. noch IV Reg 5 11. 'Gott in uns wohnend' 9 6 15 s. Hermas Mand. III 1 V 1 2 X 2 1 f. u. ö. Tatian Or. 15 τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος, εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾧ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεός βούλεται, Ps.-Clem. Rec. IV 17 *ut expulsis daemonibus dei habitatio fiat in vobis*. Philo de opif. mundi 137 p. 33 (s. zu 6 15), Test. Jos. 10 2 f. Benj. 6 4 Aphraat. Hom. 17 p. 282—284 Bert. Die Reinigung und Bereitung des



- 9 Behausung Gott in uns. Wie (denn)? Sein Glaubenswort, die Berufung (in) seiner Verheißung, die Weisheit der Forderungen, die Gebote der Lehre, er selbst in uns prophezeiend, er selbst in uns wohnend, (so) geleitet er die dem Tode versklavten, indem er die Türe des Tempels uns öffnet, das ist der Mund, und Reue uns schenkt, in den unvergäng-  
 10 lichen Tempel. Wer nämlich gerettet zu werden wünscht, blickt nicht auf den Menschen, sondern auf den, der in ihm wohnt und redet, über den entsetzt er sich, darum, weil er (noch) niemals solche Worte von dem, der da redet, aus seinem Munde gehört hat, noch selbst je begehrt hat, zu hören. Das ist der geistliche Tempel, der dem Herrn gebaut wird.

Hauses für den Einzug Gottes wie bei Philo de cher. 101, 106 p. 157 f. 9 Nähere Erklärung für die Behauptung, daß bei der Bekehrung ein neuer Tempel entsteht. Zu λόγ. πίστ. vgl. Rm 10 s. 14—17 I Tim 4 s. Die κλήσις erfolgt in der Eröffnung der ἐπαγγελία. αἱ ἐντολαὶ τ. διδ. (L testamenti = διαθήκης) weist wohl schon auf 18—20. Das Profezeien (om. C) ein besonderer Beweis für den Tempelcharakter des Christen s. I Cor 12 10 f. 29 14 1 f. I Clem. 2 2 Ignat. Eph. 15 3 Justin Dial. 88 p. 315 B. Iren. haer. II 32 4 Od. Sal. 42 s. CV lesen τοὺς τ. θ. δεδουλωμένους, sc. εἰσάγει, S τοῖς τ. θ. δεδουλωμένοις, nach ἡμῖν gerichtet. Zur Sache vgl. 14 5 Hebr 2 15 Tatian Orat. 15 (οἱ δαίμονες) θανάτου νόμους τοῖς ἀνθρώποις παραδεδώκασιν. Der Mund ist die Tür des Tempels, wenn der ganze Mensch der Tempel ist Justin Dial. 86 p. 314 A (s. zu 11 s) Od. Sal. 7 28; aber der Tempel ist schließlich die übersinnliche Wohnstätte Gottes vgl. Hebr 8 2. 5 9 24 Apoc 11 19 14 17 15 5. L bleibt im gleichen Bilde: *fecit de nobis domum incorruptam*. ἀφθαρτ. ναός Gegensatz zu κατοικητήρ. φθαρτόν γ, Voraussetzung dieser Oeffnung (vgl. Act 14 27 16 14) ist die μετάνοια (in Barn. nur hier), die Gott „gibt“; s. Exk. zu Hebr 6 1—s. Zu ἀνοίγων τ. θύραν vgl. Ps.-Clem. Hom. I 18 ἵνα τις . . προσίων ἀνοίξῃ θύραν (= Rec. I 15). 10 Beweis für die These: 'Der Christ ist ein Tempel' aus den Eindrücken, die ein Heide von der prophetischen Predigt eines Christen hat I Cor 14 24—26 Ps.-Clem. Rec. III 45. ὁ ποθὼν σωθῆναι — μὴ αὐτὸς ποτε ἐπιθευμηνέην ἀκούειν ein wohl beabsichtigter Gegensatz; gemeint ist wohl, daß die Heiden Erlösungssehnsucht zwar haben, aber die Erlösung nicht auf dem „Wege“ suchen, den die christliche Lehre weist. Deutlich ist die Inspiration des christlichen Predigers bezeichnet vgl. zu II Petr 1 21 Joh 7 16; Beweis dafür ist der Eindruck, den der „Mensch“ von seinen Worten empfängt. Zu seiner Bestärkung vgl. Mc 1 22. 27 Par., auch Hermas Mand. III 4 οὐδέποτε, ψημί, κύριε, τοιαῦτα ῥήματα ἀκριβῶς ἤκουσα. τοῦ λέγοντος beziehe ich auf den Menschen, nicht auf Gott. Für die Psychologie des Heiden ist besonders treffend: μῆτε αὐτὸς ποτε ἐπιθευμηνέην ἀκούειν, wozu auffallende Parallelen vorliegen vgl. einerseits Plato Symp. 24 p. 204 A οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι . . οὐκ οὐκ ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. Joh. Stobaeus Antholog. III 13, 65 Hense Ἐρμού ἐκ τοῦ Ἰσίδος πρὸς Ὠρόν Ἐλεγχος γὰρ ἐπιγνωσθεῖς, ὃ μέγιστε βασιλεῦ, εἰς ἐπιθυμίαν φέρει τὸν ἐλεγχθέντα ὧν πρότερον οὐκ ᾔδει (dazu Theol. Tijdsch. 1918, 236 f.), andererseits Iren. haer. V 8 2 μηδεμίαν ἔχοντας ἐπιθυμίαν θεοῦ πνεύματος, Ps.-Clem. Rec. III 1 *qui salutem consequi non desiderant*. πνευματικὸς ναός vgl. 4 11 I Petr 2 s.

DIE BEURTEILUNG DES GESETZES IN BARN. 1. Die Lehren des Barn. Das richtige Verständnis des Gesetzes zu lehren, ist ein Hauptanliegen des Barn. Freilich hat er kein System, keine durchdachte, zusammenhängende Lehre, vielmehr hängt er seine Bemerkungen an einzelne Stücke des Kultus und der sonstigen Gesetzgebung, ohne daraus Folgerungen für das Ganze zu ziehen. Seine Gesamtanschauung ist darum nicht einheitlich; man hat verschiedene, z. T. sich ergänzende, z. T. sich widersprechende Auffassungen und Methoden zu unterscheiden. Zwei allgemeine Voraussetzungen stehen auch für Barn. fest: die göttliche Eingebung des AT, also auch des Pentateuchs und das Recht der Heidenkirche zur Emanzipation vom jüdischen Kultus. Scheidet ihn jene Ueberzeugung von der häretischen Gnosis, so bringt ihn diese in schärfsten Gegensatz zur Synagoge. Im einzelnen hat unsere kritische Analyse folgende Ergebnisse gehabt: I. Der äußerliche Ritus und Kultus wird in der Regel als Verirrung, gelegentlich sogar als Folge teuflischer Verblendung betrachtet 95 vgl. 29 f. Opfer, Fasten, Speisesitten, Beschneidung, Sabbat, der Tempel, ja der ganze „Bund“ — alles beruht auf Unverstand und widerspricht dem göttlichen Willen und der göttlichen Wahrheit. Nur 26 scheint vorausgesetzt, daß der Kultus zeitlich zu Recht bestand, in 7. 8 wird die äußerliche Befolgung ohne Tadel hingenommen, in 96 ff. scheint sie gleichfalls die Voraussetzung zu sein. II. Die pentateuchische Gesetzgebung wird 1. einfach ignoriert 24 ff. 3. 91—5 158 f. 161 ff., 2. hingenommen, aber mit typologischer Erklärung versehen 73 ff. 8. 96 ff., 3. hingenommen, aber als unerfüllbar (151 ff.) oder 4. als nun abgeschafft zur Seite gestellt (26), 5. durch allegorische Deutung dem Gebiet des äußerlichen Ritus entnommen und in die geltenden ethisch-religiösen Vorschriften eingerechnet 91 ff. 10. III. Die Verschiedenheit der Auflösung hängt mit verschiedener Methodik zusammen, die Barn. verwendet: 1. Wenn er die Gesetzgebung ignoriert, beschränkt er sich auf die prophetische Predigt, die gegen den Kultus polemisiert und an seiner statt einen geistigen Gottesdienst verlangt; er stützt sich auf das eine corpus der Schrift, vergißt aber zu sagen, wie sich damit die Aussagen des anderen corpus reimen (so 2. 3. 91—5 158 f. 16). 2. Wenn er den Text der Gesetzgebung doch ins Auge faßt, weiß er sich den jüdischen Folgerungen meist durch typologische oder durch allegorische Auslegung zu entziehen. Im ersten Fall ist stillschweigend vorausgesetzt, daß die wörtliche Ausführung mindestens seit Erfüllung der Typologie in Christus dahingefallen ist; im zweiten Fall hat sie nie zu Recht bestanden. Einmal (96 ff.) ermöglicht er sich die symbolische Auslegung durch willkürliche Heranziehung eines anderen Textes. 3. Wenn die Abschaffung der bisher gültigen Ordnung ins Auge gefaßt ist, so beruft sich Barn. auf den neuen und besseren Ersatz, den Christus gebracht hat 26 159 166 ff. Für alle Fälle gilt, daß der Vf., wenn ihm nicht solche geistvolle Methoden zur Verfügung gestanden hätten, auf den Weg der häretischen Gnosis gedrängt worden wäre. — 2. Die geschichtliche Stellung des Barn.: A. Wenn das Charakteristische des Barn. in seiner radikalen Verwerfung des jüdischen Kultus und Ritus gesucht werden kann, so steht er mit dieser Gesamthaltung innerhalb der gesamten urchristlichen Literatur fast einzig da. Durchweg erkennt die Ueberlieferung sonst an, daß Kultus und Ritus, wenn auch nur als vorläufige und unvollkommene Form der Gottesverehrung, im Volke Israel zu Recht bestand. Im schroffen Gegensatz zu Barn. erkennt der synoptische Jesus das (äußerliche) Fasten an Mc 220 Par. Mt 616—18, ist er beschnitten worden Lc 221, hat er die Sabbatpraxis der Rabbinen zwar kritisiert, im übrigen den Sabbat hingenommen und keineswegs angegriffen, hat er den Tempel zu Jerusalem Gottes oder seines Vaters Haus genannt Mc 1117 Par. Joh 216 und von einem neuen Bund gesprochen Lc 2220, womit der alte in seinem zeitlichen Bestand anerkannt war. Nur in dem Wort über 'rein und unrein' kommt die Synopse dem Barn. nahe; doch ist die Konsequenz, die

Negierung der mosaischen Speise- und Reinigungsvorschriften, nicht ausgesprochen. — Wenn auch Paulus die Verpflichtung der Heidenchristen zum jüdischen Ritus unerbittlich bekämpft und als Verirrung kennzeichnet (vgl. bes. Gal), so ist doch die göttliche Veranlassung und die gottgemäße Ausführung des jüdischen Kultus durchaus die Voraussetzung seiner ganzen Heilslehre, und die Judenchristen hat er jedenfalls nirgends ausdrücklich von der Befolgung des Zeremonialgesetzes entbunden. Auch er erkennt den Bestand eines alten Bundes an I Cor 11 25 II Cor 3 6. 14; auch ihm ist der jüdische Tempel ein Heiligtum Act 25 8 II Thess 2 4. Was P. Rm 2 28 f. über die geistige Beschneidung sagt, erinnert wohl an Barn. 9 1 ff.; doch zu 9 4 findet sich bei P. keine Parallele. Daß das Ritualgesetz eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* sei Col 2 17, ist auch Barn.s Meinung, aber auf der weniger radikalen Linie. Vgl. Exk. zu Gal 4 31. — Ganz offenkundig ist der gesamte Kultus in seinem äußeren Vollzug im Hebr.-brief anerkannt, dsgl. der Bund, den Gott wirklich mit dem Volk Israel geschlossen hat 8 8—13 9 15—22. Das Gesetz hat sich nach 7 18 als schwach und nutzlos erwiesen, weil sein Sinn auf Aeüßerlichkeiten ging — ein Eingeständnis, das Barn. nicht macht, weil ihm das Schwache des Gesetzes in der falschen Anwendung und dem mangelnden Verständnis liegt; aber da das Gesetz Prophetie auf Christus und ethische Paränese ist, ist es für ihn in seinem ganzen Umfang bleibend wertvoll. Nur in der Methode typologischer Ausdeutung berührt sich Barn. mit Hebr (vgl. B 7 f. und H 7—10). S. Exk. zu Hebr 7 19 und zu 10 18. Jedenfalls sind sich alle genannten Schriftsteller des NT darin einig, daß der jüdische Kult, mindestens zeitweise, daseinsberechtigt und gottgemäß war, und wenn Barn. die wörtliche Ausführung der Gebote für teuflischen oder heidnischen Irrtum erklärt, so bekämpft er im Grunde — wohl ohne es zu ahnen und zu wollen — die neutestamentlich-christliche Auffassung des AT (Bardenhewer Gesch. d. altkirchl. Lit. I<sup>2</sup> 104). — B. Trotzdem berühren sich Barn. und das NT in gewissen Nebenlinien. 1. Eine Nebenlinie in Barn. (26) führt direkt zu der Zentrallehre des Hebr vgl. 7 12 u. ö., nur denkt Barn. bei dem Neuen, wodurch das Alte abgeschafft ist nicht an das Opfer Christi, sondern an die neue Lehre. 2. Wie Paulus betont auch Barn. einmal die Unausführbarkeit der alttest. Forderung 15 6 f.; die Folgerung, die beide daraus ziehen, ist freilich grundverschieden: Paulus folgert daraus die Notwendigkeit einer neuen Heilsordnung, Barn. begnügt sich damit die Ausführbarkeit für den neuen Aeon zu prophezeien. 3. Mit Bezug auf die Speisegesetzgebung lehrt jedenfalls das NT an verschiedenen Stellen Mc 7 1 ff. Mt 15 1 ff. Act 10 1 ff. Rm 14 14, daß ihre Voraussetzung, die Unreinheit gewisser Speisen und die Verunreinigung des Menschen durch sie, irrig ist. Barn. zieht gewissermaßen die Folgerung aus dieser Erkenntnis, nur macht er diese Voraussetzung eben nicht namhaft. 4. Die Methode typologischer Ausdeutung einzelner Gesetzesvorschriften, insbesondere des Versöhnungsrituals findet sich wie in Barn. so auch in Hebr; doch ist diese Typologie bei Barn., abgesehen von 8, nicht zur eigentlichen Heilslehre ausgebildet, und in 8 ist die Anwendung kleinlich. 5. Die Methode, die prophetische Opferpolemik gegen den Kultus auszuspielen, findet sich auch (Mt 9 13) Hebr 10 5 ff. angewandt; nur ist in Hebr durch eine Zufügung (*αἱ τινες κατὰ νόμον προσφέρονται* 8) wie durch Textänderung (*οὐκ εὐδόκησας* statt *οὐκ ἤθεσας*) dem Wort seine Spitze abgebrochen. Auch handelt es sich nur um eine Nebenlinie des Hebr; die Grundlinie der Opferlehre des Hebr (s. Exk. zu Hebr 10 18) hat in Barn. keine Parallele. 6. Die in Barn. 10 geübte Methode, für ein alttestamentliches Gebot den wörtlichen Sinn auszuschießen, hat auch Paulus einmal angewendet I Cor 9 6 f., aber nur an einem nebensächlichen Punkte. 7. Tiefergehende Berührung mit Barn. weist einzig und allein die Stephanusrede Act 7 auf: auch hier wird die Verständnislosigkeit der Juden betont 25—53, wird die Anbetung des Kalbes als Ablehnung des, lebendige Worte bringenden Moses gewertet 38 f. und wird unter Ignorierung der den



Tempel zu Jerusalem sanktionierenden göttlichen Weisungen und Verheißungen mit Js 66 f. der Versuch, dem Höchsten ein Haus zu bauen als Ungehörigkeit gebrandmarkt 46—50. Die Rede, die in ihrem Radikalismus im NT ganz einzig dasteht, scheint ebenso wie Barn. den alten Bund wie den Tempelkult zu leugnen. — So finden sich eigentlich nur zu den radikalsten Äußerungen des NT Anknüpfungen in Barn., und doch ist Barn. auch wieder konservativer als sie alle, insofern für ihn das ganze AT, auch der Pentateuch bleibend gültiges Lehrbuch ist, aus dem die Kirche die Geheimnisse des Werkes Christi und die Weisungen für das Leben ihrer Glieder entnimmt. — C. Sind somit die leitenden Gedanken des Barn. nicht unmittelbar aus dem NT geschöpft, so ist zu fragen, wie sie dann historisch zu erklären sind. Die Antwort ist nicht schwer. Der Radikalismus des Barn. ist das Produkt seiner spiritualistischen, allegorischen Gesetzesexegese. Er hat die von den Juden gelernt; nur zog er gegen die orthodoxen Juden (z. B. Philo, Ps.-Aristeas) die Folgerung, daß das Gesetz nur geistige Bedeutung hatte. Nun hat es Juden gegeben, die schon vor Barn. allein die geistige Erklärung und Befolgung der Gesetze festhielten, die von Philo bestrittenen Lehrer vgl. de migr. Abr. 89 p. 450 εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβώσαν, τῶν δὲ βραδύως ὠλιγώρησαν κτλ., die auch Origenes c. Celsus II 3 kennt: τινὲς μὲν ὁμῶν καταλελοίπασι τὰ εἶη προφάσει διγγίσεων καὶ ἀλληγοριῶν. Barn. scheint ein Christ, der dies heterodoxe Judentum in die christliche Theologie einzuführen sucht, um damit das orthodoxe Judentum zu widerlegen und die kirchliche Lehre zu rechtfertigen. Doch scheint mir die Annahme, daß Barn. seine Lehre direkt von freisinnigen Juden übernommen habe, nicht nötig; er kann auch ohne von ihnen zu wissen, die Konsequenz aus dem Spiritualismus der orthodox-jüdischen Gesetzesauslegung, den er übernahm, gezogen haben. Vgl. M. Friedländer Der vorchristl. jüd. Gnostizismus 1898; ders., Geschichte der jüd. Apologetik 437 ff. — D. Auch in späterer Zeit ist der Radikalismus des Barn. nach Umfang und Form wie er hier vorliegt, selten wieder befolgt worden. Die kirchlichen Theologen, die Barn. kennen und schätzen, haben nur einzelne seiner Lehren und Methoden übernommen, so die typologische Ausdeutung der Opfergesetze (Justin, Irenaeus, Clemens Al., Tertullian usw.), die allegorische Deutung der Speisevorschriften (Clemens, Origenes usw.) u. a. Daß aber Opferwesen, Tempelhaus, Beschneidung, Sabbat, wie dies alles bei den Juden im Schwange war, direkt einem groben Mißverständnis oder teuflischer Verblendung zuzuschreiben sei, ist nirgends übernommen. Justin kommt der Anschauung, daß all dies heidnische Idololatrie sei, sehr nahe, aber er läßt doch die göttliche Zulassung zur Schande Israels bestehen. Wahrscheinlich ist das auch die Meinung der im Kerygma Petri (bei Clemens Al. Strom. VI 5, 41) und der Apologie des Aristides (14) sich findenden Tradition, daß der jüdische Kultus Engeldienst sei (vgl. auch was Clem. Str. VI 15, 128 über die christologischen Geheimnisse der prophet. Bücher gesagt ist). Die einzige altchristlich-kirchliche Parallele zum Radikalismus des Barn. ist die Verhöhnung der jüdischen Gebräuche im Diognetbrief (41 ff.); leider deutet der Vf. nicht an, wie er seine Anschauung mit dem AT zusammenreimt. Daneben ist vielleicht noch Acta Pion. 410 f. zu vergleichen, wo die Juden Götzendiener genannt werden. Näher verwandt als die kirchliche Theologie scheint die häretische Gnosis mit ihrer radikalen Ablehnung des Judentums und des jüdischen Kultus und ihrer Zurückführung des AT auf ein von dem Vater Jesu Christi verschiedenes Wesen. Aber sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von Barn., daß sie die spiritualistische Auslegung des AT und damit das AT selbst verwirft. Auch bei Ptolemaeus, der sonst eine mehr vermittelnde Haltung einnimmt, wie in den Ps.-Clementinen, sind die Unterschiede größer als die Ähnlichkeiten. — O. Pfeiderer Paulinism. 390—403. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. 4 I 100 f. 194 ff., Chronologie I 412 ff., Mission 3 I 67 ff. Knopf Nachapost. Zeitalter 346 ff. L. Diestel, Gesch. d. A. T. i. d. christl. Kirche 1869, 15 ff.

- 17 Soweit es anging, nach Vermögen und in Einfalt euch Erklärungen zu geben, hofft meine Seele, meinem Wunsche (entsprechend) nichts verschwiegen zu haben, was zur Rettung dient. Wenn ich euch nämlich über das Bevorstehende oder Künftige schreibe, würdet ihr gar nichts verstehen, weil es in Rätseln beschlossen ist. Dies (sei) nun soweit (geführt).
- 18 Gehen wir nun noch zu einer anderen Erkenntnis und Lehre über. Es gibt zwei Wege (verschieden in) der Lehre und Machtbefugnis, den des Lichts und den der Finsternis. Groß ist der Unterschied zwischen den zwei Wegen: über den einen nämlich sind lichtspendende Engel Gottes

**XVII** Abschluß des Hauptteils. 1 Der Vf. erklärt, warum er nun abbricht; zugrunde liegt die Idee, daß der Seelsorger für Unterlassungen zur Rechenschaft gezogen wird s. zu 1<sup>5</sup> u. vgl. noch Act 20<sup>27</sup>. τῶν ἀνυκόντων εἰς σωτηρίαν vgl. I Clem. 45<sup>1</sup> Did. 16<sup>2</sup> Hebr 6<sup>9</sup>. 2 ist befremdlich, weil der Vf. tatsächlich auch über ἐνεστῶτα und μέλλοντα ausführliche Mitteilungen gemacht hat 4<sup>3</sup> f. 6<sup>18</sup> f. 15<sup>4</sup> ff., Verständnis dafür den Lesern zutraut 4<sup>6</sup> 5<sup>3</sup> vgl. 17 und selbst παραβολαί erklärt hat 10<sup>1</sup> ff. u. 8. G zieht τῶν ἐνεστ. zu εἰς σωτ., so auch Völter 360; doch ist das Korrektur. Haeuser sucht die Aporie durch künstliche Auslegung zu lösen. Es handelt sich indes um einen apokalyptischen Topos vgl. Joh 3<sup>12</sup> Ignat. Trall. 5<sup>1</sup> IV Esr 4<sup>21</sup> (s. zu Joh 3<sup>13</sup>). ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι vgl. Justin b. Irenaeus Haer. V 26, 2 διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι (nach Barn.?) Asc. Js. 4<sup>20</sup> Und der Rest des Gesichts des Herrn, siehe er ist in Gleichnissen aufgezeichnet in meinen Worten, in dem, was in das Buch geschrieben ist, das ich offen verkündet habe. Hier schließt L mit den Worten: *habes interim de maiestate Christi, quomodo omnia in illum et per illum facta sunt* (aus 12<sup>7</sup>), *cui sit honor, virtus, gloria nunc et in saecula saeculorum. Explicit epistola Barnabae*. Vgl. dazu Heer.

**XVIII—XX** Anhang zu Barn.: Die Zweiwegelehre. Vgl. die Einleitung und Erklärung zu Did. 1—5. **XVIII** Uebergang und Einleitung: Die zwei Wege. Vgl. Did. 1—5 und die zu Did. genannten Parallelen, besonders Ps.-Athanas. Syntagma doctr. Migne S. Gr. 28 c. 836 ff., Klein Der älteste christl. Katechismus u. die jüdische Propagandaliteratur 1909 S. 94 ff. 163 ff. 1a zeigt deutlich, daß der Vf. eine neue Vorlage zur Hand nimmt, die er indes schon 4<sup>9</sup> verwertet und auf die er bereits in 5<sup>4</sup> (10<sup>4</sup>) 16<sup>9</sup> hingewiesen hat. Die nun folgende Gnosis ist eine „andere“, sofern ihr Inhalt sich auf δικαιώματα beschränkt, nicht aus dem AT, sondern aus einer neuen Sammlung göttlicher Weisungen geschöpft ist und ohne besondere Kunst zu verstehen ist s. Exk. zu 17. 1b οἱ δύο εἰσὶν = Did. 11<sup>a</sup>. Zur Vorstellung von den zwei Wegen s. zu Mt 7<sup>13</sup> und zu Did. 1<sup>1</sup> und vgl. noch Ps 15<sup>11</sup> (= Act 2<sup>28</sup>) Prov 4<sup>18</sup> f. IV Macc 14<sup>5</sup> Philo spec. leg. IV 108 p. 353 τοῦ βίου διττὴ ὁδός, ἡ μὲν ἐπὶ κακίαν, ἡ δ' ἐπ' ἀρετὴν ἄγουσα, καὶ δεῖ τὴν μὲν ἀποστρέφειν, τῆς δὲ μηδέποτε ἀπολείπειν. de sacrif. Ab. et Caini 20 ff. p. 265 ff. Ignat. Magnes. 5, Hermas Mand. VI 1<sup>1</sup> 2<sup>1</sup> Ps.-Clem. Hom. VII 7. 8. XX 2 διὸ δὴ καὶ δύο αὐτῷ ὁδοὶ προετέθησαν, νόμου τε καὶ ἀνομίας· δύο τε βασιλείαι ὠρίσθησαν. . . ἀλλὰ καὶ δύο βασιλεῖς ἐτάχθησαν, ὧν ὁ μὲν τοῦ παρόντος καὶ προσκαίρου κόσμου νόμῳ βασιλεύειν χειροτονεῖται, ὃς καὶ ἐπ' ὀλέθρῳ πονηρῶν χαίρειν ἐκράθη· ὁ δὲ ἕτερος, καὶ αὐτὸς βασιλεὺς ὑπάρχων τοῦ ἐσομένου αἰῶνος, στέργει πᾶσαν ἀνθρώπων φύσιν. Ps.-Clem. Recogn. VIII 54, Or. Sib. VIII 399 Lactant. Div. inst. VI 3 ff. Epit. div. inst. 54, Poimandr. 29 s. zu 20<sup>1</sup>, A. Dieterich Nekyia<sup>2</sup> 191 ff. Rabbi-

gesetzt, über den anderen aber Engel des Satans; und der eine (Macht-2 habend ist) Herr von Ewigkeit zu Ewigkeit, der andere (ist) Herrscher über die jetzige Periode der Gottlosigkeit.

Der Weg des Lichtes ist nun dieser. Wenn einer den Weg 19 gehen will bis zum bestimmten Ort, wende er Mühe auf seine Werke. Die Erkenntnis nun, die uns gegeben ist, daß wir auf ihm (oder: in ihr) wandeln, ist folgende. Du sollst lieb haben den, der dich 2 gemacht hat; fürchten den, der dich gebildet hat, preisen den, der dich

nisches bei Klein 186. Zum Genitiv δύο vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 61. διδαχ. κ. ἐξουσι. (om. Did.) gehört eng zusammen cf. Mc 127 Par.; ἐξουσία bedeutet, daß der Machthaber die Menschen, die auf seinem Wege gehen, beherrscht vgl. Test. Asser 18 κυριευθεὶς ὑπὸ τοῦ Βελίαρ. Ps.-Clem. Hom. XX 2 (s. o.). ἡ τε τοῦ φωτ. κ. ἡ τοῦ σκότ. vgl. Did. L *lucis et tenebrarum*. Prov 418 f. Col 112 f. Test. Levi 191 ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς ἡ τὸ φῶς ἡ τὸ σκότος ἡ τὸν νόμον κυρίου ἡ τὰ ἔργα τοῦ Βελίαρ. Slav. Henoch 3015 und ich zeigte ihm zwei Wege, Licht und Finsternis. 1c = Did. 11<sup>b</sup>; Barn. om. μεταξύ wie Did. L. 1d om. Did., doch vgl. Did. L *in his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis. distantia autem magna est duarum viarum*. Lactant. Div. inst. VI 3 *utrique (sc. viae) praepositum esse . . . ducem utrumque immortalem: sed alterum honoratum qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum qui vitiis ac malis*. Hier ist die Zweiwegelehre mit einer Zweigengellehre verbunden wie Hermas Mand. VI 21 f. (verwandter Stil) 7. Die φωταγωγοὶ ἄγγελοι (vgl. zu II Cor 1114 und Hermas Sim. IX 126 ἄγγελοι ἐνδοξοὶ) erhellen den Weg vgl. 191 Prov 418, ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ vgl. Mt 2541 (s. zur St.) Eph 22 612, Martyr. Pion. 149. σατανᾶς in den apostol. Vätern nur noch Ignat. Eph. 131 Polyc. ad Phil. 71 Mart. Polyc. 2. Zu 1<sup>b-d</sup> vgl. Origenes de princip. III 2, 4; Hom. in Lc. 35 (Lommatsch V 218) nach Erwähnung des Pastor: *scribitur alibi, quod assistant homini sive in bonam, sive in malam partem, duplices angeli, etc.* 2 om. Did. Der κύριος ist hier Gott. Zu ἀρχ. καιροῦ κτλ. vgl. 41.9 155 Test. Sim. 27 ὁ ἀρχὼν τῆς πλάνης, Ignat. Eph. 171 τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου 191 Rom. 71 Trall. 42. Auch dieser Ausdruck erweist die Zusammengehörigkeit von 1—17 und 18—21. XIX Der Weg des Lichts = Did. 12 2. 37—414. Keinerlei Parallele findet sich zu Did. 13—6 (13<sup>b-c</sup> fehlt auch Did. L) und 31—6 (Stück von besonderer Anlage). Barn. macht hier gegenüber Did. G einen ursprünglicheren Eindruck. 1 Einleitung vgl. Did. 12 ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη, Ps.-Clem. Rec. V 5 a. E. 1b om. Did. vgl. aber Test. Asser 16 ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ θέλει καλῶς πορευθῆναι, πάσας τὰς πράξεις αὐτῆς ποιεῖ ἐν δικαιοσύνῃ, Hermas Mand. VI 14 f. Ps.-Clem. Rec. V 7 a. E. ἐὰν θέλων = ἐὰν θέλῃ vgl. 611. σπεύσῃ cf. Reinhold Graec. patr. ap. 104. περιπατεῖν noch 104.11 211. ὀρισμέν. τόπ. vgl. Act 125 I Clem. 54.7 445 Polyc. ad Phil. 92 Ignat. Magn. 51 Cicero somn. Scip. 13 (de rep. VI) *certum esse in coelo ac definitum locum* etc. Zu δοθ. ἡμ. γνῶσ. vgl. 97 215. Hier setzt das syrische Fragment ein Oriens Christ. N.F. II, 237 *Aus dem Briefe des Barnabas: Es ist aber die Erkenntnis, die uns gegeben wurde, auf daß wir nach ihr wandeln und laufen: daß (ὅτι für τοιαύτη) du den liebtest, der dich gemacht hat, und vor demjenigen dich fürchtest, der dich gebildet hat und denjenigen verherrlichst, der dich vom Tode erlöst hat und einfach seiest in deinem Herzen und reich in deinem Geiste* (Forts. s. zu 8<sup>c</sup>). 2a Hauptpflicht gegen Gott in dreifacher Fassung nach Sir 730 f. ἐν ὅλῃ δυνάμει ἀγάπησον



vom Tode erlöst hat. Sei einfältigen Herzens und reich im Geiste. Schließe dich nicht an die an, die auf dem Wege des Todes ziehen. Hassen sollst du alles, was Gott nicht gefällig ist, hassen sollst du alle  
 3 Heuchelei. Nimmer darfst du die Gebote des Herrn verlassen. | Du sollst dich nicht erhöhen, sondern niedrig gesinnt sein in allem. Du sollst dir keinen Ruhm anmaßen. Du sollst keinen bösen Plan gegen deinen Nächsten schmieden. Du sollst deine Seele nicht der Frechheit  
 4 überlassen. Du sollst nicht huren, sollst nicht ehebrechen, sollst nicht Knaben schänden. Nimmer darf Gottes Wort von dir ausgehen vor unreinen Menschen. Du sollst nicht die Person ansehen, wenn du jemanden wegen einer Uebertretung zurechtweist. Sei sanftmütig, sei ruhig; habe ein Zittern vor den Worten, die du gehört hast. Du

τὸν ποιήσαντά σε . . . φοβοῦ τὸν κύριον καὶ δοῦξασον ἱερέα. Did. 12 hat nur ἀγαπ. τ. θ. τὸν ποιήσ. σε. Die Nächstenliebe, die Did. gleich folgen läßt, hat Barn. erst 5<sup>a</sup>, wohl nach Did. 27. Can. ap. eccl. 4 hat über Did. hinaus und gemeinsam mit Barn. noch κ. δοῦξάσεις τὸν λυτρωσ. σε ἐκ θανάτου. Vgl. auch Philo de spec. leg. I 300 p. 257. φοβηθ. τὸν σε πλάσαντα vgl. noch Lev 19<sup>14</sup> u. ö., zu πλάσαντα 69. 11 2<sup>10</sup>, zu δοῦξάσεις 2<sup>10</sup>. τὸν λυτρωσ. ἐκ θαν. 14<sup>5</sup> Sir 51<sup>2</sup> ff. Anderweite religiöse Pflichten s. noch 2<sup>d</sup> e. 4<sup>b</sup>. 5<sup>b</sup>. 6<sup>c</sup>. 2<sup>b</sup> om. Did. Zu ἀπλοῦς τ. καρδία, verwandt mit πτωχὸς τ. πνεύματι Mt 5<sup>3</sup> vgl. Hermas Mand. II 1. 7. Test. Rub. 41 πορεύεσθε ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ = Test. Sim. 45 Jss. 41. Ps.-Phocyl. 50 = Or. Sib. II 122 πᾶσιν δ' ἀπλόος ἴσθι. πλούς. τ. πν., scheinbar das Gegenteil zu πτωχ. τ. πν. vgl. 1<sup>3</sup> I Clem. 22. 2<sup>c</sup> om. Did. vgl. 10<sup>3</sup> ff. 2<sup>d</sup> = Did. 4<sup>12</sup> (Did. vereinfacht, stellt um und setzt κυρίω; Did. L deo). Zu ἀρεστόν vgl. Dt 6<sup>18</sup> u. s. zu I Th 4<sup>1</sup>. ὑποκρισις auch 20<sup>1</sup> Nr. 4. 2<sup>e</sup> = Did. 4<sup>13a</sup>, die dazu gehörige Fortsetzung Did. 4<sup>13b</sup> hat Barn. erst in 11; nach Ps 118<sup>87</sup> οὐκ ἐνκατέλειπον τὰς ἐντολάς σου vgl. Lev 18<sup>30</sup> 22<sup>31</sup> Dt 4<sup>2</sup> u. ö. 3, ausgenommen c, Vermahnungen zur Demut vgl. Aboth V 6 *strebe nicht nach Größe für dich selbst und gelüste nicht nach Ehre* (Klein 199). a<sup>1</sup> + d = Did. 3<sup>9a</sup>; c = Did. 2<sup>6</sup>; a<sup>2</sup> b om. Did. doch s. die arab. Version des Lebens Schnudi's III 9 *Sei nicht stolz in deiner Seele, sondern sei stets demütig* (Texte u. Unt. 13, 1b S. 8). ταπεινῶν Prov 29<sup>23</sup> I Petr 3<sup>8</sup> I Clem. 19<sup>1</sup> 38<sup>2</sup> Ignat. Eph. 10<sup>2</sup> Hermas Mand. XI 8. Zu διδόναι vgl. 4<sup>2</sup>. θράτος I Clem. 30 s. βουλὴν πονηράν Ez 11<sup>2</sup>. 4<sup>a</sup> = Did. 2<sup>2</sup> (οὐ μοιχ., οὐ παιδοφθ., οὐ πορν.) vgl. 10<sup>6</sup> f., Philo de decal. 168 p. 207, de spec. leg. IV 89 p. 350. 4<sup>b</sup> om. Did. Zum Herauskommen des Wortes vgl. 11<sup>3</sup> 16<sup>10</sup> Lc 4<sup>22</sup>. ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν ist wohl 'bei (anwesender) Unreinheit gewisser (Hörer)' = 'in Gegenwart unreiner (= profaner) Leute', also Parallele zu Mt 7<sup>6</sup> vgl. auch Orig. Sel. in Ex 12<sup>46</sup> (Lomm. 8 p. 322 f.) ἐκκλησιαστικὸν λόγον οὐ δεῖ ἐξω τῆς ἐκκλησίας πρεσβεῖν . . . φημι δὲ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν. 4<sup>c</sup> = Did. 4<sup>3a</sup> (om. τινά), dem Sinne nach = κρινεῖς δικαίως 11<sup>d</sup> Did. 4<sup>3b</sup>. Zum Eingang vgl. Dt 1<sup>17</sup> Sir 4<sup>27</sup> μὴ λάβῃς πρόσωπον δυνάστου, Ps.-Phocyl. 10 = Or. Sib. II 62 μὴ κρίνε προσώπῳ. ἐλέγχειν auch Did. 2<sup>7</sup>. 4<sup>d</sup> = Did. 3<sup>7a</sup> ἴσθι δὲ πρᾶξ . . . 8 γίνου . . . καὶ ἡσύχιος . . . καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντὸς οὗς ἤκουσας. Das in Barn. noch ursprünglicher erhaltene Vorbild ist Js 66<sup>2</sup> = I Clem. 13<sup>4</sup> ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν ταπεινὸν (I Clem. πρᾶν) καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντα τοὺς λόγους μου (I Clem. μου τὰ λόγια) vgl. 16<sup>10</sup> Acta Theclae 6. Derech erez VII 1 a. A. *Zittere vor jedem Gebote* (Klein 199). Zur Umschreibung ἔση s. Debrunner Grammatik § 353. 4<sup>e</sup> = Did. 2<sup>3a</sup>; von den 14 kurzen Verboten Did. 2<sup>2</sup> f. hat

sollst deinem Bruder das Böse nicht nachtragen. Nimmer darfst du <sup>5</sup> zweifeln, ob es kommen wird oder nicht. »Nimmer darfst du zu eitlen »Zweck den Namen des Herrn gebrauchen.« Du sollst deinen Nächsten mehr als dein Leben lieb haben. Du sollst kein Kind durch Abtreibung töten, auch nicht anderseits ein schon geborenes umbringen. Ziehe nimmer deine Hand von deinem Sohn oder deiner Tochter ab, sondern lehre (sie) von Jugend an (die) Furcht Gottes. Nimmer sollst du lüstern <sup>6</sup> sein nach dem (Besitz) deines Nächsten, nimmer sollst du habsüchtig sein. Auch sollst du dich mit deiner Seele nicht an die Hohen hängen, vielmehr mit den Niedrigen und Gerechten wandeln. Die dir zustoßenden Fügungen nimm als freundliche hin, da du weißt, daß ohne Gott

Barn. Nr. 2—4 (4<sup>a</sup>), Nr. 8 f. (5<sup>d</sup>), Nr. 10 (6<sup>a</sup>) u. Nr. 14 (4<sup>a</sup>). 5a = Did. 44 (οὐ διψυχῆσεις); nach Hermas Vis. III 43 bezieht sich der prächtige Spruch auf die eschatologische Hoffnung I Clem. 23<sup>3</sup>—5 = II Clem. 11<sup>2</sup> f. Pirke Aboth I 7 (Fiebig) *verzweifle nicht an der Vergeltung* und ist keine Mahnung zu allgemeiner Gebetszuversicht Jac 1<sup>6</sup> f., so Const. ap. VII 11 μὴ γίνου διψυχος ἐν προσευχῇ σου, εἰ ἔσται ἡ οὐ = Canon. eccl. ap. 13<sup>2</sup>. πότερον . . . ἢ in NT nur Joh 7<sup>17</sup>. 5b om. Did. = Ex 20<sup>7</sup> Dt 5<sup>11</sup> (LXX οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ). Sonstige Gebote aus dem Dekalog 19<sup>4</sup> (οὐ μοιχ.)<sup>6</sup> (ἐπιθυμ.) vgl. 15<sup>1</sup> ff. (σαββ.). 5c = Did. 27<sup>6</sup> (εὖς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τ. ψ. σου) vgl. Did. 1<sup>2</sup>, Gesta apud Zenophilum 9<sup>2</sup> (v. Gebhardt Ausgew. Märtyrerakten S. 196). ὑπὲρ τ. ψ. noch 14<sup>46</sup>. Spezielle Pflichten gegen den Nächsten stehen voran und folgen; 5c ist also kein Thema. 5d. e Elternpflichten, in Did. getrennt. Hier beginnt ein Stück der sog. Haustafel vgl. Exk. zu Col 4<sup>1</sup> und zu Did. 5d = Did. 22 Nr. 8 u. 9 (Did. om. πάλιν) vgl. φθορεὺς Barn. 10<sup>7</sup>. S. auch Plutarch Lycurg 3 αὐτῷ γὰρ μελήσειν ὅπως εὐθὺς ἐκποδῶν ἔσται τὸ γεννηθέν. 5e = Did. 49 (οὐκ ἀρείς . . .) vgl. Eph 6<sup>4</sup> Derech erez r. Machsor Vitry I 17 *Der die Entartung seiner Kinder sieht und ihnen nicht wehrt* (Klein 95). Zur religiösen Kindererziehung vgl. noch Dt 4<sup>9</sup> 11<sup>19</sup> Eph 6<sup>4</sup> Polyc. ad Phil. 4<sup>2</sup>. Klein 206 f. 6a = Did. 22 Nr. 10 οὐκ ἐπιθυμίσεις τὰ τοῦ πλησίον vgl. 3<sup>3</sup> μὴ γίνου ἐπιθυμητῆς nach Ex 20<sup>17</sup> = Dt 5<sup>21</sup> + Did. 2<sup>6</sup> Nr. 1 (οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης). οὐ μὴ γένῃ ist Barn. eigentümlich vgl. 10<sup>6</sup>—8 und kommt Did. nicht vor. 6b = Did. 3<sup>9b</sup> (οὐ κολληθήσεται ἡ ψ. σου . . . μετὰ δικ. κ. ταπ. . . .) vgl. Barn. 3<sup>az</sup> = Did. 3<sup>9a</sup>: wieder steht bei Barn. Zusammengehöriges getrennt. Zur Sache s. Rm 12<sup>16</sup>. ἐκ ψυχῆς vgl. Dt 6<sup>5</sup> (Mc 12<sup>30</sup> Lc 10<sup>27</sup>) Col 3<sup>23</sup> und zu 1 Thess 2<sup>8</sup>. C liest ἀναγραφῆς. 6c = Did. 3<sup>10</sup> (. . . ἄτερ . . .), von Origenes de princ. III 2, 7 als *scriptura* zitiert: *propterea docet nos scriptura divina omnia quae accidunt nobis tanquam a deo illata suscipere, scientes quod sine deo nihil fit*, vgl. auch Dionys. v. Al. (?) bei Joh. Damasc. Sac. Par. (Migne Gr. 96, 320; Harnack Lit.-gesch. I 89), Dorotheus v. Palaestina (Migne Gr. 88 col. 1840) παρακαλῶ σε τέκνον ὑπόμενον καὶ εὐχαρίσται ἐπὶ ταῖς συμβαίνουσιν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ συμπτώμασι κατὰ τὸν λέγοντα· πάντα τὰ ἐπερχόμενά σοι ὡς ἀγαθὰ προσδέχου, vgl. auch col. 1761 eine weitere Umschreibung, die endet: πιστεύων ὅτι οὐδὲν ἄνευ τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ γίνεται. Da Dorotheus col. 1661 auf Did. 3<sup>1</sup> (ohne Parallele in Barn.) anspielt, wird er den Spruch wohl aus Did. haben. Der Gedanke ist Gemeinplatz der jüdischen und griechischen Frömmigkeit vgl. Klein 204, Wettst. zu Rm 8<sup>28</sup>, weiter Plato Rep. III p. 399 C τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα, Cleanthes bei Stobaeus Eclog. I 1, 12 p. 26 = Arnim. Vet. Stoic.

- 7 nichts geschieht. Sei nicht doppelsinnig, auch nicht doppelzüngig; denn eine Schlinge des Todes ist die Doppelzüngigkeit. Du sollst dich (deinen) Herren unterwerfen wie dem Bilde Gottes in Scham und Furcht. Nimmer sollst du deinem Knecht oder Sklavin in (der) Erbitterung Befehle geben, da sie doch auf den selben Gott hoffen, auf daß sie nicht ablassen, den über(euch) beiden (stehenden) Gott zu fürchten; denn er ist nicht gekommen, nach der Person zu berufen, sondern zu denen, die der
- 8 Geist bereitet hat. Du sollst an allem deinem Nächsten Anteil geben und nichts dein eigen nennen; denn wenn ihr am Unvergänglichen gemeinsam teil habt, wieviel mehr (muß das) an den vergänglichen Dingen (der Fall sein). Sei nicht vorlaut; denn der Mund ist eine Schlinge des Todes. Soviel du vermagst, halte dich rein um deiner

fragm. I p. 122<sub>11</sub> f. οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων κτλ. Seneca Epist. XVIII 4 (107)<sup>9</sup> *optimum est pati quod emendare non possis et deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari*, vgl. 12. Ep. Apollon. ad Apoll. (P. Paris. 45, bei Witkowsky Ep. priv. Graec.<sup>2</sup> 84 5) ἀνευ τῶν θεῶν οὐθὲν γίνεται, Mt 10<sup>29</sup> Par. Act 27<sup>34</sup>. Ps.-Clem. Hom. II 36 (= Rec. I 21). Essener b. Jos. Bell. II 87 (s. zu Rm 13.1). τὰ συμβαίν. προσδέξῃ hat Sir 24 zum Vorbild πάν ὃ ἐὰν ἐπαχθῇ σοι, δέξαι. ἐνεργήματα wird Const. ap. VII 8 mit πάθη und περιστάσεις wiedergegeben vgl. zu Did. 7a Warnung vor Zungensünden = Did. 24 (om. ἐστιν). S hat γλωσσώδης für CV δίγλωσσος. Zu δίγλ. vgl. noch Philo de sacr. Ab. et Caini 32 p. 269. 7b—d Sklaven- und Herrenpflichten = Did. 4<sub>11</sub> (ὁμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγίσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχ. κ. φόβ.) + 4<sub>10</sub> (οὐκ ἐπιτάξεις . . ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε . . οὐ γὰρ ἔρχεται). Vermahnungen an Sklaven s. zu I Petr 2<sub>18</sub> u. vgl. besonders Col 3<sub>22</sub> f. Eph 6<sub>5</sub> f., weiter Ignat. ad Polyc. 4<sub>3</sub>. κυρίοις nach dem singularischen ὑποταγήσῃ = κυρίῳ καὶ κυρίᾳ vgl. Act 16<sub>19</sub> Lc 19<sub>33</sub> Dittenberger Syll.<sup>2</sup> I 356 Z. 16. 17 τοῦς δὲ τῆς οἰκίας δεσπότηας Εὐβουλον καὶ Τρυφέραν (Helbing Auswahl aus griech. Inschriften 74), Souter im Expositor 8 VIII 1914, 94 f. 8 IX 1915, 94 f. ὡς τύπῳ θεοῦ vgl. Eph 6<sub>5</sub> ὡς τῷ Χριστῷ, Ignat. Magn. 6<sub>1</sub>. Vermahnungen an Herren Eph 6<sub>9</sub> Col 4<sub>1</sub>. Drei Motive werden genannt: 1. Die Sklaven hoffen auf den selben Herrn wie die Herren (ihr seid also Glaubensgenossen oder vom selben Herrn, an den ihr glaubt, erhoffen sie Hilfe gegen euch) vgl. Eph 6<sub>9</sub>; 2. sie sind bei schlechter Behandlung in Gefahr ihren Glauben zu verlieren (μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται S = Did. vgl. zu 4<sub>9</sub>; μήποτε οὐ φοβηθῶσιν C vgl. v. Veldhuizen 17 f.); 3. Christus beruft nicht nach dem Stand, ihr seid also nicht vor ihnen auserkoren, vgl. Eph 6<sub>9</sub>. ἐν πικρίᾳ wie Sir 4<sub>6</sub> 7<sub>11</sub>. Nur bei Barn. ist Christus sicher Subjekt (zu ἡλθεν vgl. 5<sub>9</sub>) und scheinbar θεός genannt; aber θεός ist im Vorhergehenden nicht Christus, und Barn. hat wohl nachlässig geschrieben. Im Unterschied von Did., wo der Spruch eschatologisch gefaßt ist, geht Barn. von der geschichtlichen Erscheinung Jesu aus. ἐφ' οὗς = ἐπὶ τούτους, οὗς vgl. Mc 10<sub>40</sub>. Zur Prädestinationsidee vgl. 3<sub>6</sub> 6<sub>14</sub> 14<sub>5</sub> Rm 8<sub>29</sub> f.; τὸ πνεῦμα ist Subjekt. 8a. b Einschärfung unbeschränkter Wohltätigkeit im Blick auf die gemeinsamen religiösen Güter = Did. 4<sub>8</sub> (συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου κτλ. . . ἐν τῷ ἀθανάτῳ . . ἐν τοῖς θνητοῖς); S\* hat auch in Barn. θνητοῖς. Vorbild ist wohl Act 4<sub>32</sub> (s. Exk. zu Act 4<sub>35</sub>) vgl. auch Gal 6<sub>6</sub> Rm 15<sub>27</sub> II Cor 8<sub>13</sub> f. Philo quod om. prob. lib. 85 f. p. 458 f. Clem. Hom. epist. Clem. ad Jac. 9 κοινούς οὖν πάντες πᾶσι τοῖς κατὰ θεὸν ἀδελφοῖς τοῖς ἐκυτῶν



Seele willen. Gewöhne dich nicht daran, zum Nehmen deine Hände <sup>9</sup> auszustrecken, zum Geben aber (sie) zuzuhalten. Wie deinen Augapfel sollst du lieben jeden, der dir das Wort des Herrn sagt. Denke an <sup>10</sup> den Tag des Gerichts bei Nacht und bei Tage, und suche täglich das Angesicht der Heiligen auf, um entweder mit dem Worte zu arbeiten und hinzugehen, um zu vermahnen und dich zu mühen, eine Seele durchs Wort zu retten, oder auch mit den Händen zu arbeiten zur Sühnung deiner Sünden. Zögere nicht zu geben, und wenn du gibst, <sup>11</sup>

παρέχετε βίους, εἰδότες ὅτι πρόσκαιρα δωρούμενοι αἰώνια λήψεσθε. Von der Wohltätigkeit handelt Barn. noch <sup>9</sup>. 11<sup>10</sup>; in Did. stehen die Parallelen zusammen 45—8. 8c om. Did., eine halbe Dublette zu 7<sup>a</sup> vgl. Prov 62. πρόγλωσσος fehlt in der Bibel. Doch s. Clem. Al. Strom. V 5, 27. Hier fährt der Syrer fort: *nicht siehest du eilig mit deiner Zunge, denn ein Strick des Todes ist eiliger Mund* (= στόμα πρόγλ.). 8d om. Did. Rat zur Askese; Motiv die eigene Rettung. Zu ὅσον δύν. vgl. Did. 62 122 Ignat. ad Polyc. 52, Philo de poster Caini 142 p. 253; zur Form δύνασαι s. Reinhold Graec. patr. ap. 95. ὑπὲρ τ. ψυχῆς vgl. II Cor 1215. V liest ὑπὲρ τὴν ψυχὴν vgl. 5. ἀγνεύειν in der uchrstl. Lit. nur hier s. Diodor Sic. X 9, 6 (Exc. de virt. et vit. II 21 Vogel) Πυθαγόρας παρίγγελλε πρὸς τοὺς θεοῦς προσεῖναι τοὺς θύοντας . . . τὴν ψυχὴν ἀγνεύουσιν. 9a = Did. 45 nach Sir 431; vgl. Klein 204. S' hat συστέλλων wie Const. Ap. VII 12 und Sir a. a. O. 9b fordert innige Liebe zu allen religiösen Erziehern Hebr 13 7. 17. ὡς κόρη τ. ὀφθ. σου (vgl. Dt 3210 Ps 168 Prov 72) ist weniger als ὑπὲρ τ. ψ. σου 5. Zur Illustration vgl. Gal 414 f. Philo de mundi opif. 66 p. 15. Die Mahnung ist so in Did. nicht enthalten, wohl aber ist das Gedenken an den Gerichtstag 10a in Did. 41 auf den Lehrer bezogen, ebenso Can. ap. eccl. 121. Da 10b = Did. 42 (om. ἐκάζτην) und Did. 41, 2 einen guten Zusammenhang darstellt (Lehrer und Laien) und die Grundlage Prov 72 mehr mit Did. stimmt, so wird erst Barn. den Gerichtstag (vgl. 216 II Petr 29 37 II Clem. 163 176 Hermas Vis. III 95) hereingebracht haben; in seiner, freilich nicht ganz ehrlichen, Bescheidenheit fand er den Satz wohl zu überschwänglich. Auf den Gerichtstag paßt die Wendung ja auch ausgezeichnet vgl. II Clem. 121, Clem. Hom. ep. Clem. ad Jac. 10 ταῦτα καὶ τὰ τοῦτοις παραπλήσια μέχρι τέλους ποιεῖν ὑπομενεῖτε, ἐὰν ἀχώριστον μνήμην περὶ τῆς ἐκ θεοῦ γινόμενης κρίσεως ἐν ταῖς καρδίαις ἔχητε. Eine dritte Variante: *gedenke in deinem Herzen des Wortes Gottes* usw. (vgl. Prov 72) s. bei Iselin Texte u. Unt. 31, 1b S. 9. μνησθῆναι mit acc. wie Dt 82 Js 637 vgl. Debrunner Gramm. § 175. Die Besuche bei den Heiligen haben in Did. den Zweck, sich auch von ihnen erbauen zu lassen (ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν vgl. Rm 112), hier indes kann der Besuchende entweder selbst als Lehrer, Prediger, Seelsorger auftreten, oder durch allerlei Dienst und Handwerk helfen vgl. Lev 2551, um damit seine Sünden zu sühnen. Zu διὰ λόγ. κοπ. vgl. I Tim 517 οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ. Die Wirkung des Wortes wie 118 Jac 520. τὰ πρόσωπα τ. ἀγ. (wie Prov 2821 τὰ πρόσωπα δικαίων) fehlt in S\* und C. Nur die letzten Worte berühren sich noch mit Did. 46. Zur Sünden tilgenden Kraft der Liebesarbeit vgl. Prov 166 (s. Const. ap. VIII 12, 2) Tob 410 129 I Petr 48 (s. z. St.) II Clem. 151 164 Polyc. ad Phil. 102 Hermas Sim. IX 242. Klein 204. Couard Die sittl. u. relig. Anschauungen der altstl. Apokryphen 124 ff. Für εἰς λύτρωσιν V Can. ap. Const. Ap. lesen SC λύτρον. Zum brachylogischen Stil vgl. 62 εἰς συντριβήν, 96 εἰς σφραγίδα, 1010 εἰς ἀρπαγὴν. 11a empfiehlt noch ein letztes Mal volle Willigkeit und

murre nicht; erkenne vielmehr, wer der liebe Lohnauszahler ist. Bewahre, was du empfangen hast, füge nichts zu und laß nichts weg. Bis zuletzt sollst du das Schlechte hassen. Du sollst gerecht richten.

12 Du sollst keine Spaltung verursachen, vielmehr die Streitenden vereinen und so Frieden halten. Lege ein Bekenntnis ab über deine Sünden. Du darfst nicht zum Gebet kommen mit schlechtem Gewissen. Dies ist der Weg des Lichtes.

20 Der Weg des Schwarzen aber ist gekrümmt und des Fluches voll. Denn es ist (der) Weg zum ewigen Tod (verbunden) mit Strafe, und man findet auf ihm, was ihre Seelen ins Verderben bringt: Götzendienst, Frechheit, Machtdünkel, Heuchelei, Doppelsinnigkeit, Ehebruch, Mord, Raub, Uebermut, Uebertretung, List, Schlechtigkeit, Unverschämtheit.

Freudigkeit zum Geben = Did. 47 (γνώση γὰρ τίς ἐστιν) vgl. Prov 3<sup>28</sup> Sir 12<sup>2</sup> Hermas Mand. II 4 Sim. IX 24<sup>2</sup> I Clem. 27 Clem. Hom. ep. Clem. ad Jac. 8 παρέχοντες μετὰ πάσης εὐφροσύνης, die treffliche Ordnung Did. 45–8 ist in Barn. verdorben vgl. 9<sup>a</sup>. 10<sup>cb</sup>. 11<sup>a</sup>. 8<sup>a</sup>. διατάζειν noch Mt 14<sup>31</sup> 28<sup>17</sup>. Zu οὐδὲ γογγύσεις vgl. I Petr 4<sup>9</sup> Prov 3<sup>28</sup> Js 58<sup>9</sup> Hermas Sim. IX 24<sup>2</sup> Or. Sib. II 91, 274, Macarius Apocrit. III 43 p. 149<sup>10</sup> Blondel. Die Einschränkung Did. 16 fehlt Barn. wie Hermas. Dagegen fügt S<sup>c</sup>V hier Lc 6<sup>30a</sup> = Did. 15<sup>a</sup> hinzu. Die eudämonistische Begründung vgl. Prov 19<sup>14</sup> (Const. ap. VII 12, 3 zur St. zitiert), Tob 4<sup>14</sup> Lc 14<sup>14</sup> Ps.-Clem. ep. ad Jac. 8, Test. Seb. 66 ὁ γὰρ μεταδίδους τῇ πλησίον λαμβάνει πολλαπλασίονα παρὰ κυρίου 7<sup>2</sup>. Or. Sib. II 80 ὅς δ' ἐλεημοσύνην παρέχει, θεῶ οἶδε δανείζειν = Prov 19<sup>14</sup>. Pirque Aboth VI 5 *Zuverlässig ist dein Arbeitgeber; er wird den Lohn deiner Taten vergelten, und wisse, daß der Lohn der Gerechten im Jenseits ist* (Klein 205). ἀνταποδότης s. Jer 28 (51)<sup>56</sup> Symm. 11 b = Did. 4<sup>13b</sup> nach Dt 4<sup>2</sup> 12<sup>32</sup> 13<sup>1</sup> gebildet, das Traditionsgebot, das aus der Tradition eine heilige kanonische Größe macht vgl. Prov 30<sup>6</sup> (24<sup>29</sup>) Eccl 3<sup>14</sup> Apoc 22<sup>18</sup> f. Joseph. c. Ap. I 8 § 42 Antiqu. XX 11, 2, Ps.-Aristeas 311. Did. L fügt *contraria* zu *neque appones*. ἀ παρέλαβες vgl. I Cor 11<sup>23</sup> 15<sup>3</sup>. μήτε ἀφαιρῶν vgl. auch 17<sup>1</sup>. Die Mahnung steht in Did. gut mit Barn. 2<sup>a</sup> = Did. 4<sup>13a</sup> zusammen. 11 c om. Did. vgl. 2<sup>d</sup> Ps 96<sup>10</sup> μισεῖτε πονηρόν Prov 8<sup>13</sup>. εἰς τέλος wie 4<sup>7</sup> 10<sup>5</sup> vgl. 4<sup>10</sup> μισήσωμεν τελείως. C τὸ π., G τὸν π., S om. 11 d = Did. 4<sup>3b</sup> nach Dt 1<sup>16</sup> κρίνατε δικαίως, zusammengehörig mit Barn. 4<sup>c</sup> = Did. 4<sup>3c</sup>. 12 Drei Sprüche für das Gemeindewesen vgl. 10, in Did. getrennt stehend vgl. a = Did. 4<sup>3a</sup> (Barn. + συναγαγόν), b = Did. 4<sup>14a</sup> (ἐν ἐκκλησίᾳ ἑομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου), c = Did. 4<sup>14b</sup> (καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συν. πον. Zu a ist Const. ap. VII 10<sup>2</sup> συναλλάσσω εἰς φιλίαν hinzugefügt, vgl. Act 7<sup>26</sup>. Das Zitat Optatus De schism. Donat. I 21 *non facies scisma* ist wohl aus Did. genommen (*in capitibus mandatorum*). Spaltung und Friede vgl. Mc 9<sup>50</sup> Rm 12<sup>18</sup>. Bei dem Sündenbekenntnis (Sir 4<sup>26</sup> I Clem. 51<sup>1–3</sup> II Clem. 81–3) kann Barn. auch an die häusliche Andacht denken; übrigens zu Did. 4<sup>14</sup>. Dem Bitt- und Lobgebet muß die Absolution vorangegangen sein vgl. Mt 5<sup>23</sup> f. Joh 9<sup>31</sup>, Clemen Reste primitiver Religion im N. T. 1916, 126. 12 d = Did. 4<sup>14c</sup> (τ. ζωῆς) der kurze Abschluß des ersten Teiles. S<sup>c</sup>C lassen ihn aus. **XX** Der Weg des Todes = Did. 5 vgl. Constit. ap. VII 18; (in Can. ap. nicht aufgenommen). Poimandr. 29 καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸς ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστίσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους

heit, Giftmischerei, Zauberei, Habsucht, Mangel an Gottesfurcht; (da<sup>2</sup> gehen) Verfolger der Guten, die die Wahrheit hassten, die Lüge lieben,

διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται. 1a Einleitung; 1b Aufzählung von 17 Lastern; 2 Aufzählung von 22 Arten oder Attributen von Uebeltätern. 1a ist Erweiterung aus Did.; 1b Auswahl aus Did. in verschiedener Reihenfolge mit zwei Zufügungen (παράβασις und ἀφοβία θεοῦ); 2 stimmt bis auf zwei Zusätze in der Reihenfolge und meist auch im Wortlaut vollkommen mit Did. überein; Did. hat in der ersten Reihe 22, in der zweiten 20 Glieder. Auf dem Lichtweg sind schon genannt θρασυτής vgl. 19<sub>3</sub>, ὕψος 19<sub>3</sub>, ὑπόκρισις 19<sub>2</sub>, μοιχεία 19<sub>4</sub>, πλεονεξία 19<sub>6</sub>, κρίσις δικ. 19<sub>11</sub>, ὑπομονή 19<sub>6</sub>, φον. τεχν., φθέρ. πλάσμ. θ. 19<sub>5</sub>, πραυτής 19<sub>4</sub>, πενήτ. ἀν. κριτ. vgl. 19<sub>4</sub>, οὐκ ἔλ. πτωχ. κτλ. vgl. 19<sub>9.11</sub>. 1a Einleitung. Statt des schon an erster Stelle zu erwartenden τοῦ θανάτου (so Did.) hat Barn. τοῦ μέλανος eingesetzt vgl. 4<sub>9</sub>. κατάρας μεστή auch Did. vgl. II Petr 2<sub>14</sub>, σχολιά fügt Barn. noch ein vgl. Prov 2<sub>15</sub> 22<sub>5</sub> Lc 3<sub>5</sub>. Die zweite Zeile ist bis auf ὁδὸς θανάτου ganz das Eigentum des Barn. „Ewiger Tod“ vgl. αἰώνιον βάσανον IV Macc 9<sub>9</sub> 13<sub>15</sub>, ὀλεθρον αἰώνιον II Thess 1<sub>9</sub>, Hebr 6<sub>2</sub> κρίματος αἰώνιου, ‘ewiges Feuer’ Mt 18<sub>8</sub> 25<sub>41</sub> Jud 7. μετὰ τριωρίας zeigt an, daß der Zustand weder ein Nichtsein, noch Bewußtlosigkeit ist. τὰ ἀπολλύοντα τ. ψ. vgl. Mt 7<sub>13</sub> Par. Hier schließt das syrische Fragment: *Der Weg des Schwarzen aber ist gekrümmt und voll Verwerfungen und ist ganz ein Weg des Todes auf ewig.* 1b Erste Reihe: Die 17 Laster (S om. πλεονεξία) s. den Exk. zu Rom. 1<sub>32</sub> über Lasterkataloge, zu Mc 7<sub>21</sub> f. = Mt 15<sub>19</sub> und zu Did. 2<sub>2</sub>, außerdem Corp. Herm. XIII 7 (enthält 10 Laster, darunter mit Barn. gemeinsam δόλος, κακία, πλεονεξία vgl. Heinrici Hermesmystik und das N. T. 37—39), Slav. Henoch 10<sub>4—6</sub> (auch hier stehen Substantiva voran und folgen Partizipia) Hermas Sim. IX 15, Clem. Hom. I 18, Griech. Ass. Bar. 4, 8, 13 (christl. Interpretationen?). Rabbinisches bei Klein 94 ff. 209 f. Zu vergleichen sind auch die astrologischen Charakterbeschreibungen (τύποι), wie sie Hippolyt Elench. IV 15—26 überliefert sind (p. 49—53 Wendland). Besonders nahe berührt sich die Aufzählung mit Mc 7<sub>21</sub> f. und Mt 15<sub>19</sub>, doch steht Did. offenkundig den Synoptikern noch näher; entweder ist in Did. der Text mehr an Mc Mt angeglichen oder Barn. hat gerade die Anlehnung an Syn. stärker verwischt. Barn. hat den Singular, Did. wie Mc Mt a. a. O. den Plural. Ueber Did. hinaus hat Barn. παράβασις (Nr. 10) und ἀφοβία θεοῦ (Nr. 17; dies auch Const. Ap. VII 18 vgl. Did. L deum non timentes), es fehlen in Barn. ἐπιθυμία, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία (= Nr. 3—5. 10. 18. 19. 22). εἰδωλολατρεία eröffnet in Barn. passend die Reihe vgl. Act 15<sub>20</sub> Par., in Did. steht es mit μαγείαι, φαρμακία zusammen vgl. Gal 5<sub>20</sub>. θρασυτής, ὕψος δυνάμειος (Nr. 2. 3) (δ. fehlt Did.) gehört mit ὑπερηφανία (Nr. 9) und αὐθάδεια (Nr. 13) zusammen; in Did. sind ὕπ. und αὐθ. nur durch κακία getrennt (Nr. 14—16), θρασ. und ὕψ. schließen mit ἀλαζονεία die Reihe (Nr. 20—22); die Ordnung ist hier in Did. also auch nicht viel besser. θρασ. und αὐθάδεια auch bei Philo de post. Caini 52 p. 235 in einem Lasterkatalog. Zu ὕψ. δυνάμ. vgl. Jer 28 (51)<sub>53</sub> ὕψος ἰσχύος AS<sup>o</sup>. Zur Reihenfolge μοιχεία φόνος ἀρπαγή s. zu Jac 2<sub>11</sub> (in Did. Nr. 2, 1, 9), hier die einzigen Stücke aus dem Dekalog vgl. Philo o. zu 19<sub>4</sub><sup>a</sup>. δόλος Nr. 11 zu ὑπόκρισις, διπλοκαρδία (Nr. 4. 5) gehörig, steht in Did. auch wirklich damit zusammen (Nr. 11—13). κακία αὐθάδεια Nr. 12. 13 = Did. Nr. 15. 16. αὐθ. noch I Clem. 30<sub>8</sub> 57<sub>2</sub> Hermas Sim. IX 22<sub>2</sub> f. φαρμακία Gal 5<sub>20</sub> Apoc 18<sub>23</sub>, μαγεία Act 8<sub>11</sub> Ign. Eph. 19<sub>3</sub>. ἀφοβία auch Clem. Hom. I 18 vgl. noch Epictet. Dissert. II 1<sub>21</sub> IV 7 tit., Tab. Cebetis 18<sub>4</sub>. 2 Die 22 Sündertypen, ausgedrückt in Substantiven und



den Lohn der Gerechtigkeit nicht kennen, dem Guten nicht anhängen, (auch) nicht rechtem Gerichte, die sich um Witwe und Waise nicht kümmern, nicht auf Gottesfurcht eifrig bedacht sein, sondern auf das Schlechte, von denen Sanftmut und Geduld weit entfernt sind, die Eiteles lieben, der Bezahlung nachjagen, sich des Armen nicht erbarmen, sich nicht mühen um den Mühseligen, die leichtfertig in Verleumdung (sind), ihren Schöpfer nicht kennen, Mörder von Kindern, Verderber des Gebildes Gottes, die sich abwenden von dem Bedürftigen, den Bedrängten bedrücken, Fürsprecher der Reichen, gesetzwidrige Richter der Armen, gänzlich in Sünden (verstrickt).

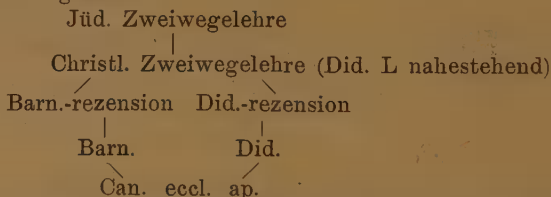
Adjektiven, einmal in Relativsatz, anders Const. ap. Hier stimmt Barn. in Wortlaut und Reihenfolge fast völlig mit Did. überein. Auf dem Lichtweg sind schon genannt *φονεῖς τέκνων*, *φθορεῖς πλάσμ. θ.* (19<sup>5</sup>). *διώκται τ. ἀγαθ.* vgl. I Clem. 45<sup>3</sup> f. Apoc Petr 12, 27. Zu *ἀγαπῶντες ψ.* vgl. Ps 4<sup>3</sup>; *ψεύδῃ S*, *ψεύδος C* wie Did. *μισθὸν δικαιοσύνης* vgl. 4<sup>12</sup> 19<sup>11</sup> II Petr 2<sup>15</sup>. (*οὐ*) *κολῶμ. ἀγαθῶ* noch Rm 12<sup>9</sup>. *οὐ κρίσει: δικ.* vgl. 19<sup>11</sup>, Prov 17<sup>15</sup> Js 1<sup>17</sup> Joh 7<sup>24</sup>. *χίρα καὶ ὀρφανῶ οὐ προσεχ.* fehlt Did.; vgl. Jac 1<sup>27</sup> Polyc. ad Phil. 6<sup>1</sup> Hermas Vis. II 4<sup>3</sup> Mand. VIII<sup>10</sup> Sim. Is V 3<sup>7</sup> u. 8.; Apoc Petr 15, 30, beides nach Js 1<sup>23</sup> *ὀρφανοῖς οὐ κρίνοντες καὶ κρίσιν χηρῶν οὐ προσέχοντες*, zitiert auch bei Justin Dial. 27 p. 244 D. *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβ. θ.* Barn. — *εἰς τὸ ἀγαθόν* Did. Zu *μακράν* vgl. Polyc. ad Phil. 3<sup>3</sup> 4<sup>3</sup> 6<sup>1</sup>. *καὶ πόρρω* fehlt Did. *ἀγαπῶντες μάταια* nach Ps 4<sup>3</sup> (*ἵνα τί ἀγαπάτε ματαιότητα*), darnach S *ματαιότητα*. *διώκοντες ἀνταπόδομα* aus Js 1<sup>23</sup> vgl. Justin a. a. O. *πτωχὸν ἐλεεῖν* Prov 19<sup>14</sup> 22<sup>9</sup>. *καταπονεῖσθαι* II Mac 8<sup>2</sup> III 2<sup>2</sup>. 18 Act 7<sup>24</sup> II Petr 2<sup>7</sup>. *εὐχερ. ἐν καταλαλ.* fehlt Did. *οὐ γινώσκ. τὸν ποιῆσ. αὐτοῦς* vgl. 10<sup>3</sup> 19<sup>2</sup> Sap 15<sup>11</sup> Js 1<sup>3</sup> Os 5<sup>4</sup>. *φονεῖς τέκνων* vgl. 19<sup>5</sup> Sap 12<sup>5</sup>. *φθορεῖς πλάσμ. θ.* vgl. 6<sup>12</sup>. *ἀποστρέφεισθαι* auch Did. 4<sup>8</sup> vgl. Mt 5<sup>42</sup>. *παράκλητοι* s. zu I Joh 2<sup>1</sup> und zu Joh 14<sup>16</sup>. *πανθαμάρτηγοι* vgl. II Clem. 18<sup>2</sup> *πανθαμάρτωλος* (s. z. St.).

HERKUNFT UND LITERARISCHE BEZIEHUNGEN DER ZWEIFEGELEHRE. I. Barnabas und Didache. Zweifellos hat Barn. die Zweifegelohre übernommen vgl. zu 18<sup>1</sup> und 21<sup>1</sup>. Anspielungen auf sie in früheren Kap. (s. zu 1<sup>4</sup> 5<sup>4</sup> 16<sup>9</sup>) sowie die wörtliche Berührung in 4<sup>9</sup> f. beweisen, daß jedenfalls der Bearbeiter der uns vorliegenden Schrift von Anfang an auch die Zweifegelohre im Kopfe hatte und mit der Absicht umging, auch sie in seine Schrift aufzunehmen. Dieser Tatbestand führt zu der Annahme, daß Barn. die Apostellehre, in welcher Form auch, benutzt hat. Bei genauerer Prüfung ergibt sich folgendes literarisches Verhältnis: 1. Barn. ist wesentlich kürzer als Did. Von größeren, zusammenhängenden Stücken fehlen Did. 12—21 (auch in Did. L und in Can. ap. nicht aufgenommen) und 31—6. Kleinere Auslassungen sind Did. 12<sup>b</sup> (vgl. Mt 7<sup>12</sup>), einzelne, meist an das NT anklingende oder durch Synonyma ersetzte Worte in Did. 11—7 und 27; gekürzt und verändert scheint der Text von Did. 4<sup>1</sup>. 8 5<sup>1</sup>. 2. Barn. hat einiges Eigengut, doch weniger als Did. s. zu 18<sup>1</sup> 19<sup>2</sup><sup>b</sup>. 4. 5. 8. 9. 10. 11; von den geringfügigen Zusätzen in Barn. 20 ist *ἀφοβία θ.* auch in Did. L und Can. eccl. ap. zu finden. 3. Die Anordnung ist in Barn. fast durchgehend wirr, wo Did. zusammenhängende Gruppen hat vgl. Barn. 19<sup>3</sup>. 4. 6 mit Did. 37—10, 19<sup>4</sup>. 5. 9. 10. 12 mit Did. 4<sup>1</sup>—4, 19<sup>8</sup>. 9—11 mit Did. 4<sup>5</sup>—8, 19<sup>5</sup>. 7 f. mit Did. 4<sup>9</sup>—11, 19<sup>2</sup>. 11 mit Did. 4<sup>12</sup> f. — Aus allem ergibt sich folgendes Resultat: Einerseits ist unwahrscheinlich, daß Barn. Did. 12—21 und 31—6 gelesen und absichtlich übergangen haben sollte. Andererseits erscheint die gute Ordnung in Did. ursprünglicher, und die Varianten

in den parallelen Stücken lassen sich besser als Aenderungen, Streichungen und Zufügungen des Barn. erklären als umgekehrt. Zusammenstellungen, wie sie die Zweiwegelehre darstellt, müssen erstmalig nach bestimmten Prinzipien erfolgt sein; der Wirrwarr dagegen ist besser verständlich als Werk eines Bearbeiters, der einen geschriebenen Text vor sich hatte und die Gruppierung nicht beachtete. Darnach haben die Abschnitte Did. 12–21 u. 31–6 als sekundär zu gelten, im übrigen ist in den parallelen Stücken der Text der Did. primär. Zu der Vorlage des Barn. muß wegen 49 auch ein eschatologisches Schlußstück gehört haben. Dagegen wird Barn. Did. 7–15 noch nicht gekannt haben: gemeinsame Themata in Barn. und Did. 7–15 sind freilich allein die Taufe (B. 11 u. D. 7) und das Fasten (B. 3 u. D. 8) und von Did. 8 könnte Barn. abgesehen haben, weil er das Fasten radikal verwirft; dagegen hätte ihm in seinen Taufaussagen doch wohl das eine oder andere Wort aus Did. einfließen müssen, wenn er Did. 7 gelesen hätte. Es bestätigt sich, daß Barn. die „Lehre“ in einer einfacheren, d. i. weniger verkirchlichten Form benutzt hat. Dies führt uns auf das Verhältnis von Barn. zu Did. L. In folgenden Punkten zeigt Did. L. eigene Berührungen mit Barn.: 1. im Eingang 11 s. zu Barn. 181, 2. in der Auslassung von Did. 13–21, 3. im Fehlen von Did. 7–15 (16), woraus auch Barn. nicht geschöpft hat, 4. in dem Zusatz *deum non timentes* 52 = ἀποφία θεῶν Barn. 201, 5. in dem Did. Gr. fehlenden Schluß Did. L. 64–6, der sich mit Barn. 21 vergleichen läßt. Dieser Tatbestand begünstigt die Annahme, daß L. eine ältere Fassung der Zweiwegelehre darstellt als Did. Gr. und daß Barn. diese ältere kürzere Form, mindestens in verwandter Rezension benutzte. A. Harnack in Haucks Real-Enz. 3 I 716 f. C. F. Arnold, *Quaestionum de compositione et fontibus Barnabae epistulae capita selecta* 1886. F. X. Funk, *Die Didache: Zeit und Verhältnis zu den verwandten Schriften* (Kirchengesch. Abh. II 108–141). Ders., *Doctrina XII apostolorum, Canones ecclesiastici ac reliquae doctrinae duarum viarum expositiones veteres* 1887; Ders., *Didache und Barnabasbrief* (Theol. Quartalschr. 1905, 161–179). Ph. Schaff, *The teaching of the twelve apostles* 2 1886, 227–232. Th. Zahn, *Forschungen* III 310 ff. E. Hennecke, *Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen* (Zeitschr. f. neut. Wiss. 1901, 58–72). R. Harris, *The teaching of the apostles* 1887, 17 ff. H. Amoneit, *Untersuchungen zur alten Kirchengesch. I Die Apostellehre in ihrem Verhältnis zu verwandten Schriften*, Wehlaviae 1892. G. Salmon, *Historical Introduction to the study of the Books of the N. T.* 1894, 558 ff. Völter 389 ff. II. Barn. und apost. Kirchenordnung. Sehr verwickelt ist das Verhältnis der Can. eccl. ap. (ap. KO) zu den verschiedenen Formen der Zweiwegelehre. Ohne Zweifel stehen sie der Did. näher als dem Barn. Denn in Canon. 4–14 ist Did. 1–4 (ohne 1s–21, die auch Did. L. fehlen) meist wörtlich übernommen, wenig erweitert und nur in 8 und 12 mit größeren Zusätzen versehen. Auch wo sich die Parallelen bei Barn. finden, folgen die Canones fast durchweg dem Text und der Reihenfolge der Did. Gleichwohl ist aus kleinen und aus wichtigeren Abweichungen von Did. zu folgern, daß die Canon. doch auch mit der in Barn. vorliegenden oder benutzten Form der Zweiwegelehre bekannt waren. Wichtigere Berührungen mit Barn. sind folgende: Eingang s. zu Barn. 11, 81 s. zu Barn. 210, 41 s. zu Barn. 181, 42 s. zu Barn. 192, 71 φεῦγε ἀπὸ παντός πονηροῦ vgl. Barn. 41, 121 s. zu Barn. 199<sup>b</sup>, 14 s. zu Barn. 211. 3. 4. 6. Dazu kommen noch einige kleinere, zur Barn.überlieferung gehörige Varianten: 114 a. E., wo wie in Barn. 194 διὰ παντός der Did. fehlt, 123<sup>a</sup> vgl. Barn. 104, 123<sup>b</sup> und 134 vgl. zu Barn. 19s und 30 vgl. Barn. 1s 49 und 212.4. Die Berührungen betreffen also 1. die Zusage des Barn., 2. Zusätze zur Lehre des Lebenswegs in Barn., 3. parallele Sätze in beiden Formen, 4. das eschatologische Schlußkapitel Barn. 21, 5. vielleicht auch Barn. 10 und 2, 6. entweder 1s, also ganz 1 oder auch 4. Dieser Tatbestand läßt zwei Erklärungen zu: Entweder kennen die Canones Barn. selbst oder neben der Did. (bzw. der in Did. verarbeiteten Rezension der Zweiwegelehre)

- 21 Ersprößlich ist es also, die Forderungen des Herrn, wie sie geschrieben stehen, zu lernen und in ihnen zu wandeln. Denn wer dieses tut, wird im Reiche Gottes verherrlicht werden; wer sich jene erkießt, wird zusammen mit seinen Werken untergehen. Deshalb (gibt es)

auch die von Barn. benutzte Rezension der Zweiwegelehre. Eine dritte Annahme, wonach Barn. die Can. gekannt oder sie gar selbst aus älteren Teilen redigiert haben sollte (Schermann), ist von vornherein ausgeschlossen, da Barn. sicher älter ist als die Can. Im zweiten Fall müßte schon die Did.-vorlage des Barn. die dem Barn. eigentümliche Zuschrift und das Schlußkapitel des Barn. enthalten haben, und die Berührung mit Barn. 10 (und 4) hätte als Zufall zu gelten. Wollte man dabei näher bestimmen, ob die Rezension in Barn. als ursprünglich oder sekundär anzusehen sei, dann möchte ich, soweit diese Frage zu entscheiden ist, erstere Möglichkeit vorziehen, da *θεοδιδασκτοι* in Barn. besser eingeführt ist als Can. 14. Doch dünkt mich dieser ganzen Annahme gegenüber wegen der Punkte 1, 5 und 6 wahrscheinlicher, daß die den Canones vorliegende Barn.-rezension mit Barn. selbst identisch war. Sie wird nur durch den Umstand gedrückt, daß man schwer erklären kann, warum die Canones nicht noch mehr Stoff aus Barn. 1–17 herübergenommen haben. Aber ein paralleler Fall ist das Verhältnis der Can. zur Did., wo die Beziehungen zu Did. 6 ff. auf leise Anspielungen zu Did. 10<sup>3</sup> und 13<sup>1</sup> f. sich beschränken. Das wahrscheinlichste Schema der Beziehungen zwischen Barn., Did. und Can. ist demnach folgendes:



Hennecke Z. f. neut. W. 1901, 62 ff. Schaff 237 ff. Schermann Die allg. Kirchenordn. 597–599 (= III 23–25). III. Barn. und apost. Konstitutionen. Ganz anders liegt das Verhältnis zwischen Barn. und den Const. apost. Hier ist Benutzung einer andren Did.-rezension neben Did. GrL durch nichts angezeigt. Gewiß haben die Const. ap. kleine Zusätze (zu Did. Gr) mit Barn. gemeinsam: einen Hinweis auf den Teufel VII 1 a. E. vgl. Barn. 18<sup>2</sup> und ἀφοβία 18 vgl. Barn. 19<sup>1</sup>; da beides indes auch in Did. L sich findet, kann Barn. zur Erklärung der Zusätze ausscheiden. A. Harnack Die Lehre der 12 Apostel 1884, 193–241.

**XXI** Abschluß der Zweiwegelehre und des ganzen Traktats. Nähere Berührungen mit Did. 16 fehlen hier (vgl. aber zu 4<sup>9</sup>), wohl aber ist Barn. 21 in Can. eccl. 14 benutzt: 1 Βαρθολομαῖος εἶπεν· ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὥς ἐτι καιρὸς ἐστὶ καὶ ἔχετε, εἰς οὓς ἐργάζεσθε μετ' αὐτῶν, μὴ ἐκλίπητε ἐν μηδενὶ ἐξουσίαν ἐὰν ἔχητε (vgl. Barn. 2). 2 ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολείται πάντα σὺν τῇ πονηρῇ (vgl. Barn. 1. 3). ἤξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ (vgl. Barn. 3). 3 αὐτῶν γίνεσθε νομοθέται, αὐτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδιδασκτοι (vgl. Barn. 4. 6). φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προσθεῖς μήτε ὑφαίρων. 1–6 knüpft an die Zweiwegelehre an, 7–9 ist persönlich gehaltener (brieflicher) Schluß des Ganzen. 1–4 Eschatologisch motivierte Mahnung, die Gebote zu befolgen s. Ps.-Clem. Rec. V 5. 1 τὰ δικ. τ. x. bezieht sich wegen ὅσα γέγραπται auf 19. 20. ὅσα γέγρα. deutet an, daß der Vf. die „Lehre“ als autoritative Schrift vorfand; vgl. Ps.-Athan. Synt. 7 (M. 28 c. 844). Bei μαθόντα denkt er an festes Einprägen, wie es im Judentum üblich war vgl. Hoennicke Judenchristentum 336. ταῦτα = c. 19, ἐκείνα = 20. δοξασθήσεται vgl. Js 52<sup>13</sup> Rm 8<sup>17</sup> Test. Sim. 65.



Auferstehung, deshalb Vergeltung. Ich bitte die Höhergestellten,<sup>2</sup> wenn ihr von meiner guten Gesinnung einen Rat annehmen wollt: ihr habt in eurer Umgebung (Menschen), denen ihr Gutes erweisen könnt; laßt (darin) nicht nach. Nahe (ist) der Tag, an dem alles untergehen<sup>3</sup> wird zusammen mit dem Bösen. »Nahe ist der Herr und sein Lohn.« Immer wieder bitte ich euch: werdet eure eigenen guten Gesetzgeber,<sup>4</sup> bleibt eure eigenen treuen Berater, schafft von euch alle Heuchelei weg. Der Gott aber, der über die ganze Welt herrscht, gebe euch<sup>5</sup> Weisheit, Einsicht, Verstand, Kenntniss seiner Forderungen, Geduld.

μετὰ τ. ἔργ. αὐτ. συναπολ. der Gegensatz zu Apoc 14 13. βρο. θ. cf. 7 11 85 II Clem. 12 1 f. Titius Seligkeit IV 64. Der Vf. lehrt eine allgemeine Auferstehung zum Zwecke des vergeltenden Gerichts 5 7 Joh 5 29 Apoc 20 13 s. Titius Seligkeit IV 38 ff. 2 Die ὑπερέχοντες sind wie Hermas Vis. III 95 die Vermögenden vgl. Sap 6 5. ἔχετε könnte auch imperativisch sein: habt immer Arme um euch gesammelt; doch ist der Indikativ wahrscheinlicher, da dem Ausspruch offenbar das Herrenwort Mc 14 7 = Mt 26 11 = Joh 12 8 zugrundeliegt. ἐργάζ. τὸ καλόν vgl. Gal 6 10, zum Coniunct. Reinhold Graec. patr. ap. 108. εἴ τινα μου γνῶμ. ἀγαθ. λαμβ. συμβ. zeigt wieder, daß der Vf. trotz 9 9 19 9 sich nicht allzu sicher als Autorität fühlt. λαμβάν. συμβουλ. vgl. οὐ λήψ. βουλ. πονηρ. 19 3. 3 Hinweis auf die Nähe des Endes und des Gerichts vgl. 4 9 u. zu I Petr 5 7—11 V Esr 2 34 f. Hermas Vis. II 34. ἐγγὺς ἡ ἡμέρα nach Js 13 6 ὁλοκλύετε, ἐγγὺς γὰρ ἡμέρα κυρίου καὶ συντριβὴ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔξει oder Joel 1 15 ἐγγὺς ἡμέρα κυρίου. Der Untergang des Bösen vgl. 15 5 Apoc 20 10. ἐγγὺς ὁ κύρ. καὶ ὁ μισθ. αὐτ. aus Js 40 10 ἰδοὺ κύριος κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται . . . ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ vgl. Phil 4 5 Apoc 22 12 I Clem. 34 3 (s. z. St.). 4 Ein prachtvoller Rat, der in der Geltendmachung der christlichen Freiheit noch über 2 6 hinausgeht und neben der sonst stark betonten Theonomie (vgl. noch 6) die Autonomie zur Geltung bringt; die besten Parallelen liefert Philo in seiner Zeichnung des autonomen Weisen vgl. de opif. mundi 148 p. 35 σοφὸς δ' ἐκείνος αὐτομαθῆς καὶ αὐτοδίδακτος, quod omn. prob. lib. 91 p. 459, αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν, de Abr. 4—6 p. 2, bes. 6 ἐκείνοι γὰρ οὕτε γνῶριμοὶ καὶ φοιτηταὶ γενόμενοι τινῶν οὕτε παρὰ διδασκάλους ἢ χρὴ πράττειν καὶ λέγειν ἀναδιδασχθέντες, αὐτίχοι δὲ καὶ αὐτομαθεῖς κτλ., de vita Mos. I 162 p. 106, de spec. leg. IV 150 p. 361; 193 p. 368 ὀφείλουσι δ' αὐτοὶ ἑαυτῶν, ἐὰν σωφρονῶσιν, ἀρχοντες εἶναι. F. Perles, Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum (Judaica Festschrift für H. Cohen 1915, 103—108). Epictet fr. 97 Schweighäuser παίδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῶ παρέδοσαν, ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῃ συνειδήσει φυλάττειν ταύτης οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονητέον· ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδῶτι ἐχθροὶ ἐσόμεθα. Iren. Epideix. 96 *Darum haben wir auch kein Gesetz zum Ersieher nötig* usw. M. Luther Quinque disp. I 52 f. (1535 Erl. Ausg. op. var. arg. 4, 381) *habito Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus. Imo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas et Petrus, maxime Christus in evangelio.* Für (γομῶνται) ἀγαθοὶ hat S ἀγαθῶν. Die spezielle Vermahnung ἀρατε κτλ. steht hier etwas verloren vgl. ähnlich I Joh 5 21, zur Sache 19 2 20 1. 5 Segenswunsch II Thess 3 16 Eph 1 17. Zu δόξη vgl. Reinhold Graec. patr. ap. 91. 110. σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη und γνῶσις wie 2 3 vgl. II Tim 2 7. Zu ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων vgl. Hermas Sim. IX 23 4 ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ

- 6 Lasset euch von Gott lehren, suchet nach dem, was der Herr von euch sucht, und schaffet, daß ihr am Tag des Gerichtes . . . gefunden werdet.
- 7 Wenn es aber (bei euch) ein Gedenken des Guten gibt, gedenket (dann) meiner, indem ihr euch in diesem übt, damit auch (mein) Verlangen und Bemühen zu etwas Gutem führe. Ich bitte euch darum als um eine
- 8 Gunst. Solange das schöne Gefäß mit euch (verbunden) ist, laßt es in keiner Hinsicht an euch fehlen, sondern forscht unablässig diesen Dingen nach und erfüllet jedes Gebot; sie sind nämlich (dessen) wert.
- 9 Darum habe ich um so mehr mich bemüht, euch zu schreiben aus dem Bereich meines Könnens, um euch zu erfreuen. Heil mit euch, Kinder der Liebe und des Friedens! Der Herr der Herrlichkeit und aller Gnade (sei) mit euerem Geiste!

πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν. Das Weltherrschtum war 55 Christo zugewiesen, s. Exk. zu 12<sup>11</sup>. Hypothesische Spekulationen über die Worte vgl. bei Haeuser 104. Fortsetzung zu 4 und Uebergang zu 7 ff. θεοδιδασκτοῖ (om. S) s. zu Joh 6<sup>45</sup> und vgl. noch Tatian Orat. 29, Athen. Suppl. 11, 32, Theophil ad Autol. II 9 Clem. Al. Paed. I 6, 37<sup>2</sup> Strom. I 20, 98<sup>4</sup>. Die Theonomie ist bei Barn. die Grundlage der in 4 geforderten Betätigung der Autonomie. ἐκζητ. ζητεῖ ein Wortspiel wie οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπον. 20<sup>2</sup>. ἵνα εὐρεθῇτε ἐν ἡμ. κρίσ. verlangt eine Ergänzung: 'als Gerechte' oder 'am rechten Platz' vgl. noch Apoc 20<sup>15</sup> Ps.-Sal. 14<sup>6</sup> Ignat. Trall. 2<sup>2</sup>; Clemens Al., der Strom. II 18, 84<sup>3</sup> Barn. 5 f. zitiert, schreibt εὐρηγε, ebenso C. 7 Der Vf. bittet um die Gunst der Leser: ihre Sorge muß sein, daß sein Werk nicht vergeblich gewesen sei vgl. 15. εἰ δὲ τίς ἐστιν ἀγ. μνεία vgl. Phil 4<sup>8</sup>. μνημονεύετε μου wie Col 4<sup>18</sup>. Zu μελετᾶν vgl. 10<sup>11</sup> u. Epicur ep. ad Menoec. (Diog. Laert. X 27 § 135) a. E. 8 τὸ καλὸν σκεῦος ist der Leib vgl. 7<sup>3</sup> 11<sup>9</sup>, Dibelius zu I Th 4<sup>5</sup>. μὴ ἑλλείπ. μηδενὶ ἑαυτῶν kann auch Fürsorge für alle Glieder der Gemeinde meinen. Nun sorgt der Vf. dafür, daß seine Schrift auch wert gehalten, fleißig gelesen und befolgt werde vgl. I Thess 5<sup>27</sup>. Barn. ist also als Vorleseschrift für die Gemeinde gedacht. ἀναπληροῦν Gal 6<sup>2</sup>. 9a Noch einmal der Zweck des Schreibens vgl. 18. ἐσπούδασα γράφειν s. 15 4<sup>9</sup>. ἀφ' ὧν ἐδυνήθην vgl. ἀφ' οὗ ἔλαβον 15, ἀφ' ὧν ἔχομεν 4<sup>9</sup>. εἰς τὸ εὐφρ. ὑμ. om. S\*C. σώζεσθε (vgl. Agraphon bei Clem. Exc. ex Theod. 2<sup>2</sup> σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχὴ σου) ist hier als Gruß gedacht. ἀγ. τέχνα κ. εἰρήν. vgl. 7<sup>1</sup> 9<sup>7</sup>. 9b Letzter Segenswunsch. ὁ κύρ. τ. δόξης s. zu Jac 2<sup>1</sup>. μετὰ τοῦ πνεύμ. ὑμ. Gal 6<sup>18</sup> Phil 4<sup>23</sup> II Tim 4<sup>22</sup> Philemon 25. Unterschrift ἐπιστολῇ Βαρνάβα S, + τοῦ ἀποστόλου συνεκδήμου Παύλου τοῦ ἀγίου ἀποστόλου V.

ERGEBNISSE: I. DIE KOMPOSITION DES BARN. 1. Bisherige Zerlegungsversuche. Nach herrschendem Urteil ist Barn. eine einheitliche Schrift vgl. Hefele 196 ff., Harnack Chronol. I 414, Realenc. <sup>3</sup> II 413 u. a. Demgegenüber hat uns die Exegese und die damit verbundene literarkritische Analyse gezeigt, daß Barn. zahlreiche Nähte, auch Widersprüche aufweist, und keineswegs aus einem Guß ist. So sind wir lebhaft für die Kompositionshypothesen, die bisher aufgestellt worden sind, interessiert. Zwei davon sind freilich von vornherein als wenig glücklich abzuweisen. Die von Schenkel (Theol. Stud. u. Krit. 1837, 652—686), der 7—12 und 15, 16 einem Bearbeiter zuweisen wollte (s. dagegen

Hefele 196 ff., in Theolog. Quartalschr. 1839, 50 ff., Hilgenfeld D. apostol. Väter 1853, 20 f., Völter 332 f.) und die von J. Weiß, Der Barn.-brief kritisch untersucht 1888, der eine durch die ganze Schrift sich hindurchziehende Bearbeitung nachzuweisen suchte (s. dagegen Veldhuizen 79 ff., Völter 334 f.). Ungleich lehrreicher sind die Hypothesen von C. Heydecke, Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur 1874 und Völter D. apost. Väter I 1904, 329–472 vgl. II 1, 70 f. Beide unterscheiden zwei Ausgaben von Barn. Nach H. setzt sich I aus 1–3, 13, 14, 15–7 16 (ohne 3. 4) 4 (ohne 6–9), 17–21 und II aus I + 5–12 und den angedeuteten Interpolationen zusammen; nach V. I aus 1 (ohne 6) 21–54 (49<sup>b</sup>–14 stand jedoch am Schluß) 94–6 (ohne Schlußsatz) 151–3. 6<sup>b</sup>–7 16 (ohne 3. 4) 17–21, II aus I + 16 56–71 72–93 96<sup>b</sup>–10 10 (ohne 6–8), 11–13, 14, 154–6<sup>a</sup>. 8–9 163 f. I ist nach H. eine schlichte für Judenchristen bestimmte Mahnschrift, die bald nach 70 geschrieben ward, nach V. eine von einem Heidenchristen in Alexandrien zwischen 70 und 79 für die Christen zu Rom verfaßte Schrift; II ist nach H. eine ca. 119–122 entstandene gegen Judenchristen sich richtende Streitschrift, nach V. eine zwischen 130 und 132 von einem mit jüdischen Traditionen und mit allegorischer Auslegungsmethode vertrauten alexandrinischen Judenchristen verfaßte Lehrschrift. Vgl. über H. Zeitsch. f. wiss. Theol. 1875, 598 ff. (Hilgf.); Theol. Lit.-ztg. 1876, 210–213 (Weizs.); Theol. Quartalschr. 1876, 110–114, Völter 333 f. und über V. v. Veldhuizen 81 ff. Zu erwähnen ist endlich noch, daß J. G. Müller 347 meinte, 17–21 sei vom Vf. selbst in einer späteren Zeit dem Grundstock 1–16 angehängt worden, und Hauser 10 vermutete, daß die drei Abschnitte 24–48 49–121 und 13–16 zum Teil drei verschiedenen Predigten oder Katechesen angehörten, die der Vf. vor den Adressaten gehalten habe. — 2. Die aus der vorliegenden Exegese sich ergebende Komposition. Unsere Analyse hat zunächst zu folgenden Beobachtungen geführt; wir fanden a) kurze Bemerkungen, die den Zusammenhang stören und den Eindruck von Glossen machen: 16 22 f. (?) 49<sup>a</sup> 53 f. (?) 65 71 (?) 84 121<sup>a</sup> (?); b) längere oder kürzere Einheiten, die einen größeren Zusammenhang sprengen: 46<sup>b</sup>–8 oder 41–6<sup>a</sup>. 9–14; 68–19; c) Kapitel, deren Inhalt zwar durch ein bestimmtes Thema zusammengehalten ist, die aber dennoch den Eindruck einer allmählich entstandenen Komposition machen: 101–5. 9 f. (= Grundlage), 6–8. 11 f. (Zufügungen); weiter 91–3 (zusammengehörig mit 87 und 1012) 94 f. (ursprünglich neuer Einsatz), 96–9; 111–5 (kurze Testimonien zum „Wasser“), 116–11 (zu „Wasser“ und „Kreuz“ mit Exegese); 151–7 (Testimonien mit Exegese); 158 f.; 161–5 (vielleicht hier 3 f. Zufügung), 6–10 (neuer Einsatz, Testimonium mit Exegese); d) die Zweiwegelehre 18–21; d) die übrig bleibenden Stücke, die keinerlei Anstoß geben: 24–36 (kurze antijüdische Testimonien); 5–8 (ohne 53 f. 68–19 84) kurze Testimonien, lehrhafte Ausführungen, ausführlichere Typologien über Christus und sein Werk; 12 Testimonien zum Kreuz und zur Christuslehre; 13. 14 Testimonien zu Erbe und Vermächtnis; 17 Abschluß von 1–16. Ordnen wir nun nach Form und Inhalt Verwandtes zusammen, so ergeben sich folgende Gruppen: 1. Die Glossen, die meistens Bemerkungen des Vfs sind und zu dem Eingangsstück 11–8, dem Verbindungsstück 17 und dem Schlußstück 217–9, also zu dem das Ganze zusammenhaltenden und den schriftstellerischen Charakter des Barn. bestimmenden fertigen Werke gehören. 2. Aus den nicht einheitlichen Kapiteln schließen sich einige kleinere Fragmente an die antijüdisch gerichteten einfachen Testimonienreihen in 24–36 an: 46<sup>b</sup>–8 91–3 95 158 f. 161–5 (1. 2. 5) 111–7. 3. Auch die längeren Stücke der nicht einheitlichen Kapitel, nämlich 68–19 116–11 151–7 und 166–10 haben eine gewisse Verwandtschaft miteinander: sie enthalten midraschartige, allegorisierende Einzel-exegese, Hinweise auf den Tempelcharakter des Christen (in 6, 16 und auch in 411) und Beschreibung der Wiedergeburt (in 6, 15 und 16). 4. Direkte Beziehungen zur Zweiwegelehre 181–216 (bzw. zur Didache) finden sich vor allem in 4 (ohne 6–8), weiter in den Glossen 22 f. 53 f., in andren Abschnitten 106–8



169. Direkt oder indirekt haben also alle eben unter 3 genannten Stücke Beziehung zum Didachestoff des Barn. — Das sicherste Endergebnis ist darnach, daß der Vf. zweierlei Vorlagen benutzte: Testimonienstoff (T) und Didachestoff (D). T muß eine Sammlung von ältesten Beweisstellen gewesen sein, die sachlich geordnet und wohl schon mit kurzen, das Thema angehenden Einleitungen und Überschriften, aber kaum schon mit „Auslegung“ versehen waren; s. die Testimonien 24 f. 7. 10<sup>a</sup> 3. 44 f. 52. 4<sup>a</sup>. 12—14 61—7 91—3. 5 112—7 121. 4. 10<sup>b</sup>. 11 147—9 151—3. 8 162<sup>b</sup>. 3. 5<sup>b</sup>. 6<sup>b</sup>; ob auch in 47 ff. 55 ff. 68 ff. 73 ff. 8. 96 ff. 10. 122 f. 5 ff. 13. 142 ff. Testimonien verarbeitet sind, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Aus einer Didacherezensien ist jedenfalls übernommen 181—216 (kleinere Zusätze und Umstellungen nicht mitgerechnet) und 49<sup>b</sup>. Natürlich kann indes auch aus der Umgebung von 49<sup>b</sup> noch allerlei aus dieser Vorlage geschöpft sein, besonders aus 41—3, auch 410 cf. Did. 162; die eschatologischen Testimonien 44 f. sind wohl erst vom Vf. des Barn. in den Zusammenhang eingestellt; jedenfalls ist das ganze Kap. 4 durch das eschatologische Schlußkapitel der dem Barn. vorliegenden Didacherezensien angeregt. Dann scheinen von Didachegeist aber auch die unter 3 genannten Stücke (68 ff. 116 ff. 151 ff. 166 ff.) inspiriert zu sein. Eine Einwirkung des Did.-stoffes auf Test.-stoff weist auch 10 auf vgl. 6—8. 3. 4 mit 192. 6. Am besten wird somit Barn. als Zusammenarbeit zweier verschiedenartiger Vorlagen und zwar von Testimonienstoff und Didachestoff charakterisiert. Er steht darin in der ganzen altchristlichen Literatur einzig da; was bei Cyprian und Ps.-Gregor einerseits, in der Didache (L) andererseits getrennt vorliegt, hat er vereinigt (Barn. Gr. = Barn. L + Did. L). Sicher hat er auch Eigenes hinzugefügt: sein geistiges Eigentum ist vor allem in den exegetischen Komplexen, in den paränetischen und exegetischen Zwischenbemerkungen und in der Komposition des Ganzen zu suchen. Endlich hat er offenbar seine fertige Schrift noch einmal überarbeitet, wobei die unter 1 genannten Glossen, die unter 2 aufgeführten Zusätze, vielleicht auch 91—3 oder 96 ff. statt 94 f., 151—7 statt 158 f., 166 ff. 3 f. statt 161—5, weiter die sekundären Stücke in 10 und wohl noch manches andere hinzukam. Mit Sicherheit ergeben sich also zwei Vorlagen, T und D, die freilich nur fragmentarisch und hypothetisch zu rekonstruieren sind, und zwei Bearbeitungen B<sup>1</sup> und B<sup>2</sup>, letztere nur durch kleine Zusätze, vielleicht auch einige Umstellungen von ersterer unterschieden. — Will man noch weitergehen, zugleich freilich auch vom Gebiet des Nachweisbaren sich mehr entfernen, so könnte man fragen, ob nicht vielleicht B<sup>1</sup> lediglich aus schlicht bearbeitetem T-stoff bestand, indem aller D-stoff und was damit verwandt erscheint, erst in B<sup>2</sup> eingearbeitet ward. Wir hätten also, um B<sup>1</sup> zu erhalten, alles, was oben unter 1, 3 und 4 genannt ist, und was sonst in B<sup>1</sup> nicht gestanden haben kann, zu streichen. Der vermutliche Inhalt von B<sup>1</sup> wäre dann (sachlich geordnet) folgender: Einleitung 1 (ohne 6); Testimonien a) über den wahren Kult 21. 4—10 31—6 (46<sup>b</sup>—8?) 158 f. 94 f. (1—3?) 161. 2. 5 101—5. 9 f. b) über Person und Werk Christi 51. 2 (5—11?) 512—67 72. 3—11 81—3 (5—7?) 111—7 121—7 128—11 131—144<sup>a</sup> 146—9 17 als Schluß. Ein solcher Ur-Barn. (B<sup>1</sup>) wäre dann die Probe einer einheitlich gefaßten Gnosis gewesen, eine kleine Sammlung von Testimonien zur Orientierung über den falschen Gottesdienst, die falsche und die wahre Gottesgemeinde und das Geheimnis des Leidens Christi. Das Charakteristische von B<sup>2</sup> wäre darnach: Erweiterung des T-stoffes durch midraschartige Erläuterungen und durch Einarbeitung von D-stoff (beide Stoffgruppen mit eschatologischen Betrachtungen versetzt) und Einfügung von Glossen meist persönlicher Art. Sehr verlockend ist dann ein Versuch, den L-text mit seinen vielen Lücken zu B<sup>1</sup> in Beziehung zu setzen. In L fehlt wirklich die Zweiwegelehre, also der wichtigste T-stoff, dazu eine Reihe von Glossen, die wir B<sup>2</sup> zuweisen, nämlich 16 (wenigstens zur Hälfte), 49<sup>a</sup> 65 84. Aber eine reine Gestalt von B<sup>1</sup> könnte L nicht sein, da L 1. doch auch D-stoff enthält cf. 49 ff., ebenso 2. andre sekundäre Stücke wie 106—8. L könnte also nur als Mischform von B<sup>1</sup> und B<sup>2</sup> gelten, eine

B<sup>1</sup>-ausgabe, in die ein Teil der B<sup>1</sup>-zusätze bereits eingearbeitet war. Diese Annahme scheint mir sehr plausibel, obgleich meine Hypothese zunächst nur ein allmähliches Entstehen der Schrift vor der Vervielfältigung und Verbreitung nachzuweisen sucht; ohne L wäre ich nicht auf den Gedanken gekommen, daß B<sup>1</sup> selbständige Verbreitung gewonnen haben könne, auch ist meine Unterscheidung von B<sup>1</sup> und B<sup>2</sup> unabhängig vom L-text zustandegekommen. Wer die eben gegebene Charakterisierung von L ablehnt, muß nun freilich erklären, wie die Lücken in L entstanden sein sollten. Man kann dann mit Recht darauf weisen, daß L zahlreiche Lücken hat, die keinem B<sup>1</sup>-text entsprechen, sondern absichtliche Auslassungen oder reine Versehen darstellen vgl. Heer LXVII f.; und für die Streichung von 18–21 kann man vermuten, daß L eine anderweitige lateinische Zweigelehre (etwa Did. L) kannte. Eine voll befriedigende Erklärung wäre das indes nicht, und die Möglichkeit, daß L doch eine B<sup>1</sup> nahestehende Textgrundlage voraussetzt, muß offen gelassen werden. — II. DIE ENTSTEHUNG DES BARN.

1. Der literarische Charakter des Barn. läßt sich nun mit wenig Worten bestimmen. Barn. stellt in seinem uns vorliegenden Text eine Zusammen-  
schweifung von Testimonien mit Auslegung, eschatologischen Vermahnungen und einem Zweiwegenkatechismus dar, mag nun zur Vorgeschichte unseres Textes nur die einfache Testimoniensammlung und eine Didachequelle gehören, oder wie ich vermute, noch eine ursprünglichere, einfachere Bearbeitung der Vorlagen zugrunde liegen. Ein aktueller Anlaß, eine konkrete jüdische oder judenchristliche Gefahr liegt nicht vor s. Exk. zu 4s. Die Gefahren, denen die Leser ausgesetzt scheinen, ihre Erfahrungen, Einsichten und Pflichten entbehren jeder eigentümlichen, auf besondere Verhältnisse hindeutenden Note. — Brieflichen Charakter tragen eigentlich nur die Abschnitte 1 und 217–9. Der Vf. rühmt den geistlichen Stand seiner Leser 12 ff., spielt auf einen früheren Aufenthalt bei ihnen an 14, und erklärt, warum, was und in welchem Ton er ihnen schreiben will 15 217–9, 17 vgl. 17, 46. 9 65. Was der „Brief“ im übrigen an Anreden, Vermahnungen und Warnungen enthält, trägt einen durchweg konventiellen Charakter; einzig 99 klingt persönlicher, ist aber doch auch ein konventioneller Ausdruck pneumatischen Bewußtseins. Hieraus folgt, daß Barn. eigentlich kein Brief, sondern ein leicht in Briefform gekleideter erbaulicher Traktat ist, eine „katholische Lehrschrift“ (Orig. c. Cels. I 63) mit brieflicher Einleitung und brieflichem Schluß. Im Grunde beschränkt sich die briefliche „Einkleidung“ auf die sehr allgemein bleibende Skizzierung der Beziehungen zwischen einem durch die Schrift sich mitteilenden Lehrer und der von ihm erwarteten Lesergemeinde. Alle konkreteren Elemente, die zum Brief gehören, fehlen: der Vf. nennt weder seinen eigenen Namen noch die Adresse seiner Leser, er schweigt über seine persönlichen Verhältnisse, seine letzten Erlebnisse und nächsten Absichten, ebenso wie über die Schicksale und besonderen Umstände der Leser. Ein aktueller Anlaß konnte nicht entdeckt werden. Die Ausführungen verraten nirgends die Umstände momentanen Entstandenseins; daß der Vf. Vorlagen zusammenarbeitet, ist nur allzu deutlich zu erkennen: höchstens die geistreiche Erklärung der Abrahamsbesneidung 96–11 könnte als höchst eigenes ad hoc geschaffenes Produkt des Vfs betrachtet werden; sie kann aber ebensogut in einem Traktat wie in einem Briefe stehen. Eine Schrift, die solch einen „literarischen“ Charakter trägt, verdient nicht mehr den Namen „Brief“, sondern ist ein Traktat. Selbst das Urteil 'der Brief ist eine Fiktion' ist eigentlich zu viel gesagt; denn Briefliches, was nicht zugleich literarisch Gebotenes und literarisch Erlaubtes wäre, findet sich herzlich wenig. Der Vf. ist in den Mitteln, die seinem „katholischen“ Traktat den Charakter eines für eine bestimmte Einzelgemeinde niedergeschriebenen Briefes geben sollten, äußerst zurückhaltend gewesen. Es sieht aus, als habe er den Verdacht einer Fiktion gescheut. Er hat weder falsche Namen (für sich und für seine Leser) noch eine

falsche Situation erfunden, alle fiktiven Angaben und Andeutungen unterdrückt bis auf die eine, im Grunde harmlose Andeutung, daß er im Kreis der Leser als Lehrer gewirkt und sich an dem guten Stand ihres Geistesbesitzes erfreut habe — nähere Umstände hat er auch da nicht anzugeben gewagt. Wollte man dennoch in Barn. einen für eine bestimmte Gemeinde geschriebenen Brief sehen, so würde bis auf die eine oben genannte blasse Andeutung alles verwunderlich, vor allem wäre jeder Mangel an näherem Eingehen auf die besonderen Bedürfnisse und Verhältnisse seiner Leser, jeder Mangel an persönlichen Notizen, seltsam. Wäre Barn. ein Brief, so hätte man gleichwohl anzunehmen, daß der Vf. von vornherein an einen größeren Leserkreis dachte und mit dem Charakter dieses unbestimmten größeren Leserkreises rechnete. Die Annahme löst sich bei näherem Zusehen wie von selbst auf und macht der eben dargelegten Auffassung Platz. Wrede Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs 87 ff. E. Hennecke, Neutest. Apokryphen 83, 142. Wendland Literaturformen 379. H. Jordan Geschichte der altchristl. Lit. 139. W. Bousset Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 312 f. v. Veldhuizen 96—113. Haeuser 113—115.

2. Entstehungszeit des Barn. Barn. ist sicher nach 70 (s. 163—5) und lange vor 190 (wo Clemens Al. ihn zitiert) geschrieben. Wenn er Mt kennt und, was nicht unmöglich ist, auch Hebr (s. zu 6<sup>11</sup> 8<sup>1</sup> 14<sup>4</sup> 15<sup>2</sup> u. a., v. Veldhuizen 74 f., Völter 384), muß er nach 80, wenn andererseits Justin ihn kennt (s. o. S. 301), vor 140 entstanden sein. Wenn 163 f. wirklich, wie wir annehmen, auf den hadrianischen Tempelbau angespielt wird, muß er in seiner uns jetzt vorliegenden Form nach 130 oder besser nach dem jüdischen Aufstande ca. 135 geschrieben sein. Dann ist freilich die in 44 f. zitierte Danielweissagung nur mit Mühe auf die Gegenwart des Vf.s zu beziehen und nur mit der Annahme auszukommen, daß der Vf. sie in der offenbar christlich zugestutzten Form übernahm (s. z. St.). Sonst wirkt der theologische Gehalt des Barn. für die Datierung wenig ab. Die Parusiehoffnung ist nicht allzu kräftig, aber auch noch nicht ermattet s. Exk. zu 15<sup>9</sup>. Eine eigentliche judaistische Gefahr ist nicht mehr vorhanden (s. Exk. zu 48). Die Gedanken über die trübe Gegenwart und die Notwendigkeit der Leiden 21 7<sup>11</sup> 8<sup>6</sup> sind nicht so scharf pointiert, daß man an eine Zeit besonderer Verfolgung denken müßte. Mit der gnostischen Gefahr rechnet der Vf. noch nicht, im Gegenteil, er steht der Gnosis selbst nahe, ist aber vor häretischen Folgerungen völlig arglos. Auf den Episkopat deutet er nirgends hin. Auf Schriften des NT ist nur selten angespielt. Daß er 414 ein Herrenwort als  $\gamma\rho\alpha\varphi\eta$  zitiert, kann ein Versehen sein (s. z. St.). Immerhin wird er Mt und wohl auch Hebr gekannt haben, andererseits auch IV Esr, der in der uns vorliegenden Form zwischen 90 und 130 entstanden ist. Die Beobachtungen warnen im ganzen vor allzu später Datierung und sprechen mehr für früheren Ursprung (Zeit Trajans oder erste Hälfte der Regierung Hadrians), sind aber auch mit der Datierung um 130/135 gut zu vereinigen. Abfassung unter Nerva oder gar unter einem der Flavii ist für Barn. (= B<sup>1</sup>) unwahrscheinlich, könnte aber für B<sup>1</sup> in Betracht kommen; dann wäre freilich B<sup>1</sup> und B<sup>2</sup> besser verschiedenen Verfassern zuzuschreiben, was an sich durch den Inhalt m. E. nicht unbedingt gefordert (anders Völter), aber auch nicht ausgeschlossen ist. F. X. Funk, Der Barn.-brief, eine Schrift vom Ende des 1. Jahrhunderts (Theol. Quartalschr. 1884, 3—33 = F., Kirchengeschicht. Abh. u. Untersuch. II 1899, 77—108). A. Harnack, Chronologie der altchristl. Lit. I 410—428. v. Veldhuizen 125—143. M. d'Herbigny, La date de l'Épître de Barnabé (Recherches de science religieuse 1910, 417—443, 540—566). Haeuser 107—110. Knopf Einführung in das N. T. 94.

3. Der Verfasser und die Leser. Die eben gewonnene Zeitbestimmung ist schon hinreichend, um die Unechtheit des „Barnabas“-briefes zu erweisen. Auch der Inhalt würde indes gegen diese Ueberlieferung sprechen: Der die Lehrweise des Paulus weit übersteigende Radikalismus in der Beurteilung des Judentums und seines Kultus ist dem Apostel Barnabas, der nach Act 132 f. 1423 Gal



213 offenbar viel konservativer und mehr an die väterlichen Gebräuche gebunden war als Paulus, unmöglich zuzuschreiben (vgl. besonders 36 94 f. 162). Auch die seltsamen und z. T. irrigen Einzelheiten aus dem Kultus, die Barn. in 7 und 8 vorträgt, sind dem Leviten Barnabas nicht zuzutrauen. Auch dadurch ist der Judenchrist Barnabas ausgeschlossen, daß Barn. wahrscheinlich von einem Heidenchristen geschrieben ist (vgl. Clemens Al. Strom. V 10, 631). Das ergibt sich im allgemeinen aus dem Tenor des ganzen Briefes, aus der Fremdheit, mit der er dem Judentum gegenübersteht, und dem Radikalismus, mit dem er den Juden jede Beziehung zu Gott und seinem Heil abspricht; speziell weist auf heidenchristlichen Vf. die das eigene Erlebnis einschließende Beschreibung der Bekehrung 145 167 vgl. auch 36 59. Der Vf. ist ein heidenchristlicher „Lehrer“, vielleicht ein Wanderprediger, der sich mit allerlei jüdischen oder dem Judentum entnommenen Traditionen und didaktischen Sammlungen vertraut gemacht hat und eine Probe seiner „Lehre“ der Gemeinde mitteilt. Seinen Wohnplatz oder Wirkungskreis wird man in der östlichen Reichshälfte suchen. Allerlei spricht für Aegypten — man könnte ihn sich gut mit Ladeuze als einen Vorgänger des Pantaenus denken — aber nichts Zwingendes. Auch Kleinasien oder das griechisch sprechende Syrien ist denkbar. In derselben Gegend sind auch die Leser zu suchen. Ihre heidenchristliche Herkunft ist nach dem Gesagten selbstverständlich, vgl. noch 36 111 147 f. Wenn wir mit unserer Ablehnung eines akuten Anlasses recht haben (s. Exk. zu 48), so ist über den Geistesstand der Leser nicht viel zu sagen; sehr hoch ist er trotz 12—5 vom Vf. nicht eingeschätzt vgl. 65 17. Es bleibt noch die Frage, ob der Titel „Barnabas“ vom Verfasser selbst oder von einem Redaktor oder Sammler erfunden worden ist. Da die Schrift nirgends irgendwie auf den Barnabas des N. T. hinzielt, scheint mir letztere Annahme wahrscheinlicher. Der Name wurde ausgesucht, um die Verbreitung der Schrift zu fördern; die Wahl fiel auf Barnabas, weil dessen Judentum und Levitentum die Abfassung einer vornehmlich den jüdischen Ritus behandelnden Schrift zu begünstigen schien (vgl. auch die Barnabastradition bei Hebr.). Von Anfang an wird Barn. unter diesem Namen verbreitet worden sein (ältester Zeuge ist Clemens Alex.), möglicherweise von Alexandrien aus. Müller 11—20. v. Veldhuizen 101 bis 103. 116—124. Hilgenfeld Die apostol. Väter 32 ff. Harnack, Chronologie I 411 f. Bardenheuer, Gesch. der altkirchl. Literatur I 108 f. 112. Funk Patr. ap. op. I, XX—XXVI; ders., Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuch. II 77 ff. Veil 148 f., im Handbuch 206—209. R. Harris Journ. of the soc. for bibl. lit. 1890, 60—70.



# HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

## ERGÄNZUNGS-BAND

IN VERBINDUNG MIT

W. BAUER M. DIBELIUS R. KNOFF H. WINDISCH

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN

---

## DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

IV

## DER HIRT DES HERMAS

ERKLÄRT VON

D. DR. MARTIN DIBELIUS

O. PROFESSOR IN HEIDELBERG



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1923



COPYRIGHT 1923 BY J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN

Adolf von Harnack

gewidmet





## VORWORT

Der vorliegende Kommentar versucht das Interesse in den Vordergrund zu stellen, das dem Verfasser des „Hirten“ selbst am meisten galt: die „Heilung“ der Christensünden durch die Buße und die Bewahrung der Christen vor neuen Verfehlungen durch sittliche Belehrung. Dieser Leitgedanke wird aber in dem Buch bisweilen von Stoffen der verschiedensten Herkunft verdeckt, die Hermas aufnahm, offenbar ohne die Fremdartigkeit ihres Gehalts und die Schwierigkeit ihrer Verwendung immer ganz zu übersehen. Eine Sonderung dieser Elemente voneinander scheint mir die Widersprüche und inneren Spannungen, an denen das Buch leidet, eher zu erklären als die Annahme literarischer Uebersarbeitung durch fremde Hand. Wenn Hermas also nicht nur als Urheber, sondern auch als Tradent zu werten ist, so wird er ein wichtiger Zeuge für die innere Geschichte des Christentums: die Aufnahme fremden Bildungsgutes läßt sich in seinem Buche ebenso feststellen wie die Weitergabe und Veränderung der ethischen Tradition, und diesem Problem bin ich wie in früheren Arbeiten so auch hier besonders nachgegangen. Was für die äußere Geschichte des Christentums abfällt, scheint mir dagegen nicht so beträchtlich, wie man gewöhnlich annimmt; denn der Zeugenwert der betreffenden Stellen und die Sicherheit ihrer geschichtlichen Verwendung ist häufig recht gering.

Ich gedenke dankbar der gelegentlichen freundlichen Beratung durch FRANZ BOLL, ALFRED VON DOMASZEWSKI, KARL MEISTER, ERWIN PFEIFFER und OTTO WEINREICH, sowie brieflicher Auskünfte über mir Unerreichbares durch C. H. TURNER in Oxford und HANS WINDISCH in Leiden; dem Umstand, daß ich das Heidelberger Papyrus-Institut benutzen und den immer bereiten Rat seines Leiters FRIEDRICH PREISIGKE in Anspruch nehmen durfte, danke ich eine wesentliche Bereicherung der Belegstellen. KARL BIHLMAYER in Tübingen, der eine Revision des Funkschen Textes vorbereitet, hat mich zu besonderem Dank durch den Nachweis verpflichtet, daß die von Robinson-Lambros herausgegebene Kollation der Athos-Handschrift G und also auch die darauf beruhenden Angaben bei Funk außerordentlich fehlerhaft sind. Eine Anzahl der Verbesserungen und Vorschläge, die er mir nach genauer Untersuchung des (in Heidelberg nicht vorhandenen) Faksimiles von G freundlichst übermittelt hat, konnte ich noch während der Korrektur verwerten; nachzutragen habe ich, daß G in Vis. I 24 *πάνσεμνον*, in Vis. II 11 *χώμας*, nicht *χώμην*, liest.

Heidelberg, Mai 1923.

Martin Dibelius.





## DER HIRT DES HERMAS

### INHALTSÜBERSICHT

Visio I: Die himmlische Erscheinung einer geliebten Frau klärt den Hermas über eine Gedankensünde auf 11—9; eine ihm darauf erscheinende Greisin predigt ihm und seinem Hause Buße 21—32 und liest ihm einen Lobpreis Gottes vor 33—43.

Vis. II: Die Greisin übergibt dem Hermas einen Himmelsbrief, in dem der gegenwärtigen Generation der Christen eine einmalige Buße innerhalb einer bestimmten Frist gestattet wird 11—34. Nachtragsvisionen 41—3.

Vis. III: Die Greisin vermittelt dem Hermas die Vision eines Turmbaus 11—29 und deutet dieselbe 31—811. Mahnungen an die Gemeinde und weitere Deutungen 91—134.

Vis. IV: Des Hermas Begegnung mit einem Untier 11—10 wird ihm von der zur Jungfrau verwandelten Greisin gedeutet 21—37.

Vis. V: Einleitungsvision zu den Mandata und Similitudines: Erscheinung des Hirten. Gebote: Glaube, Furcht, Enthaltsamkeit (Mand. I), Lauterkeit (Mand. II), Wahrheit (Mand. III), Keuschheit (Mand. IV); das letzte erweitert durch Belehrung über Ehescheidung und zweite Ehe (14—11 41.2), sowie über die Christenbuße (21—37).

Verbote: Jähzorn (Mand. V, darin 11—6 von der Geduld), Zweifel (Mand. IX), Traurigkeit (Mand. X), dazwischen als ein Kommentar zu Mand. I Belehrungen über die doppelte Art von Glauben (Mand. VI), Furcht (Mand. VII) und Enthaltsamkeit (Mand. VIII). — Der falsche Prophet (Mand. XI). — Die doppelte Art der Begierde (Mand. XII 11—31).

Epilog zu den Mandata (Mand. XII 32—65).

Gleichnisreden mit Gebotscharakter: Die fremde und die Heimatstadt (Sim. I). — Die Ulme und der Weinstock (Sim. II). — Der winterliche Wald (Sim. III) und der sommerliche Wald (Sim. IV).

Das Gleichnis vom treuen Sklaven (Sim. V 11—211) und seine Deutungen auf die Werke (Sim. V 3), Christus (Sim. V 4—6) und die Bewahrung des Fleisches (Sim. V 7).

Visionäre „Gleichnisse“ vom Erfolg der Buße: Der Engel der Schwelgerei und der Straffengel (Sim. VI); dessen Wirkung auf Hermas (Sim. VII). — Die Allegorie vom Weidenbaum und ihre Deutung (Sim. VIII). — Das Bild der zwölf Berge (Sim. IX 1) und die Wiederholung der Turmbauvision (Sim. IX 2—4); Prüfung und Reinigung des Turmes (Sim. IX 5—11); Deutung des Turmbaus (Sim. IX 12—16) und der Berge (Sim. IX 171—313). Schluß (Sim. IX 314—333).

Nachwort: Erscheinung des Engels und erneuter Auftrag an Hermas (Sim. X).



LITERATUR. Neuere Ausgaben: vGEBHARDT u. HARNACK, *Patr. ap. opera* III 1877. — AHILGENFELD, *Hermas Pastor graece*<sup>2</sup> 1881, *graece integrum ambitu* ed. A. H. 1887 (s. dazu Einl. Nr. 1; im Kommentar habe ich die Ausg. von 1881 zitiert). — JRHARMER, *The Apostolic Fathers*<sup>2</sup> 1898 (*Lightfoots Text* einschl. *Hermas*, Handausg.). — FxFUNK, *Patr. ap.* I<sup>2</sup> 1901. — KLAKE, *The Apostolic Fathers* (*The Loeb Classical Library*) II London 1917. — Uebersetzungen: FRZZELLER in d. *Bibl. d. Kirchenväter* 1918. — HWEINEL in HENNECKE, *Neutest. Apokryphen*. — Kurze Kommentare in den Ausgaben von GEBHARDT-HARNACK, HILGENFELD, FUNK, WEINEL. Ueber die „Schulausgaben“ s. zu I Clem.

Untersuchungen: EGAÄB, *Der Hirt des Hermas* 1866. — THZAHN, *Der Hirt des Hermas* 1868. — WHEYNE, *Quo tempore Hermas Pastor scriptus sit*. Diss. Königsberg 1872. — HBEHM, *Ueber den Verf. der Schrift, welche den Titel ‚Hirt‘ führt* 1876. — JNIRSCHL, *Der Hirt des Hermas* 1879. — ABRÜLL, *Der Hirt des Hermas* 1882. — RSCHENK, *Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas*, *Progr. Aschersleben* 1886. — ALINK, *Die Einheit des Pastor Hermas* 1888. — PBAUMGÄRTNER, *Die Einheit des Hermas-Buchs* 1889. — EHÜCKSTÄDT, *Der Lehrbegriff des Hirten* 1886. — FSPITTA, *Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums II: Studien zum Hirten des Hermas* 1896. — DVÖLTER, *Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom* 1900, *Die apostolischen Väter* I S. 173 ff. Leiden 1904. II 1, S. 61 ff. 1908. — HAVAN BAKEL, *De Compositie van den Pastor Hermas*, *Proefschrift Amsterdam* 1900. — ASTAHL, *Patristische Untersuchungen* 1901. — EGROSSE-BRAUCKMANN, *De compositione Pastoris Hermas*, Diss. Göttingen 1910. — ABAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermas*, (*Frbg. Th. Stud.* 9) 1912. — HERMSCHULZ, *Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas*, Diss. Rostock 1913. — Außerdem noch die Geschichten der Altchristlichen Literatur von HARNACK, KRÜGER und BARDENHEWER (*Gesch. d. altkirchl. Lit.* I<sup>2</sup> 1913).

Abhandlungen: RALIPSIUS, *Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom*, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1865, 266 ff. 1866, 27 ff. 183 ff. — HHOLTZMANN, *Hermas und Johannes*, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1875, 40 ff. — ABRÜLL, *Clemens von Rom und der Hirt des Hermas*, *Theol. Quartalschr.* 1878, 44 ff. — FJWINTER, *Sittl. Grundanschauungen im „Hirten“ des Hermas*, *Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben* 1884, 33 ff. — RSCHENK, *Zur angebl. Lehre des Hirten des Hermas vom überschüssigen Verdienst*, *Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben* 1885, 407 ff. — FxFUNK, *Die Einheit des Hirten des Hermas*, *Theol. Quartalschr.* 1899, 321 ff. — CTAYLOR, *The two ways in Hermas and Xenophon*, *Journal of Philology* XXI (1893) 243 ff. — CTAYLOR, *Hermes and Cebes*, *Journal of Philology* XXVII (1901) 276 ff., XXVIII (1903) 24 ff. — GWOHLENBERG, *Bilder aus dem altkirchl. Leben einer heidnischen Großstadt*, *Neue kirchl. Zeitschr.* 1900, 904 ff. 957 ff. — VSCHWEITZER, *Der Pastor Hermas und die opera supererogatoria*, *Theol. Quartalschr.* 1904, 539 ff. — CHTURNER, *The Shepherd of Hermas and the Problem of its Text*, *Journal of Theological Studies* 1920, 193 ff. — GEDMUNDSON, *The Date of the Shepherd of Hermas*, *Expositor* 1922 XXV, 161 ff. — Abhandlungen zu einzelnen Fragen s. Kommentar.

Kopfleiste: Die Turmvision nach einem Katakombenbild in Neapel.

EINLEITUNG. 1. Ueberlieferung und Textkritik. Jahrhundertelang kannte man den „Hirten“ — abgesehen von einem Catenen-Fragment s. zu Mand. IX Anfang — nur in der unten zu erwähnenden lateinischen Uebersetzung (erster Druck: J. Faber Stapulensis, Paris 1513). 1851 fand Konstantin Simonides im Gregorioskloster auf dem Athos eine Handschrift des Hermas, entwendete die Blätter 5, 6, 9 und verkaufte diese, sowie eine entstellte und gefälschte Abschrift der andern 1855 der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Ausg. von Anger u. Dindorf 1856). Als bald darauf diese wie andere Fälschungen des Simonides entdeckt wurden, fand man bei ihm auch eine andere, bessere Abschrift der Blätter vom Athos (Ausg. von Tischendorf 1856). Heute benötigen wir auch diese immer noch sehr

unzuverlässige nicht mehr, denn 1880 fand Lambros im Gregorioskloster die Blätter 1—4. 7. 8 jener Athos-Handschrift (das zehnte Blatt ist verschwunden), Robinson veröffentlichte mit Lambros zusammen eine Collation derselben (JArmitage Robinson, A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas, together with an introduction by SpyrPLambros, Cambridge 1888) und Lake legte ein Faksimile der 6 Athos-Blätter vor (Lake, Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, Oxford 1907). Längst war indessen durch Entdeckung (1859) und Veröffentlichung (1862/63) der Codex Sinaiticus genannten Bibelhandschrift (s. Einl. zu Barnabas Nr. 1) der griech. Text des „Hirten“ in seiner ersten Hälfte gesichert worden. Die letzten Jahrzehnte haben mit Papyrusfunden weiter dazu beigetragen; ein vollständiger und zuverlässiger Text des Schlusses ist aber noch nicht aufgetaucht. Zwar hatte Simonides 1859 in dem Sammelwerk Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες (London, David Nutt) S. 203—210 auch den griechischen Schluß des Hirten, angeblich nach 2 Handschriften, veröffentlicht. Aber dieses Werk des so schwer diskreditierten Mannes blieb in Deutschland zunächst unbeachtet. Auch als Dräseke, Ztschr. f. wiss. Theol. 1887, 172 ff. den Simonides-Schluß veröffentlicht hatte, als Hilgenfeld in mehreren Artikeln (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, 185 f. 334 ff. 497 ff.) wenigstens für seine Beachtlichkeit eingetreten war und den Simonides-Schluß in seiner Ausgabe von 1887 (s. o. unter „Literatur“) benutzt hatte, vermochte sich dieser Text doch nicht als echter Hermas durchzusetzen s. Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1887, 147 ff. Funk, Theol. Quartalschrift 1888, 51 ff. In der Tat wird man diesen Schluß für eine Fälschung zu halten haben, solange kein Forscher die angeblich zugrunde liegenden 2 Handschriften, sowie 7 weitere, die Simonides beschreibt, gesehen hat. Mit dem, was uns von dem Schluß des „Hirten“ aus Antiochus (s. den Exkurs zu Mand. I) und den Papyri (s. unten) jetzt bekannt ist, stimmt der Simonides-Text nicht; zu der Athos-Handschrift paßt er auch nicht, da er ein anderes Verhältnis zu den lateinischen Uebersetzungen hat, und an bezeichnenden Stellen weicht er von dem üblichen Sprachgebrauch des Hermas ab.

Außer den gleich zu nennenden Zeugen kommen für die Textherstellung noch die zahlreichen Zitate der Kirchenväter in Betracht, auf die in den Ausgaben verwiesen ist (Abdruck bei Hilgenfeld 1881, s. auch den Exkurs zu Mand. I Anfang). Im Kommentar sind diese Stellen aus Raumgründen nicht angeführt.

#### Textzeugen.

S Der Codex Sinaiticus, griechische Bibelhandschrift vom Sinai (IV. Jhdt.), enthält nach dem Neuen Testament und Barn den „Hirten“ von Vis. I 1 bis Mand. IV 36 s. Kommentar (S<sup>c</sup> bedeutet eine Korrektur in S).

G Die griech. Handschrift 96 aus dem Gregoriuskloster auf dem Athos zum Teil in Leipzig (XIV. oder XV. Jhdt.), deren Schicksale oben beschrieben sind, enthält Vis. I 1 bis Sim. IX 302 einschl.

Fragmente des griechischen Textes auf Papyrusblättern (P):

P. Oxy(rhynchus) I 5 (III.—IV. Jhdt.): zwei Sätze aus Mand. XI 9, 10, im Rahmen eines Traktats erhalten (veröff. 1897).

P. Oxy. III 404 (III.—IV. Jhdt.) Fragmente aus Sim. X 33—5 43.4 (1903).

P. Oxy. IX 1172 (IV. Jhdt.) Sim. II 4—10 (1912).

P. Oxy. XIII 1599 (IV. Jhdt.) Sim. VIII 64—83 (1919).

P. Oxy. XV 1783 (frühes IV. Jhdt.) Fragmente aus Mand. IX 2—5 (1922).

P. Berol(inensis) 5513 (III. Jhdt.), veröff. Berl. Klassiker-Texte VI Nr. 2, 1 Sim. II 7—10 IV 2—5 (bekannt seit 1891).

P. Berol. 6789 (IV. Jhdt.) veröff. Berliner Klassiker-Texte VI Nr. 2, 2 Sim. VIII 11—12 (1910).

P. Amh(erst) II 190 (VI. Jhdt.) bietet folgende Fragmente: a) Vis. I 22—31, b) Vis. III 123, c) Vis. III 133.4, d) Mand. XII 11.3, e) Sim. IX 21.2.4.5, f) Sim. IX 122—3.5, g) Sim. IX 171.3, h) Sim. IX 301—2.3—4 (1901).

Hamb. = Pergamentblatt in Hamburg (IV.—V. Jhdt.) veröff. Berliner Sitzungsber. 1909, 1077 ff. Sim. IV 6—7 V 1—5.

### Uebersetzungen.

- It<sup>1</sup> Lateinische Uebersetzung (sog. Vulgata), mehr als 18 Handschriften bekannt. Der griechisch nicht erhaltene Schluß steht in v. Gebhardts Rezension in den Ausgaben. Sonst ist nur die ungenügende Ausgabe von Hilgenfeld (Hermæ Pastor. Veterem lat. interpret. e codicibus ed. Ad. H., Leipzig 1873) zu benutzen. Vgl. CHTurner, Journal of Theolog. Studies 1920, 205 ff.
- It<sup>2</sup> Lat. Uebersetzung (sog. Palatina), nur in einer Handschrift (Vat. Pal. lat. 150, XIV. Jhdt.) bekannt; Abdruck in Gebhardt-Harnacks Ausgabe. Vgl. Haufleiter, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1883, 345 ff. Funk, Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien 1885, 245 ff.

Von den beiden lat. Uebersetzungen darf It<sup>1</sup> als die ältere gelten. Haufleiter (De versionibus Pastoris Hermæ latinis. Erlangen 1884) versuchte die Priorität von It<sup>2</sup> für Mand. und Sim. zu erweisen; diese Meinung hat sich jedoch nicht durchgesetzt. It<sup>1</sup> zeigt ein sehr altes Stadium christlichen Lateins (s. Taylor a. a. O.) und entstammt wohl dem II. oder III. Jhdt. It<sup>2</sup> mag etwa im V. Jhdt. entstanden sein s. Harnack in seiner Ausgabe S. LXV ff. und Taylor a. a. O. Der Uebersetzer kannte It<sup>1</sup>; die Uebereinstimmung zwischen beiden It erlaubt in gewissen Fällen, It<sup>2</sup> als textkritisches Hilfsmittel für die Herstellung von It<sup>1</sup> zu verwenden.

aeth Aethiopische Uebersetzung von beachtlichem Alter (VI. Jhdt.?), in einer jungen Handschrift von d'Abbadie 1847 in dem abessinischen Kloster Guinda-guinde entdeckt und nach einer Abschrift 1860 herausgegeben in den Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes II, Nr. 1. Ich zitiere die beigegebene lat. Uebersetzung. Vgl. Dillmann, Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Gesellsch. 1861, 111 ff. GHSchodde, Hermâ Nabî, Diss. Leipzig 1876.

sa Sahidische Uebersetzung, in Fragmenten aus verschiedenen Handschriften durch Veröffentlichungen von Leipoldt und Delaporte bekannt: a) Mand. XII 34—44 Sim. II 7—III 3 Sim. IX 51—61 Leipoldt, Berl. Sitzungsber. 1903, 261 ff. b) Sim. IV 8—V 21 Delaporte, Revue de l'Orient chrét. 1905, 424 ff. c) Sim. VI 21—7 Sim. VIII 103—115 Delaporte, Rev. de l'Or. chrét. 1906, 301 ff. d) Sim. IX 31—42 Leipoldt, Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde 46 (1909/10) 137 ff.

mpers Fragmente einer mittelpers. Uebersetzung (Worte aus Sim. IX 61 95 124. 185, Sim. IX 192—242 fragmentarisch), veröff. aus dem manichäischen Fragment M 97 in Berlin von FWKMüller, Berl. Sitzungsber. 1905, 1077 ff.

Die Textkritik des „Hirten“ hat noch keinen Text geschaffen, der in allen Teilen als gesichert gelten könnte. Bis Mand. IV 3 haben wir wenigstens zwei griechische Zeugen, S und G; aber eine Stelle wie Vis. I 34 (αγαπο) zeigt, daß auch deren Uebereinstimmung keinen einwandfreien Text ergibt. Was wir immerhin für die zweite Hälfte des Buches nach Mand. IV 3 an S verloren haben, sieht man z. B., wenn S allein in Vis. III 12 (χονδρ(τ)εας) den Text vor schwerer Entstellung bewahrt. Für den griechischen Text von Mand. IV 3 an trägt — von Schriftsteller-Zitaten (vor allem in den Mand.) und Papyri abgesehen — G die Verantwortung. G ist aber ein höchst unvollkommener Zeuge. Zahlreich sind die Stellen im ersten Teil, wo G gegenüber S den sprachlich oder sachlich geglätteten Text bietet; diese Erfahrung macht mißtrauisch gegen die Alleinherrschaft von G im zweiten Teil. Und dieses Mißtrauen erweist sich als berechtigt, wo wir G an den Papyri kontrollieren können: in dem kleinen Abschnitt Sim. II 5—10, wo P. Oxy. IX und der eine P. Berol. helfen, sind mindestens ein Dutzend Stellen in G nach diesen Zeugen zu verbessern, weil der Sinn oder die Uebersetzungen den G-Text als den schlechteren ausweisen! Man wird, durch solche Erfahrungen belehrt, den



Uebersetzungen erhöhte Aufmerksamkeit schenken müssen. Ueber *sa* und *mpers*, deren Fragmente für die Textkritik nur wenig abwerfen, läßt sich kein Urteil fällen. Von den vollständigen Uebersetzungen ist aeth die relativ geringwertigste: stark mit dem G-Typ verwandt, bisweilen auch nur den Sinn umschreibend oder kürzend, immerhin aber an einigen Stellen selbständig und für die Textkritik bedeutsam, s. Vis. I 11 (Anfang), 32 (*ne moestus sis*), Sim. V 73 (*antea*), IX 82 (*sumsit*). Von den Lateinern ist It<sup>2</sup> oft für die Deutung wichtig, weil die Sprache klarer und fließender ist als in It<sup>1</sup>; bisweilen steht It<sup>2</sup> dem G-Typ nahe, und nicht immer zum Vorteil des Textes. Wertvollstes Hilfsmittel der Textkritik ist zweifellos die sehr alte und sehr wörtliche Uebersetzung von It<sup>1</sup>. Aber leider steht der Text von It<sup>1</sup> selbst noch längst nicht fest; eine gute Ausgabe dieser Uebersetzung bleibt also das erste Erfordernis zur Herstellung des Hermas-Textes. Aber auch dann wird man ohne Konjekturen kaum auskommen; Vorschläge dafür findet man außer in den neueren Ausgaben (s. bes. Hilgenfeld 1881) bei WHollenberg, *Hermæ Pastorem emendavit, indicem verb. add.* Saarbrücken 1868.

Ich habe den Funkschen Text zugrunde gelegt; bin aber an über 70 Stellen von ihm abgewichen; die Aenderungen sind jeweils im Kommentar begründet. Neue Vorschläge zur Konjekralkritik sind an folgenden Stellen vorgetragen: Vis. I 32 III 35 83 92 Mand. VIII 3 Sim. II 5, 6 IV 4 V 22 32 66 73 VII 4 VIII 44 104 IX 12. In der Uebersetzung sind solche Vermutungen durch Fragezeichen kenntlich gemacht. Dagegen habe ich die Stellen, an denen für die Uebersetzung nur die Lateiner maßgebend sind, weil der Grieche fehlt oder unbrauchbar ist, nicht besonders bezeichnet.

2. Literarischer Charakter. Das Buch gibt sich als Apokalypse und hat auch ein für Apokalypsen bezeichnendes Schicksal gehabt: es ist bald an die Schwelle des Kanon und darüber hinaus gelangt (Iren. IV 20 2 γραφή, Ps. Cyprian adv. aleatores 2 *scriptura divina*, reichliche Benutzung bei Clemens Alex., Origenes berichtet von Ablehnung wie von Anerkennung — Stellen in Funks Einleitung), wurde aber im montanistischen Streit bei den Parteien verdächtig, den Montanisten als sündnerfreundliches, den Antimontanisten als prophetisches Buch (Liste der Zeugnisse bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* I 51 ff.). Der Gesamtinhalt des Buches soll durch zwei einander ablösende Offenbarungsträger vermittelt sein, die Kirche und den Hirten. Dazu passen der Ich-Stil der Erzählung, die Dialogtechnik, diese auch dort, wo es sich zweifellos nur um literarische Arbeit handelt s. zu Vis. III 23: all das ist in der Apokalypsen-Literatur durchaus nicht unerhört. Freilich ist bei einem erheblichen Teil des Buches nur der Rahmen apokalyptisch; alle Mandata außer Mand. XI sowie Sim. I—V enthalten Gebote, und deren Inhalt hat, wenn wir von der Christologie in Sim. V absehen, überhaupt nichts mit Vorgängen in der anderen Welt zu tun. Hier handelt es sich vielmehr zumeist um Weitergabe und Variation alter paränetischer Ueberlieferung s. den Exkurs zu Mand. I. Es fragt sich, ob in den anderen Teilen des Buches der apokalyptische Rahmen einen echt prophetischen Kern enthält.

Für die Beantwortung dieser Frage kommen zunächst die autobiographischen Elemente des „Hirten“ in Betracht. Für die Vorgeschichte von der Gedankenünde des Hermas Vis. I 1 versuche ich im Exkurs zu Vis. I 12 nachzuweisen, daß ihr kein Erlebnis, sondern ein Romanstoff — natürlich in christianisierender Abwandlung — zugrunde liegt. Die Schicksale der Familie des Hermas aber, wie sie das Buch an mehreren Stellen voraussetzt, sind unwahrscheinlich und widersprechen den eigenen Angaben des Hermas über Sünde und Buße s. den Exkurs zu Vis. II 23. Die Angehörigen des H. haben demnach als Typen für Sünde, Buße und erneute Begnadigung der Christen zu gelten. Autobiographischen Wert hat das über sie Berichtete schwerlich. — Durch diese Erkenntnis wird aber auch die sündhafte Nachgiebigkeit des Hermas gegenüber seinen Kindern als un-

geschichtlich erwiesen. Von ihr ist Vis. I 31 f. II 31 die Rede; in Sim. VII wird die Not, in der sich Hermas befindet, auf die Verfehlungen der Seinen zurückgeführt. An dieser Stelle wird nun ganz deutlich, daß die Familie des Hermas in Wahrheit die Christengemeinde ist s. zu Sim. VII 3. Aber auch das Strafleiden des Hermas erweist sich als Fiktion; denn die große Not, die Hermas offenbar schon länger erträgt und nach Sim. VII 5 f. noch lange zu tragen haben wird, kommt weder in der einige Tage vorher spielenden Sim. VI noch in Sim. VIII zur Sprache; in Wirklichkeit gibt sie nur den Anlaß für Sim. VII ab; beruht also auf literarischer Komposition. Sonst wird als Schuld des Hermas — neben der romanhaften Gedankensünde aus Vis. I s. oben — noch sein geschäftliches Verhalten erwähnt. Der erste Hinweis darauf steht Vis. II 31; da die Mahnung Sim. IV 5 wohl nicht an Hermas, sondern an eine allgemeine Adresse gerichtet zu sein scheint, so ist der einzige weitere Beleg das Selbstbekenntnis Mand. III 3—5. Dieses klingt allerdings belastend — aber Sim. VII 2 erklärt der Bußengel ausdrücklich, daß die Sünden des Hermas nicht so schwer sind, daß er ihretwegen dem Straßengel übergeben wäre. Also herrscht die Vorstellung von schwerer Sünde nur in Mand. III, weil sie dort vom Verf. gebraucht wird. — Auch der Inhalt von Vis. IV ist autobiographisch nicht verwendbar, weil es sich hier um die Individualisierung von literarisch bekannten Traditionen handelt s. den Exkurs zu Vis IV 1 10; wieviel Hermas wirklich erlebt hat, bleibt im Dunkeln. Der praktische Zweck von Vis. IV ist überdies ganz deutlich: durch die Erzählung von dem Untier will Hermas zur Buße mahnen, denn der durch Buße zu neuem Leben Gelangte ist gegen die kommende Not gefeit. Was also als wesentliches persönliches Element übrig bleibt, ist das Erlebnis der Bußgnade. Die Gewißheit, daß auch der Christ Buße brauche, daß es ihm noch einmal — zum letztenmal — erlaubt sei, seine Sünden abzubüßen und ein neues Leben anzufangen, ist dem Hermas als entscheidende Offenbarung zuteil geworden (s. Einl. Nr. 3), und daraufhin glaubt er sich berechtigt, dieses Offenbarungsbuch zu schreiben. Seine prophetische Autorität gründet sich auf diese eine Offenbarung und nicht auf eine Fülle von Gesichtern; denn eine solche ist ihm augenscheinlich nicht zuteil geworden. Wie ihm aber jene Offenbarung zur Gewißheit ward, das können wir nicht sagen. Denn in den Visionen und Bildern, die von ihr handeln, Vis. III Sim. VIII IX, ist ein etwa vorhandener Erlebniskern völlig in alte Traditionen eingekleidet. Und auch die eigentliche Keimzelle der Bußbotschaft, der Himmelsbrief in Vis. II, hat kein selbständiges Leben außerhalb der literarischen Existenz; gerade er redet ja von der Familie des Hermas als dem Typus von Christensünde und Christenbuße. Am ehesten könnte noch den Begegnungen mit den Verkündigern der Buße, der Greisin und dem Hirten, eigene visionäre Erfahrung zugrunde liegen. Was aber an wirklichen Erlebnissen in dem Buch enthalten sein mag, ist durch die mitunter recht wenig geschickte Einkleidung in apokalyptische und paränetische Traditionen völlig verdunkelt.

Daß man angesichts des Mißverhältnisses, in dem die verwendeten Traditionen zueinander stehen, die literarische Einheit des Buches bezweifelt hat, ist beinahe selbstverständlich. Nach Aelteren (Thiersch *Die Kirche im apost. Zeitalter* 1852, 350 ff., de Champagny *Les Antonins* 1875, I 144, Guéranger *St. Cécile et la société Romaine* 1874, 193 ff.) hat Hilgenfeld eine Zerlegungshypothese nach Buchabschnitten (Vis. V—Sim. VII, Vis. I—IV, Sim. VIII—X), Spitta eine solche unter Trennung von jüdischen und christlichen Bestandteilen vertreten (ein Christ des II. Jahrhunderts hat das Buch eines Juden aus dem I. Jhdt. überarbeitet). Unter anderen Gesichtspunkten sind Völter, van Bakel und Große-Brauckmann gefolgt (s. d. Literatur). Seit Spitta beruht die Literarkritik am „Hirten“ auf der Beobachtung von Unstimmigkeiten innerhalb der Texte. Daß diese aber nicht literarkritisch erklärt werden müssen, sondern daß eine traditionskritische Erklärung oft näher liegt und das Problem besser bewältigt, habe ich im Kommentar an

zahlreichen Stellen zu zeigen versucht. Spittas Verdienst bleibt hier wie bei dem Jac die Erhellung des jüdischen Ursprungs — nur nicht: der ganzen Schrift, sondern der in sie aufgenommenen Traditionen.

Aber auch wenn man in dem Buch das Werk eines Verfassers sieht, läßt sich doch fragen, ob es auch nach einem einheitlichen Plan gearbeitet ist. Diese Frage drängt sich besonders bei der Lektüre von Vis. V auf. Es ergibt sich 1) daß möglicherweise die Grenze zwischen Mand. und Sim. erst später gebildet und danach der Epilog zu Mand. XII eingeschoben ist s. zu Vis. V 6. 2) Daß die ἐντολαὶ καὶ παραβολαὶ eigentlich mit Sim. VIII ihr Ende erreichen s. Sim. IX 11 und zu Vis. V 6, und daß nach der Anfügung von Sim. IX die Einleitungsvision Vis. V aufgefüllt worden ist. — Mit dieser Anfügung scheint aber noch ein anderer Prozeß verbunden zu sein, der der Verbindung von Vis. I—IV mit Vis. V—Sim. VIII. Denn Sim. IX 11—3 s. z. St. stellt eine literarische Klammer dar, die das Buch von der Greisin mit dem Buch vom Hirten verbindet. Und zu diesem so verbundenen Corpus ist dann letztlich noch Sim. X als nachträgliches Schlußwort gekommen. Als ältesten Teil des Ganzen hätte man dann vermutlich Vis. I—IV zu betrachten, das Buch, das ursprünglicher, weil mehr vom Bußgedanken durchzogen, wirkt und auch nach der Gruppierung durch den Verf. als älterer Teil angesehen werden soll. Danach und daneben könnte dann Vis. V und Mand. I ff. als ursprünglich selbständige Anweisung zur rechten Buße entstanden sein, um später mit dem ersten Buch in der genannten Weise verbunden zu werden. Ob man weiter gehen und auch in der Abfassung von Vis. I—IV mehrere Phasen unterscheiden darf (Harnack, Chronologie 262 f.), erscheint mir zweifelhaft. Denn der Himmelsbrief ist, in seiner vorliegenden Gestalt wenigstens, Literatur und nicht Erlebnis (s. oben); der Methode aber, aus der vom Verf. angedeuteten allmählichen Auffüllung und Ergänzung des Visionen-Buchs auf wirkliches Geschehen, also allmähliche Entstehung zu schließen, stehen erhebliche Bedenken entgegen. Denn die Aneinanderreihung, die jede folgende Vision als Nachtrag zur vorhergehenden erscheinen läßt, hängt aufs engste mit der Erstreckung der Bußfrist zusammen s. zu Vis. II 4 2, 3, und diese ist zweifellos ein Mittel, die Bußforderung als dringlich, aber gerade noch erfüllbar erscheinen zu lassen (s. auch die Mahnungen zur eiligen Buße Sim. IX 19 2 20 4 21 4). Darum wird die Erstreckung durch das ganze Buch fortgeführt, und darum ist auch die Bußfrist, die im Himmelsbrief mit anscheinend bestimmten Worten festgelegt ist, doch im Grunde eine Fiktion, sofern sie am Ende des Buches als noch auf unbestimmte Zeit laufend betrachtet wird.

3. Abfassungszeit und Verfasser. Ein Datum für die Bestimmung der Abfassungszeit liefert der Kanon Muratori (Kl. Texte 1 S. 9) Z. 73 ff. *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter apostolos in fine temporum potest.* Gegen dies Zeugnis kann man vielleicht gewisse Bedenken haben, sofern sein Verfasser den „Hirten“ diskreditieren und darum offenbar gern möglichst spät ansetzen will; man kann ihm ferner mißtrauen, weil offenbar der monarchische Episkopat angenommen wird und diese Voraussetzung durch den „Hirten“ selbst widerlegt wird s. den Exkurs zu Sim. IX 27 3. Aber wir haben keinen Grund, die Nachricht des Muratorianums als Ergebnis einer Verwechslung einfach abzulehnen. Edmundson (s. Literatur; mir nur durch briefliche Mitteilung bekannt) versucht dies unter Hinweis auf die Nachricht des Liber pontificalis (ed. Mommsen in den Monumenta Germ. I p. 14) *Pius, natione Italus ex patre Rufino, frater pastoris, de civitate Aquilegia . . . Sub huius episcopatum frater ipsius Hermis librum scripsit, in quo mandatum continet, quod ei praecepit angelus domini, cum venit ad eum in habitu pastoris et praecepit ei, ut sanctum paschae (oder pascha) die dominico celebra-*



*retur*. Nach Edmundson hätte nun das Muratorianum, da der Bruder des Pius den Namen Pastor geführt habe, diesen mit dem Verfasser des Buches Pastor verwechselt. Aber die Angabe des Liber Pontificalis erklärt sich eher ihrerseits aus Verwechslung. Alt ist an dem mitgeteilten Text nur das gesperrt Gedruckte (Catalogus Liberianus bzw. Hippolyt, s. Harnack, Chronologie I 144 ff.). Von dem Neuen ist der Schlußsatz als erdichtete Zurückführung einer Osterfest-Entscheidung auf Hermas schwer diskreditiert (s. Zahn S. 24 ff.); die Angabe *frater pastoris* aber kann so entstanden sein, daß der Verf. des „Hirten“ kurzweg *pastor* genannt wurde (Zahn S. 23, Mommsen nach Duchesne), oder so, daß jemand den genetivischen Titel *pastor Hermis* als nominativischen verstand, nun — wie der Liber pont. es tut — den Verf. Hermis nannte und ihm den Hirtenberuf zuschrieb (HBreßlau, mündlich). Nach alledem erscheint eine völlige Diskreditierung der Angabe des Muratorischen Fragments als nicht erlaubt. Nur einschränken wird man seine Bedeutung müssen: der Verf. wußte wahrscheinlich, daß der Autor des „Hirten“ ein Bruder des römischen Presbyters Pius (nach der Bischofsliste vor 155) gewesen sei und hat sich dann nach den Angaben der römischen Bischofsliste, die aber für die erste Hälfte des II. Jahrhunderts auf Konstruktion beruhen (Harnack, Chronologie I 174 ff.), eine Chronologie zurecht gemacht.

Wenn also der Kanon Muratori die Abfassung des „Hirten“ in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nahezu ausschließt, machen es innere Kriterien wahrscheinlich, daß die Zeit des Buches nicht ganz nahe an 150 heranzurücken ist. Das milde Urteil über die Gnostiker Sim. IX 22<sup>4</sup> (s. auch 19<sup>3</sup> Sim. VIII 6<sup>6</sup>) zeigt, daß die Auseinandersetzung mit den großen gnostischen Häresiarchen mindestens die kirchliche Öffentlichkeit noch nicht bewegt. Vollends von Montanismus ist noch keine Rede s. zu Mand. IV 31.2 und den Exkurs zu Mand. IV 37. Und aus den Angaben über die Verfassung der Kirche (s. den Exkurs zu Sim. IX 27<sup>3</sup>) sieht man deutlich, daß es in Rom noch keinen monarchischen Episkopat gibt. Nicht ganz so eindeutig sind die Zeugnisse über die Verfolgungen, da unsere Kenntnis der Ereignisse in Rom zu ihrer Aufklärung nicht völlig ausreicht. Offenbar gibt es schon eine große Anzahl von Märtyrern in der Gemeinde, und ebenso ist die Zahl der Abgefallenen erheblich. Hermas unterscheidet Sim. IX 28<sup>2</sup> ff. zwischen bereitwilligen und nur halbwilligen Märtyrern und Sim. VIII 3<sup>6</sup> f. zwischen Märtyrern bis zum Tode und Confessoren. Eine solche Zahl von Bluturteilen, wie sie hier vorausgesetzt wird, scheint zu dem, was wir aus der domitianischen Verfolgung wissen, nicht recht zu stimmen; auch die Vis. III 21 geschilderten Verfolgungen sowie die Sim. IX 21<sup>3</sup> 28<sup>4</sup> vorausgesetzte Art des Prozesses passen eher in die Zeit Trajans. Diese Verfolgung scheint der jüngsten Vergangenheit anzugehören; nach Vis. IV Vis. II 3<sup>4</sup> Sim. IX 21<sup>3</sup> erwartet der Autor eine neue Verfolgung für die nahe Zukunft; Sim. VIII 10<sup>4</sup> klingt fast, als ob Bedrängnisse dieser Art bereits zu spüren wären. Jene Ahnung und diese Angabe sind natürlich unsichere Daten für unsere Untersuchung; alles andere aber scheint nach unserer Kenntnis dafür zu sprechen, daß die Verfolgung unter Trajan bereits vorüber ist. Es deuten also alle inneren Kriterien auf das dritte, allenfalls das vierte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Die Personalangaben des Buches vermögen an dieser Erkenntnis nichts zu ändern. Origenes in epist. ad Romanos comment. X 31 (VII 437 Lommatzsch) schreibt vom Verf. des „Hirten“: *puto tamen, quod Hermas iste* (Rom 16 14) *sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata*. Aber diese vor ihm nicht nachweisbare Behauptung hat gegen sich das Zeugnis des Buches selbst s. oben; auch Vis. III 5<sup>1</sup> ist nicht so zu deuten, als ob ein Teil der Apostel noch lebe, die 40 christlichen Apostel und Lehrer Sim. IX 16<sup>5</sup> gehören vielmehr zu der schon vergangenen Generation. Die Erwähnung des Clemens in Vis. II 4<sup>3</sup> aber, die gewiß den berühmten römischen Clemens meint, ist kein Beweis dafür, daß das ganze Buch zur Zeit von I Clem

geschrieben ist. Wenn der Himmelsbrief wirklich ein altes, ursprünglich für sich existierendes Dokument wäre, dann könnte seine Niederschrift gut in eine Zeit fallen, da der Verf. von I Clem noch lebte. Aber die unter Nr. 2 vorgetragenen Beobachtungen erweisen doch wohl, daß der Himmelsbrief mindestens in dieser Form Literatur ist; er ist ja nach Vis. II 42 auch niemals gesondert publiziert worden. Dann liegt also eine literarische Fiktion vor, und zu dieser Fiktion gehört es, daß der Himmelsbrief älter erscheinen muß als das Buch, in dem er wiedergegeben wird; die Berufung auf einen in der römischen Gemeindeführenden Mann der vorhergehenden Generation genügt für diesen Zweck. Die Angabe über Clemens kann nach alledem nicht die wahre Abfassungszeit des Textes verraten, sondern soll diese vielmehr verschleiern.

Näheres über den Verf. erfahren wir, abgesehen von der Bemerkung im Kanon Muratori, nicht. Von seinen Familienverhältnissen müssen wir uns bescheiden nichts zu wissen, da die Familie, von der er spricht, Typus ist; seine Schicksale sind uns unbekannt, da die im Buch erwähnten auf Konstruktion beruhen s. Einl. Nr. 2. Angesichts der im Exkurs zu Vis. V 7 vorgetragenen Hypothese, daß der Schutzengel des Buches ein vorchristlicher Schutzgott Hermes ist, der in der Gestalt seines Klienten erscheint, könnte man sogar erwägen, ob nicht der Name Hermas = Hermes nur ein fingierter sei. Aber bei einem einfachen Christen dieser Zeit ist das kaum möglich. Und ein schlichter Mann ist Hermas gewesen. Sein schriftstellerisches Ungeschick ist ebenso offenbar wie der untheologische Charakter seiner Frömmigkeit. Er lebte zu Rom als kleiner Geschäftsmann; das können wir nicht nur seinen eigenen Angaben entnehmen, sondern auch den Interessen, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen. Die Selbstbeschuldigung Mand. III 3, die vom Verf. gebildeten oder aus der Tradition mit Vorbedacht ausgewählten Aufzählungen spezieller Sünden Mand. VI 25 VIII 13, die Warnungen vor Vielgeschäftigkeit Vis. II 31 III 113 Mand. X 14.5 Sim. IV 5—7 VIII 81 zeigen, welche Probleme sein Leben bewegen; auch die Mahnungen an die Reichen Vis. I 13 III 65—7 92—6 Mand. II 4—6 Sim. I 7—11 II IX 31 X 4 deuten in dieselbe Richtung. Die popularphilosophische Literatur liegt ihm nicht ganz fern; zum mindesten indirekte Einflüsse müssen von daher an ihn gelangt sein; das beweist ein großer Teil seiner Bilder, insofern sie sich als dem Gedankenzusammenhang fremd, also als übernommen und zumeist recht schlecht eingefügt herausstellen. Die starken Berührungen des Buches mit jüdischer Tradition auf judenchristliche Herkunft des Verf. zu deuten besteht kein Anlaß. Usuelle Semitismen auf Grund von Bibellektüre, jüdische Kultformeln und jüdische Paränese werden von der Kirche des II. Jahrhunderts in solchem Umfang als Erbe übernommen, daß man nicht jeden Verwalter des Erbes für einen Verwandten des Erblassers erklären darf.

4. Frömmigkeit. Eine Theologie besitzt Hermas nicht. Einmal im ganzen Buch versucht er eine theologische Darlegung, in der christologischen Sim. V. Aber auch da geschieht es, weil er aus einem bereits paränetisch gedeuteten Bild seiner Offenbarung ein besonders tiefes Geheimnis herauszuholen bemüht ist. Und auch da kann er seine Gedanken nicht entwickeln, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Daß auch diese Darlegungen schließlich wieder von einer Mahnung beschlossen werden (Sim. V 7), ist besonders bezeichnend. Auch sie steht, wie der ganze paränetische Teil des Buches (Mand. I—Sim. V) im Dienst der einzigen Verkündigung, die dem Verf. wirklich am Herzen liegt: der Predigt von der Buße. Mit ihr ist das leitende Interesse des „Hirten“ bezeichnet; diesem Interesse sind alle Teile des Buches untergeordnet.

Die Visionen zeigen an Hermas, an seiner „Familie“, an der Kirche selbst die Bußbedürftigkeit der Christenheit, die angesichts der bevorstehenden Drangsal doppelt bedenklich ist. Der Himmelsbrief verkündet, daß es eine einmalige befristete Buße für Christen gibt. Ihrer Vollstreckung dient der Bußengel, der dem

Hermas als Patron und Deuter beigegeben wird. Die Gebote aber, die er ihm überliefert (Mand. I—Sim. V), sollen bei den Sündern der Gemeinde Buße wecken und den Büßern Anweisungen für das neue Leben geben, in dem ihnen keine Möglichkeit einer nochmaligen Buße offen steht. Die letzten „Gleichnisse“ endlich zeigen, wie die Bußbotschaft in der Christenheit zu wirken beginnt und klingen in Warnung und Mahnung aus.

Um diesen Leitgedanken gruppieren sich alle Motive des Buches, so verschiedener Herkunft sie auch sind. Wie immer in der urchristlichen Paränese ist Erbgut von allerlei Art verwendet. Die Stoa und vielleicht auch die iranische Gedankenwelt (s. die Exkurse zu Vis. IV 24 V 7 Mand. V 27 und die Bemerkungen zu Mand. X 11 32) hat dazu beige-steuert; häufig aber werden diese Elemente erst indirekt, durch jüdische Vermittlung an Hermas gelangt sein. Denn die Masse der Gebote beruht auf jüdischer Tradition. Daher lassen sich dann auch gewisse Berührungen mit neutestamentlichen Schriften (vor allem Jac) begreifen, die durchaus nicht immer als Zeichen literarischer Abhängigkeit gedeutet werden müssen. Aus der jüdischen Tradition erklären sich weiter eine Anzahl Wendungen und Konstruktionen in der Sprache des Hermas. Zwar die Aufzählung, die Zahn S. 485 ff. veröffentlicht hat, um das Judengriechisch des Hermas zu erweisen, bedarf weitgehendster Sichtung nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis der hellenistischen Volkssprache s. viele Einzelheiten im Kommentar; weder die Vermischung von  $\epsilon\iota\varsigma$  und  $\epsilon\nu$ , noch der Dativ der Beziehung, noch die Parataxe, noch der Mangel des Optativ kann als Zeichen jüdischen Einflusses gelten. Wohl aber beweist die Terminologie und namentlich die religiöse (Gebrauch von  $\kappa\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$  für Gott neben der Beziehung auf den „Herrn“ der Christen s. Vis. II 28, Wendungen mit  $\epsilon\nu\delta\omicron\sigma\epsilon\theta\alpha\iota$  s. zu Vis. IV 18), daß jüdisches Gut hier vorhanden ist, aber nicht weil die Schrift eigentlich jüdisch ist (Spitta) oder der Verf. ein früherer Jude, sondern weil Hermas diese Tradition übernommen hat, um sie auf die innere Lage des Christentums seiner Zeit anzuwenden. — Ueber die religiöse Neurasthenie s. zu Vis. III 16 Mand. IX 1.3 XII 35.

Besonders müht sich Hermas dabei mit großem Ernst und ehrlichem Gewissen um das Problem „Christentum und Welt“. Er sieht ein, daß die Bußbedürftigkeit der Kirche von ihrer Verweltlichung herrührt; er ist bestrebt, nach der von ihm verkündeten einmaligen Christenbuße neuer unsühnbarer Verweltlichung vorzubeugen. Aber er widersetzt sich nicht einfach jeglicher Berührung mit der Welt, wie es Jac tut; er sieht ein, daß Christen in der Welt nicht ohne Welt sein können, weil ihr ganzes Dasein schon „Welt“ ist. So ist er auf Ausgleich bedacht. Er will Weltbearbeitung; darum verbietet er nicht den Reichtum, sondern sucht seine Verwendung für die Armen zu regeln (Sim. I II). Aber der Christ darf sich dabei nicht zu tief mit der Welt einlassen; so verbietet er die vielen Geschäfte und erlaubt jeweils nur eines (Sim. IV). Besonders hoch stellt er die, welche reinen Herzens sich ganz frei von der Welt erhalten haben (Sim. IX 29); aber er kennt die Zwänge der Welt und verlangt darum wenigstens das Mögliche. So führt sein sittlicher Aktivismus geradewegs zu dem Nomismus, der ihm die reichliche Benutzung jüdischer Tradition gestattet. Damit hängt dann wieder naturgemäß eine doppelte Sittlichkeit zusammen, wie sie am stärksten in der Lehre von den überschüssigen Werken hervortritt (Sim. V, s. aber auch Vis. III 21).

Alles dies ist ein Versuch des Ausgleichs zwischen dem, was der Christ „Leben“ nennt und dem Leben der Welt. Aber Kompromiß ist schließlich auch der Zentralgedanke des Buches, die Lehre von der einmaligen Christenbuße, deren Einmaligkeit nur durch den Ausblick auf das nahende Ende gerechtfertigt wird. Als das Ende ausblieb, wurde die Problematik des Weltverhältnisses im Christentum vielgestaltiger, als Hermas sie gesehen hatte, und verlangte neue Lösungen. Trotzdem blieb und bleibt der „Hirt“ ein Dokument ehrlichen Ringens mit jener Frage, dessen Aufrichtigkeit sich auch im Mißlingen bewährt. Und darüber hinaus



## Erstes Gesicht.

Mein Ziehvater hatte mich nach Rom an eine Frau namens Rhode<sup>1</sup> verkauft. Als ich dieser nach vielen Jahren wieder begegnete, faßte ich eine brüderliche Neigung zu ihr. Da sah ich sie, als einige Zeit verstrichen war, im Tiber baden; ich reichte ihr die Hand und geleitete sie aus dem Fluß heraus. Wie ich nun ihre Schönheit sah, da regte sich in meinem Herzen der Gedanke: wie glücklich wäre ich, wenn ich solch ein Weib hätte, so schön an Gestalt und so edel von Art!

ist das Buch bedeutsam als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten, deren innere Nöte in einer Weltreligion niemals über den Erlebnissen der Propheten und den Gedankenkonzeptionen der Lehrer vergessen werden dürfen. Unter diesem Gesichtspunkt werden sogar die literarischen Mängel der Schrift wichtig: wenn der Verf. den Stoff nicht bewältigt und eine ungeschickte und umständliche Sprache redet, so bezeugt er damit seine Zugehörigkeit zu der breiten Schicht von Christen, deren Leben auch innerlich zu verchristlichen sein Buch beabsichtigt.

**Visio I: I 1 2** Die Vorgeschichte. Die kurze Erzählung enthält nur die Angaben, die für das Verständnis der folgenden Vision unbedingt notwendig sind. Sie läßt uns aber über mancherlei im unklaren, vgl. den Exkurs zu 1 2, und ihr Verständnis wird noch dazu durch die ungleichmäßige Ueberlieferung der Anfangsworte 1 erschwert. S liest  $\acute{o} \theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma \mu\epsilon \pi\acute{\epsilon}\pi\rho\alpha\chi\acute{\epsilon}\nu \mu\epsilon \text{ } \acute{\rho}\acute{o}\delta\eta \tau\iota\nu\epsilon \epsilon\iota\varsigma \text{ } \acute{\rho}\acute{o}\mu\eta\nu$ , ebenso It<sup>2</sup> aeth. G hat nur  $\pi\acute{\epsilon}\pi\rho\alpha\chi\epsilon \pi\rho\acute{o}\varsigma \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\alpha} \tau\iota\nu\alpha$ , It<sup>1</sup> aber übersetzt *qui enutrierat me vendidit quandam puellam Romae*, will also die ganze Erzählung wahrscheinlich auf eine Jugendgefährtin und Mitsklavin des Hermas bezogen wissen. Das verträgt sich schlecht mit der ehrfürchtigen Behandlung der Frau durch Hermas 1 5. 7; andererseits bietet die Beziehung der Vorgeschichte auf die Herrin des Sklaven Hermas gewisse Schwierigkeiten vgl. den Exkurs zu 1 2, so daß sich die Lesart von It<sup>1</sup> als Korrektur erklärt. Wir müssen uns also an den S-Text halten. Sein Verständnis hängt zum Teil von der Erklärung des offenbar technischen Ausdrucks  $\acute{o} \theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma$  ab. Nun steht zwar  $\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\iota\nu$  in technischer Bedeutung für die Aufbringung des Unterhalts neben  $\imath\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  in zahlreichen Ehe-, Adoptions-, Lehrlings- und Dienstverträgen z. B. BGU IV 1021<sup>14</sup> 1050<sup>12</sup> 1125<sup>8</sup> 1126<sup>22</sup> P. Oxy. II 275<sup>14</sup> III 489<sup>9. 17</sup> P. Tebt. II 385<sup>12</sup> P. Lips. 28<sup>18</sup>. Aber für  $\theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma$  fehlen Belege; bei Hippolyt Refutatio IX 12<sup>12</sup>  $\delta\upsilon\sigma\omega\pi\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \sigma\upsilon\nu \acute{o} \text{ } \Upsilon\acute{\alpha}\kappa\iota\nu\theta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\xi\iota\omicron\iota \tau\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\omicron\pi\omicron\nu, \varphi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega\nu \theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma \epsilon\iota\nu\alpha\iota \text{ } \text{Μαρκίας}$  wird  $\theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma$  gewöhnlich auf den Pflegevater gedeutet, kann aber, wie mich AvDomaszewski belehrt, auch auf das Amt des Obereunuchen zu beziehen sein, der in einer Oesterr. Jahreshfte 1915 Beiblatt 57 veröffentlichten Grabinschrift als  $\tau\rho\phi\epsilon\upsilon\varsigma$  bezeichnet wird. Also müssen wir die Bedeutung von  $\theta\rho\acute{\epsilon}\phi\alpha\varsigma$  aus der von  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma$  erheben.  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma$  ist technische Bezeichnung des  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma \omicron\iota\kappa\omicron\gamma\omicron\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$  vgl. Papiri della Società Italiana V 447<sup>7</sup> (16 n. Chr.)  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\nu \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu \text{ } \text{Ἑρμῆν}$ ; dieser Hermes gehört nach 447<sup>17</sup> zu den  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota \omicron\iota\kappa\omicron\gamma\omicron\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ . Plinius behandelt in epistula ad Traian. 65 die *quaestio de condicione et alimentis eorum, quos vocant θρεπτούς* und Trajan schreibt in seiner Antwort darauf ep. 66 von denen *qui liberi nati expositi, deinde sublati a quibusdam et in servitute educati sunt* (das ist natürlich nur eine Art der  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota \omicron\iota\kappa\omicron\gamma\omicron\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ ). Der technische Charakter von  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma$  und  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{\eta}$  geht deutlich aus den Freilassungsurkunden hervor vgl. Dittenberger Syll. II<sup>2</sup> 837<sup>1</sup> 864<sup>6</sup> 865<sup>2. 10</sup> 867<sup>5</sup> 868<sup>2. 5</sup> 869<sup>2. 10</sup> (in III<sup>3</sup> nur zum Teil enthalten) sowie Latyschew Inscr.

orae septentr. Ponti Euxini II 527 f. 535 ff. 547; in dem vorletzten dieser Beispiele heißt der entlassene *θρεπτός* der wahrscheinlich jüdischen Inschrift vom Ende des I. Jhdts. n. Chr. zufällig auch *Ἑρμάς*. Vgl. weiter die Inschriften CIG 1991, Le Bas-Waddington Voyage en Grèce et Asie Min., Inscriptions III 109. 1301. 1302. Ebenso werden wir auch die Erwähnungen von *θρεπτός* oder *θρεπτή* in Briefen zu verstehen haben s. P. Oxy. II 2985 (I. Jhd. n. Chr.) P. Tebt. II 591 (II./III. Jhd. n. Chr.) P. Genf 5326, sowie Acta Joh. 13 p. 159 Bonnet das Vorkommen einer *θρεπτή τις Δομετιανοῦ τῶν πρὸς τῷ κοιτῶνι*, einer im Haus geborenen Sklavin eines kaiserlichen cubicularius. Wir dürfen also wohl annehmen, daß Hermas, dessen Sklavenstellung bei dem Verkauf ohne weiteres vorausgesetzt wird, ein solcher *θρεπτός* war. *θρέψας* bezeichnet dann seinen Herrn und Ziehvater. Der erste Satz will offenbar nur sagen, wie Hermas in die Verhältnisse gelangt ist, die in der gleich zu erzählenden kurzen Vorgeschichte des Buches vorausgesetzt werden: nach Rom und zur Bekanntschaft mit Rhode. Die eigentliche Erzählung beginnt also erst mit dem zweiten Satz; so steht im ersten das Perf. (deutsch Plusquamperf.). Nicht zu wissen bekommt man, bei wem und wo H. aufwuchs, wohl aber, bei wem und wo er dann lebte. Darum ist *εἰς Ῥώμην* nicht wie bei *It<sup>2</sup>* zu verstehen *in urbe Roma*, sondern wie bei aeth *in regionem Romae*. Geschickt ist dieser abrupte Anfang nicht zu nennen vgl. den Exkurs zu 12. Zum Namen *Ῥόδη* s. zu Act 1213. Die Frau ist nicht als bekannt vorausgesetzt s. *τινι*. Nicht von seinem Sklavendienst bei Rhode, sondern von seinen späteren Beziehungen zu ihr will H. nun im zweiten Satz erzählen. Im Lauf der „vielen Jahre“ scheint er freigelassen worden zu sein, denn sein Sklavenstand wird nirgends mehr erwähnt s. aber den folgenden Exkurs. Das nicht ohne weiteres deutliche *ἀνεγνωρίσάμην* muß sich also in diesem Zusammenhang auf den äußeren Vorgang der Wiederbegegnung mit der früheren Herrin beziehen vgl. Plato Laches 181c: *ἀπὸ τῆςδε τῆς ἡμέρας, ἐπειδὴ ἀνεγνωρίσαμεν ἀλλήλους* sagt Lysimachos von Sokrates, dessen Vater er gekannt hat. So verstehen auch die Uebersetzungen das Wort: *It<sup>1</sup> recognovi*, *It<sup>2</sup> cognovi*, aeth. *inveni*. Die innere Beziehung zu Rhode drückt erst des Satzes zweite Hälfte aus; *ὡς ἀδελφὴν* soll wie Vis. II 23 dem Verhältnis den geschlechtlichen Charakter absprechen. Offenbar ist Hermas um diese Zeit Christ, siehe auch 24 *ἐπὶ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ*; daß er als solcher geboren, ist möglich, kann aber aus dem Schweigen über eine Bekehrung doch nicht mit völliger Sicherheit erschlossen werden, denn Hermas verschweigt auch sonst vieles aus seinem Leben z. B. seine Verheiratung. Das Hauptproblem des Buches, die Christensünde, ist jedenfalls nicht eine Frage der Bekehrungstheologie, sondern der überkommenen Christlichkeit. ■ Wieder verstreicht einige Zeit, da sieht er die erst nur brüderlich geliebte im Bad, und es erwacht in ihm der Wunsch nach einem solchen Weibe. An dem geschlechtlichen Charakter dieses Wunsches kann angesichts der Veranlassung nicht gezweifelt werden (gegen Plooij Zeitschr. f. nt. Wiss. 1923, 4; vgl. 14 *ἐπεθύμῃσα*, 18 *ἐπιθυμία τῆς πονηρίας*, 24 *ἐπιθυμήσῃ πονηρὸν ἔργον*), wenn die dezente Darstellung auch weder die Nacktheit des Weibes noch den ehebrecherischen Charakter des Wunsches hervorhebt; daß Hermas verheiratet ist, zeigt 19 31. Daß die Sexuelliebe hier als Motiv der Handlung verwertet wird, hat symptomatische Bedeutung vgl. den folgenden Exkurs. Dort wird auch das andere Problem der Stelle behandelt, das Baden einer Frau im offenen Tiber; vielleicht ist schon die Lesart *παρά* G statt *εἰς* ein Versuch, der Schwierigkeit zu entgehen. *εἰς* steht hier wie oft in der Koine für *ἐν* (Radermacher S. 116; Blaß-Debrunner, Gramm. des neutest. Griechisch<sup>4</sup> § 205); gerade im „Hirten“ sind die Beispiele sehr häufig: Vis. I 22 II 43

III 75 97 V<sub>1</sub> Mand. IV 43 Sim. I 2. 3. 7 II<sub>1</sub> IV<sub>2</sub> V 11 IX 13 21 13<sub>2</sub>. 5 26 7. ἰδὼν τὸ κάλλος: das Motiv des Bades stellt also nicht nur die zufällige Gelegenheit, sondern eine unentbehrliche Voraussetzung seines Wunsches dar; sie ist hier noch wesentlicher als in der apokryphen Erzählung von Susanna bei Theodotion, weil dort die Begierde schon vor der Badeszene geweckt ist. „Im Herzen überlegen, sprechen“ ist eine Redewendung, die ebenso wie die andere ἀναβαίνειν εἰς τὴν καρδίαν s. zu 18 als Semitismus zu betrachten ist d. h. als eine durch die Vermittlung der griechischen Bibel im Kreise ihrer Leser geläufig gewordene Phrase vgl. Dt 8<sub>17</sub> 9 4 18<sub>21</sub> I Reg 1<sub>13</sub> III Reg 12<sub>26</sub> Ps 9 27. 32. 34 13<sub>1</sub> 34 25 52<sub>1</sub> 73 8 Eccl 1 16 2 1. 15 3 17. 18 Ob 1 3 Zeph 1 12 3 1 Js 14 13 47 8. 10 49 21 Jer 5 24 13 22 Mt 24 48 Mc 2 6 (siehe dort) 8 Lc 3 15 Rm 10 6 Apc 18 7. Im Griechischen wäre das Reflexivum zu erwarten. Weil er Bibelchrist ist, braucht Hermas aber noch kein Judenchrist zu sein s. Einleitung Nr. 3. μακάριος steht hier nicht in der biblischen Bedeutung, die namentlich in den Psalmen und fast durchweg im NT einen religiösen Ton hat, aber auch nicht in der feinen Spezialisierung der Philosophie, die zwischen εὐδαίμων und μακάριος unterscheidet (Aristoteles, Ethica Nicomachea p. 1100 a 1101 a. b), sondern in der populären weltlichen Fassung, nach der es ein starkes Synonymon von εὐδαίμων ist vgl. Act 26 2 Epictet I 24<sub>19</sub> III 3 17 IV 9 7 und an der der unseren auch sachlich verwandten Stelle II 18<sub>15</sub> σήμερον καλὸν ἰδὼν ἢ καλὴν οὐκ εἶπον αὐτὸς ἑμαυτῷ ὅτι ὠφελεῖν τις μετὰ ταύτης ἐκοιμήθη καὶ μακάριος ὁ ἀνὴρ αὐτῆς. ὁ γὰρ τοῦτ' εἶπὼν 'μακάριος καὶ ὁ μοιχός'. Vgl. auch Dirichlet De veterum macarismis 22 f. Der Dativ der Beziehung ist kein Semitismus, sondern hellenistisch; er begegnet bei Hermas z. B. auch Vis. III 10 5 V<sub>1</sub> Sim. IX 9 5. 7. τρόπος steht der Gelegenheit entsprechend hier natürlich nicht zur Bezeichnung des Charakters, sondern des äußerlich wahrnehmbaren Gebarens. Der nächste Satz will feststellen, daß sich keine direkte böse Absicht in seinen Gedanken regte, wie die, von der bei Epiktet (s. oben) die Rede ist.

DIE VORGESCHICHTE DER HERMAS-ERZÄHLUNG. Da 13 ff. das Gesicht berichtet wird, von dem das Gespräch mit der Greisin 23 und somit alles Folgende seinen Ausgang nimmt, so darf das in 11.2 Berichtete als die Vorgeschichte der ganzen Erzählung von den Gesichtern des Hermas betrachtet werden. Sie bietet jedoch ebenso wie ihre Verwertung in den unmittelbar folgenden Abschnitten 13—8 eine Anzahl von Anstößen. Ich gruppiere sie nach sachlichen Gesichtspunkten. — 1) Daß der Anfang den Leser in sehr geringem Maße mit der Lebensgeschichte des Hermas bekannt macht, ist schon zu 11 betont; noch wichtiger erscheint mir, daß die Vorgeschichte des Buches zu dessen eigentlichem Inhalt in gar keine Beziehung gesetzt wird. Zwar ist der Wunsch des Hermas eine offenbare Christensünde, gehört also eng mit dem Hauptthema des ganzen Buches zusammen, und wird in der folgenden Offenbarung durch die Greisin auch dementsprechend beurteilt (24). Wenn diese aber 31 fortfährt ἀλλ' οὐχ ἕνεκα τούτου ὀργίζεται σοι ὁ θεός, ἀλλ' ἵνα τὸν οἶκόν σου . . . ἐπιστρέψῃς und ihm dann Nachgiebigkeit gegen seine Kinder als eigentliche Schuld und Ursache des göttlichen Zornes vorhält, so ist damit die Anknüpfung an die Vorgeschichte völlig aufgegeben. In der Tat wird sie in dem Lob, das Hermas Vis. II 32 erhält, in auffallendster Weise ignoriert. Der Vis. I 31 erwähnte Vermögensverlust ist ein völlig neues Motiv und hat gar keinen Anhaltspunkt in der Vorgeschichte. Wenn andererseits die himmlische Erscheinung der Rhode 19 die Sünden der Familie des Hermas und der ganzen Christenheit erwähnt, obwohl von ihnen noch gar keine Rede war, so ist das wohl nur als der Versuch des Verf. zu beurteilen, den Inhalt der eigentlich ganz isolierten Vorgeschichte mit dem folgenden in eine ganz äußerliche Beziehung zu setzen. —



2) Auffällig ist auch, daß der Inhalt der Vorgeschichte mit der Voraussetzung, die im ersten Satz des Buches gemacht wird, gar nicht recht stimmt. Denn daß Rhode die Herrin des Hermas war, wird gar nicht berücksichtigt; schon ἀνεγνωρισμένη 11 ist in dieser Beziehung nicht ganz deutlich, und das Fehlen des Prädikats κυρία in 17, das in 15 auch nur als höfliche Anrede vorkommt, erscheint vollends befremdlich (darum haben It<sup>1</sup> und aeth korrigiert s. z. St.). Endlich war die Frau schon „vor vielen Jahren“ in einem Alter, in dem sie Sklaven kaufte (denn daß man für sie als unmündige Erbin den Kauf vollzogen hätte, wird nicht gesagt). Also dürfte sie zur Zeit der Badeszene nicht mehr im jugendlichen Alter stehen, und das Begehren des Hermas erscheint ohne nähere Motivierung nicht gerade als selbstverständlich. — 3) Aber die Badeszene selbst ist überhaupt befremdlich. Denn es ist doch sehr die Frage, ob eine römische Dame wie diese, die nach 12 und 23 als sittlich musterhaft zu gelten hat, an einem allgemein zugänglichen Platz im Tiber baden und sich von einem Mann aus dem Wasser heraushelfen lassen würde. Man bedenke, daß nicht nur Clemens Alex. Paedagogus III 323, sondern auch Juvenal Sat. VI 422 die Bedienung der badenden Frau durch männliche Sklaven als höchst unanständig beurteilt. Hier aber handelt es sich gar nicht um regelmäßigen Sklavendienst, denn Hermas kommt zufällig dazu und seine (frühere?) Sklaveneigenschaft wird völlig ignoriert (s. oben Nr. 2). Man hat auch nicht den Eindruck, daß die Szene in einem am Tiber liegenden Garten spielt (Cicero pro M. Caelio § 36 *habes hortos ad Tiberim . . . quo omnis iuventus natandi causa venit*; gemeint ist die männliche Jugend, der Clodia zusieht); vielmehr scheint Hermas doch zufällig an einen vielleicht einsamen, aber ohne weiteres zugänglichen Platz zu kommen, wo Rhode gerade badet. Es bliebe der Ausweg, an ein rituelles Bad zu denken (Völter, Apost. Väter I 194 unter Berufung auf das jüdische Gebot in Flüssen zu baden Orac. Sibyll. IV 164); vgl. dann für Rom Horatius Sat. II 3 290 ff., wo die irgendwie abergläubische Mutter dem Gott ein solches Bad ihres Knaben nach dessen Heilung gelobt, und vor allem Juvenal Sat. VI 522 f., wo es von einer Römerin heißt *hibernum fracta glacie descendet in amnem | ter matutino Tiberi mergetur* — aber das wird als besondere abergläubische Tollheit beurteilt; und überhaupt würde unser Verf., wenn ein Ritus im Spiel wäre, dies wohl andeuten; da er offenbar selber davon nichts weiß, so scheint die Szene ursprünglich nicht nach Rom und an den Tiber zu gehören. — 4) Den eigentlichen Inhalt der Vorfabel bildet eine Liebesgeschichte — ein Umstand, dessen Bedeutung von den Erklärern bisher stark unterschätzt worden ist. Damit tritt, soviel wir wissen, überhaupt zum erstenmal in der Literatur die Sexualliebe mit der christlichen Gedankenwelt in engere Beziehung. Das Verhältnis des Mannes zum Weibe wird hier nicht angeschaut im Rahmen des Gegensatzes Keuschheit und Unzucht wie I Cor 5. 7 und in den apokryphen Apostelakten, auch nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer kosmisch-kultischen Stellung wie I Cor 113 ff., es ist auch nicht von der Ehe und ihrer religiösen oder sittlichen Nützlichkeit die Rede wie Eph 5 22 ff. I Petr 3 1 ff. oder I Cor 75 Hermas Mand. IV 11, sondern es wird ein sinnliches Liebesverhältnis, wenn auch mit großer Zurückhaltung und nicht ohne eine gewisse Vergeistigung, beschrieben, und zwar mit unverkennbarem Interesse an seinem Wachstum: aus der nur vorausgesetzten ersten Bekanntschaft entwickelt sich wunschlose Neigung, ein zufälliges Erlebnis steigert diese zum sinnlichen Begehren, aber schon folgt (in 13 ff.) darauf die Beschämung. Nun ist diese letzte Szene zweifellos von christlichen Gedanken getragen (wenn auch nicht völlig s. 17), ja die erste Verurteilung der Gedankenstunde erinnert sogar an Mt 5 28 (siehe aber die Unterscheidung der Sünden in 21). Immerhin läßt die ganze Darstellung diese Sünde doch als etwas sehr Menschliches erscheinen, das nicht etwa nur bei einem unwürdigen Gemeindeglied (I Cor 5 1 ff.), sondern sogar bei dem Offenbarungsempfänger vorkommen kann. Und die Mahnung, die unser Buch selbst für solche Fälle später

gibt „denke immer deines eigenen Weibes“ (Mand. IV 11) wird hier überhaupt nicht berücksichtigt; eher könnte der Vergleich mit der eigenen Frau den Hermas 12 zum Schlimmen beeinflußt haben — aber der Verf., der dies ahnen läßt, betont wiederum den ehebrecherischen Charakter des Gedankens durchaus nicht. Wenn man also von 13 absieht, so entbehrt die Liebesgeschichte völlig des christlichen Gesichtspunktes. Auch die feine Vergeistigung der Sinnlichkeit, die darin liegt, daß die Begehrte eine edle und liebenswerte Frau ist, wird man nicht auf christliche Motive zurückführen. So gewiß das mittelalterliche Christentum Träger einer Vergeistigung des Frauenideals zum „Ewig-Weiblichen“ hin geworden ist — dem Urchristentum ist diese Frauenminne völlig fremd. Es scheint doch der Einfluß eines außerchristlichen, „heidnischen“ Motivs zu sein, der sich in der Darstellung der Sinnenliebe wie ihrer Vergeistigung hier geltend macht. Dann wird man aber auf dasselbe Motiv auch den Umstand zurückführen, daß Hermas die Geliebte „wie eine Göttin“ verehrt haben will (17; zum Text s. unten). Das ist ein entschieden unchristlicher Ausdruck, der eher der Ausdrucksweise hellenistischer Romane entspricht vgl. Rohde Der griech. Roman 155. Als ebenso unchristlich darf es gelten, daß Rhode 13 γελᾶσασα heißt, während sie auf einen Vorgang anspielt, der ihr nur bei völligem Zurücktreten des christlichen Ethos ein Lachen ablocken kann. Wenn sich nicht um eine christliche Vision handeln würde, wäre freilich dies Lachen (nicht: Lächeln!) der begehrten Frau wohl begreiflich.

Diese Beobachtungen scheinen mir in ihrer Fülle eine einheitliche Lösung zu fordern. Darum verfangen psychologische Erwägungen nicht, wie die von Zahn, der meint, die ersten Leser hätten besser als wir über die Lebensgeschichte des Hermas Bescheid gewußt — das trifft nur die Schwierigkeit des ersten Satzes — oder die von Schulz, der auch 12 als Vision auffassen will — das ist textwidrig und ergäbe eine recht stilwidrige Vision. Auch literarkritische Hypothesen sind aufgestellt worden, aber auch sie werden dem ganzen Umfang des Problems schwerlich gerecht. Spitta nimmt an, daß am Anfang des Buches ein größeres Stück verloren gegangen sei — damit kann man wohl die Unklarheit, aber nicht die Unchristlichkeit der Vorgeschichte erklären wollen. Große-Brauckmann, der für eine ganze Anzahl der genannten Anstöße ein Auge hat, möchte in der Vorgeschichte Erlebnisse erzählt finden, die Hermas, falls er sie nicht aus Büchern hat, in früherer Zeit, vielleicht vor seiner Bekehrung, gemacht hat; diese Erzählung habe der Verf. dann verkürzt und infolgedessen verdunkelt seinem Buch als Proömium vorangestellt. Aber schon die Verbindung mit der Biographie des Hermas hat sich uns als verdächtig herausgestellt (siehe oben Nr. 2). Vielmehr scheinen alle die genannten Anstöße darauf zu deuten, daß die ganze Vorgeschichte eine künstlich nach Rom (siehe Nr. 3), ins Christentum (Nr. 4) und in die Lebensgeschichte des Hermas (Nr. 1 und 2) versetzte Begebenheit enthält, deren Motive aus der nichtchristlichen Unterhaltungsliteratur stammen.

Es handelt sich also anscheinend um einen Romanstoff. Seine reinliche literarkritische Auslösung ist nicht möglich, weil wir nicht wissen, wieviel unser Verf. unterdrückt, zusammengezogen und bearbeitet hat. Immerhin lassen sich einzelne Spuren des Stoffes in unserem Texte verfolgen. In Betracht kommt zunächst der Inhalt von 12, die Badeszene s. oben Nr. 3. Unter der Voraussetzung ihrer nichtchristlichen Herkunft wird man es auch beachtenswert finden, daß die Wörter *παῖδιος* und *τρόπος* nur an dieser Stelle im „Hirten“ und fast nur hier in der urchristlichen Literatur die sonst geläufige „weltliche“ Bedeutung haben s. z. St. Alles was mit der Vision zusammenhängt, gehört natürlich zur christlichen Verarbeitung. Höchst wenig visionsgemäß erscheinen aber Rede und Gegenrede in 14. 5 Ἐρμᾶ χαίρει und Κυρία, τί σὺ ὧδε ποιεῖς; Hier ist vielleicht der Rest eines ursprünglichen, nicht visionären Gesprächs erhalten. Ebenso ist in 17 ὡς θεῶν zu

3 Nur dies, nichts anderes war es, was ich dachte. Als ich kurze Zeit darauf nach Cumae wanderte und die Schöpferwerke Gottes pries, die so groß, so herrlich und gewaltig sind, da entschlummerte ich im Gehen, und ein Geist ergriff mich und trug mich durch eine wilde Einöde dahin, in der kein Mensch gehen könnte; denn die Gegend war abschüssig und vom Wasser zerklüftet. Als ich sie (?) durchquert hatte, kam ich in ebene Gefilde; da beugte ich meine Knie und begann zum Herrn zu

beurteilen s. oben sowie das Fehlen jeder Anspielung auf das Herrin-Diener-Verhältnis und in 1s das bereits besprochene γελάσασα. Zu erwägen wäre auch, ob von der 2s gegebenen Charakteristik des Hermas nicht wenigstens das befremdliche πάντοτε γελῶν dieselbe Erklärung verlangt. Jedenfalls sind die Worte nicht mit dem Mandatum X zu rechtfertigen, das überdies selbst außerchristlich beeinflusst ist. Es würde sich also um eine Liebesgeschichte handeln, in der ein Bad der Geliebten eine Rolle spielt, dem der Liebende zusieht und das sein Begehren weckt oder steigert. Wegen der verhältnismäßig laxen Beurteilung, die der Vorgang offenbar in seiner alten Verarbeitung erfahren hat, ist an ein jüdisches Motiv (wie Bathseba II Reg 11s oder Bilha Test. Ruben 311) kaum zu denken, eher an eines aus „heidnischer“ Erotik. Einen Anhaltspunkt für das tatsächliche Vorkommen dieses Motivs in der Erotik bietet unzweifelhaft (Ps.) Plutarch, Amatoriae narrationes 12, wo von einem Mädchen Aristokleia erzählt wird, die zwei Liebhaber hatte, Straton und Kallisthenes. *πλουσιώτερος δ' ἦν Στράτων καὶ μᾶλλον τι τῆς παρθένου ἡτηγμένος· ἐτύχανε γάρ ἰδὼν αὐτὴν ἐν Λεβαδίᾳ λουομένην ἐπὶ τῇ κρήνῃ τῇ Ἐρκύνῃ· ἔμπελλε γάρ τῃ Διὶ τῷ βασιλεῖ κατηφορεῖν.* Hier ist das Bad im Ritus motiviert und überdies glaubwürdig lokalisiert. Uebrigens sind die Amatoriae narrationes eine (auf Plutarch zurückgehende?) Stoffsammlung von aneinander gereihten Liebesgeschichten, so daß also das Bademotiv älter sein dürfte als die Schrift. Eine andere Verwendung des Motivs findet sich bei Ps. Aeschines Epist. X (Hercher Epistolographi Graeci 38 f.): Kimon verbirgt sich im Gebüsch, um die (rituell!) badende Kalirrhoë als Gott Skamandros zu verfolgen (allerdings hat er sich schon vorher in sie verliebt). Auch hier sind Bad und Oertlichkeit wohl motiviert (über den Stoff vgl. Weinreich Der Trug des Nektanebos S. 35 ff.). Daß das Bademotiv später aber auch ohne Begründung weitergegeben wurde, zeigt der Erotiker Aristainetos (V./VI. Jhdt. n. Chr.) im 7. Brief seines ersten Buches (Hercher Epistolographi Graeci 139): hier hat Kyrton einem badenden Mädchen die Kleider zu halten, während sie sich in den Fluten tummelt. Die Geschichte schließt mit einem vergeblichen Verführungsversuch. Das Bad ist hier so unmotiviert und so unglaublich wie bei Hermas; allerdings fällt auch der Unterschied der Verarbeitung sofort in die Augen: für den Erotiker ist die Schilderung der Badenden die wesentliche Aufgabe.

Wir werden also annehmen dürfen, daß unser Autor einen ähnlichen Stoff, der das Bademotiv enthielt und vielleicht auch schon im Ichstil formuliert war, in Verkürzung hier verwendet hat. Wie ihm dieser Stoff bekannt wurde, wissen wir nicht; weshalb er ihn aber übernahm, ist uns deutlich: er wollte das drastische Beispiel einer Christensünde in autobiographischer Form an die Spitze seines Buches stellen. Daß er dafür ein Literatur-Motiv verwendet, ist gewiß ein Zeichen der Zeit, in der sich das „weltliche“ Schrifttum den Blicken der Christen öffnet. Daß seine eigene literarische Art der hier vorgetragenen Hypothese nicht widerspricht, wird die weitere Erklärung zeigen. Eine ähnliche Entlehnung scheint sich überdies in Sim. IX zu verraten s. den Exkurs zu Sim. IX 11s.

I 3—9 Rhode als himmlische Anklägerin. Erst mit 3 beginnt die Erzählung der Geschichte, erst von hier ab hat die Darstellung einen



religiösen Ton. SG aeth lassen den Hermas hier εἰς κόμας gehen, aber It<sup>2</sup> *apud civitatem Ostiorum* hat offenbar einen bestimmten Rom benachbarten Ort im Auge. Aufklärung darüber bringt die Parallelstelle Vis. II 11, wo beide It offenbar Κόμας gelesen haben (It<sup>1</sup> *cum his* = *Cumis*, It<sup>2</sup> *apud regionem Cumanorum*); von dieser Lesart erklärt sich auch an unserer Stelle It<sup>1</sup> *cum his cogitationibus*, denn *cum his* dürfte auch hier aus *Cumis* entstanden sein. Da man nach Ausweis der beiden It an Κόμας herumkorrigiert hat, ist die Lesart κόμας als Korrektur zu beurteilen; die Lesart von It<sup>2</sup> an unserer Stelle s. o. erklärt sich daraus, daß ihrem Urheber Cumae zu weit von Rom entfernt zu liegen schien, als daß Hermas einen Tagesspaziergang dahin unternehmen könnte. In der Tat würde Cumae, die älteste griechische Kolonie in Italien, übrigens in der Kaiserzeit nicht mehr von besonderer Bedeutung, nur das Ziel einer Reise von mehreren Tagen sein können, da es in Campanien, westlich von Puteoli (also etwa 200 km Luftlinie von Rom entfernt!) lag. Seine Nennung an den beiden Stellen erklärt sich nur, wenn ihm für die jeweils folgenden Visionen eine Bedeutung zukommt, also entweder das Ziel der Entrückung in der Nähe von Cumae liegt oder der Inhalt der Vision in Beziehung zu Cumae steht. Vgl. darüber den Exkurs zu Vis. II 41. Die Unregelmäßigkeit der Konstruktion — Gen. abs., dessen Subjekt zugleich Subjekt oder irgendein Satzteil des Hauptsatzes ist — findet sich gelegentlich schon in klassischer Prosa (Kühner-Gehrt Grammatik II<sup>2</sup> § 494), begegnet auch in literarischer Koine (Diodor XII 18 2 Act 21 34 Schmidt De Iosephi elocutione, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 20, S. 435) und ist für Hermas offenbar keine Ausnahme s. 22 Vis. II 11 III 15 Sim. V 11 (nach Hamb). Vgl. Radermacher S. 170, Blaß-Debrunner, Grammatik<sup>4</sup> § 423 4. 5. Hermas wird hier, wie auch später, beim Gebet von dem visionären Zustand befallen. Das entspricht der psychischen Erfahrung des Visionärs vgl. Henoch 12 3 Vita Adae 25 (Kautzsch Pseudepigraphen S. 516) und ist von der mystischen Versenkungs-Praxis zur Technik ausgestaltet worden: Konzentration im Gebet pflegt die erste Stufe der Versenkungs-Skala bei den Mystikern der verschiedensten Zeiten und Orte zu sein s. Heiler Das Gebet<sup>2</sup> 312 f.; bei Hermas wird außer dem Gebet noch Fasten (Vis. II 21 III 12 107 Sim. V 11 — hier aber als sachlich wichtiges Anknüpfungs-Motiv) und Meditation (Vis. I 21. 2 Sim. II 1) als Vorstufe visionärer Erscheinungen genannt. Während das Konzentrations-Gebet in den folgenden Teilen des Buches fast immer an die Offenbarungen anknüpft, die dem Hermas bereits zuteil geworden sind (Vis. II 12 21 III 12 107 IV 13 Sim. V 11 VI 11), hat es hier die Herrlichkeit der Schöpfung zum Gegenstand. Das ist völlig verständlich, wenn Hermas noch keine Visionen gehabt hat (und insofern ist dieses Gebet ein indirekter Beweis gegen Spittas Hypothese vom Ausfall einer Einleitungs-Vision s. den vorigen Exkurs u. zu Vis. V). Daß aber das Gebet nicht an das christliche Heil, sondern an die Natur anknüpft, hängt mit einer Entwicklung des urchristlichen Gebets zusammen, die keinesfalls nur durch unmittelbare Uebernahme alttestamentlicher Themen, sondern vor allem durch hellenistische Einflüsse bedingt ist, wie sie auch Act 14 15—17 und besonders I Clem 20 33 2—3 spürbar sind vgl. den Exkurs zu I Clem 20. Da nach Ausweis von I Clem ein derartiger von hellenistischer Philosophie genährter Lobpreis bereits in die römische Liturgie eingedrungen sein dürfte, so ist das Anklingen dieser Gedanken hier wohl begreiflich, vgl. auch 33. Weil es sich um das erste der Gesichte des Hermas handelt, wird hier auch der Beginn des visionären Zustandes ausführlich beschrieben. ἀφύπνωσα bezeichnet nicht den Anfang des gewöhnlichen Schlummers, denn Hermas schläft im Gehen; es ist also mehr ein kataleptischer oder somnambuler Zustand.

4 beten und ihm meine Sünden zu bekennen. Während ich nun betete, tat sich der Himmel auf, und ich erblickte jene Frau, die ich begehrt hatte, wie sie mich vom Himmel her grüßte und sprach: »Guten Tag,

Ihm folgt die Entrückung: eine Art Luftreise führt ihn erst durch Wüsteneien und dann in eine ebene Gegend. So gewiß dies der Erfahrung des Visionärs und in gewissem Grade schon der des Träumenden entspricht (vgl. Weinell Wirkungen des Geistes 201 ff.), so darf doch nicht übersehen werden, daß es auch für derartige Schilderungen literarische Vorbilder gab, daß also die Realistik der Schilderung noch kein Beweis für die Echtheit der Vision ist. Zu erinnern wäre vor allem an die Entrückung des Propheten Ez 8 s καὶ ἐξέτεινεν ὁμοίωμα χειρὸς . . . καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα ἀνὰ μέσον τῆς γῆς καὶ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγέν με εἰς Ἱερουσαλὴμ. Da hier die Doppelbedeutung von πνῆ 'Geist' 'Wind' offenbar zur Geltung kommen soll, so kann man auch an unserer Stelle πνεῦμα auf beides beziehen vgl. Henoch 52<sup>1</sup> (Kautzsch Pseudepigr. 265) *ich war nämlich durch einen Wirbelwind entrückt*, 70<sup>2</sup> (S. 276) *er wurde auf Wagen des Geistes erhoben*, Henoch graec. 14 s f. ἀνεμοὶ ἐν τῇ ὁράσει μου ἐξεπέτασάν με καὶ ἐπῆράν με ἄνω, Vita Adae 25 (Abhdlg. d. bayr. Akad. 1878, 3 S. 229) *et vidi currum tamquam ventum . . . et raptus sum in paradisum iustitiae*. Ähnliche Entführungen vermittelt des Haares in der Erzählung vom Bel und dem Drachen (Dan 14)<sup>36</sup> sowie nach Origenes in Joh. Tom. II 12 im Hebräerevangelium (Kl. Texte 8<sup>2</sup> S. 5 Nr. 5). Aber auch synkretistische Texte bieten das gleiche Motiv, so die arabische Himmelswanderung des Krates (Berthelot La chimie au moyen âge III S. 46), die nach Reitzenstein Poimandres 361 aus dem Griechischen übersetzt ist und ältere Vorstellungen wenigstens widerspiegelt: *tandis que j'étais en train de prier . . . je me sentis tout à coup emporté dans les airs* und im Berliner Zauberpapyrus I (Parthey Berl. Abhdlg. 1865 S. 109 ff.) die Angabe Zeile 119 βασιτάζει σ[ε εἰς] ἀέρα. Die Entrückung wird ähnlich geschildert Henoch graec. 17<sup>1</sup> καὶ παραλαβόντες με εἰς τινὰ τόπον ἀπήγαγον, Apc. Baruch graec. 2 (Robinson Texts and Studies V 1 S. 85) καὶ λαβὼν με ἤγαγόν με ὅπου ἐστήρικται ὁ οὐρανός, καὶ ὅπου ἦν ποταμός, ὃν οὐδεὶς δύναται περάσαι αὐτόν. Wie sich schon aus diesem Zitat ergibt, gehört auch die Unwegsbarkeit der im Gesicht geschauten Gegend zum apokalyptischen Apparat vgl. Apc 17 s und die zweite πράξις aus Zosimos περὶ ἀρετῆς bei Reitzenstein Poimandres 10 ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν ἤνυσα τὴν ὁδὸν τοῦ ἀναβῆναι καὶ διελθὼν πολλάκις ἀνοδίᾳ ἀνῆλθον ἔπειτα εἰς τὴν ὁδόν. ἀπερρηγῶς steht bei S in intransitivem d. h. hier nahezu passivem Sinn, während G korrekter ἀπερρωγῶς hat; in der LXX steht ἔρρηγα in intransitiver Bedeutung = ἔρρωγα s. Helbing Grammatik der LXX 101 f. Ein Fluß, der zu durchschreiten wäre, ist vorher gar nicht genannt und auch mit ὕδατα nicht gemeint. Sollte auch dies zum „Apparat“ gehören und übernommen sein? Vgl. die oben zitierte Stelle Apc. Bar. gr. 2, die sich auf den Okeanos bezieht. Eher ist wohl an eine Verschreibung von ποταμόν aus τοπόν zu denken, da lt<sup>1</sup> in der Tat *locum* liest. Das erneuerte Gebet könnte wieder eine Art Versenkungsgebet sein s. oben und vgl. Dan 9<sup>20</sup>; das Sündenbekenntnis könnte aber auch durch die eben überstandenen Schrecknisse ausgelöst sein. Die Parallele III 1 s, wo der Schrecken vor dem Gebet ausdrücklich geschildert ist, macht dies wahrscheinlich. Daß Hermas sich mancher Sünde bewußt ist, wird auch 2<sup>1</sup> vorausgesetzt, aber auf das darinliegende Problem wird hier nicht eingegangen (vgl. den Exkurs zu Mand. IV 3 γ). 4 ἐπεθύμησα s. zu 2. Ἐρμάς: s. zu dem sehr häufigen Namen zu Rm 16<sup>14</sup> und vgl. die Indices von BGU I. III, P. Lond. II. III,

Hermas!« Da sah ich zu ihr auf und sagte: »Herrin, was tust du hier?«<sup>5</sup> Sie antwortete mir: »Ich ward hierher versetzt, um vor dem Herrn deine Sünden kundzutun.« Ich sprach zu ihr: »So bist du nun mein<sup>6</sup> Ankläger?« »Nein«, sagte sie, »sondern vernimm die Worte, die ich dir zu sagen habe: Gott, der im Himmel wohnt und alles, was ist, aus dem Nichts geschaffen und vermehrt und fortgepflanzt hat um seiner heiligen Kirche willen, zürnt dir, weil du dich gegen mich vergangen hast«.

P. Amh. II, P. Soc. It. V. VI, P. Hamb. u. a.; auf einer jüdischen Inschrift aus dem I. Jhdt. bei Latyschew Inscript. orae septentrionalis Ponti Euxini II 53 heißt Ἐρμᾶς einer der Freigelassenen, die nach wahrscheinlicher Ergänzung θρεπτοί waren, wie vermutlich unser Hermas auch s. zu 1. Ueber jüdische Namen mit Ἐρμ- s. Müller-Bees Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde S. 122 f., wo homonymische Wiedergabe von Jeremias vermutet wird. Erst hier erfahren wir, wie der in dem Buch Redende eigentlich heißt. Das braucht nicht Zeichen eines Textverlustes am Anfang zu sein, sondern kann auf ungeschickter Uebernahme des fremden Stoffes beruhen s. Exkurs zu 12. Rhode erscheint ihm im geöffneten Himmel; man schließt gewöhnlich daraus, daß sie inzwischen gestorben sei. Dabei wird aber übersehen, daß sie sich ja nur für den Visionär im Himmel befindet, nicht für alle Welt, und daß sie diesem als himmlische Person erscheint, nicht weil sie zu den verklärten Seligen gehört, sondern lediglich weil sie als himmlische Anklägerin auftreten soll. Dies wird in 5 als einziger Zweck ihres himmlischen Aufenthalts genannt; das doppeldeutige ἀνελήμφθην (aeth: *ascendi*) nötigt keineswegs zur Annahme ihres Todes. Κυρία ist höfliche Anrede und nicht eine Anspielung auf das frühere Sklavenverhältnis vgl. Epiktet Enchiridion 40 αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαὶ καλοῦνται und viele Papyri z. B. P. Oxy. I 112 (κυρία dreimal an eine verehrte Frau) P. Giss. 134 67<sup>16</sup> 14<sup>3</sup> (von der Gattin des Adressaten bzw. des Absenders) P. Oxy. VI 937<sup>9</sup> (Schwester) P. Lips. 110 1. 24 (Mutter, Schwester). ἐλέγχω 'Angaben machen' (hier: belastende) vgl. P. Hibeh 55 s. f. (III. Jhdt. v. Chr.) τὸν ποιμένα τὸν ἐλέγχοντα περὶ ὧν μοι εἶπας. Da ἔλεγχος in 6 dieses ἐλέγχειν aufnimmt, so muß ein uns nicht bekannter Sprachgebrauch ἔλεγχος = ἐλέγχων vorausgesetzt werden, der aus der Bedeutung ἔλεγχος 'Beweismittel' zu verstehen wäre vgl. auch lt<sup>1</sup> *arguis* lt<sup>2</sup> *accusas*. Die folgende Gottesprädikation ist in keiner Weise durch den Hauptgedanken bedingt, so wie es etwa Rm 4 17 der Fall ist. Sie muß also an dieser Stelle durch liturgische Gewohnheit gegeben sein, und es ist leicht zu sehen, daß diese Formeln alle letztlich aus dem Judentum stammen. Vgl. zu ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν Tob 5 17 Ps 24 122 1 IV Esra 8 20, zu κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα Apc. Baruch syr. 48 s (siehe zu Rom 4 17) Philo de spec. leg. IV 187 p. 367 τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλειπεν εἰς τὸ εἶναι und von christlichen Zeugnissen Rm 4 17, unser Mand. I und Theophilus ad Autolycom I 4 καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι Const. ap. VIII 127 (weitere Parallelen zum Gedanken s. bei Harnack), zu πληθύνας καὶ αὐξήσας Gen 1 22 8 17 9 1. 7 28 s 35 11 48 4 Ex 1 7 Lev 26 9, aber auch — doch unter jüdischem Einfluß — Corp. Herm. 1 18 S. 334 Reitzenstein. Der Gedanke aber, daß die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, ist die Verchristlichung der jüdischen Anschauung, daß das Volk Israel der Zweck der Schöpfung sei s. IV Esra 6 55. 59 7 11. Assumptio Mosis 1 12 (Kl. Texte 10, S. 5 nach dem Wortlaut der Handschrift *creavit enim orbem terrarum propter plebem suam*); auch Jubil. 2 19 wird schon bei der Schöpfung das Gottesvolk in Aussicht ge-



7 Ich gab ihr zur Antwort: »Gegen dich hätte ich mich vergangen? Auf welche Weise denn? Hab ich dir je ein schändlich Wort gesagt? Hab ich dich nicht immer einer Göttin gleich geachtet, dich nicht immer wie eine Schwester verehrt? Was redest du, Weib, so böse und  
8 schändliche Lügen wider mich?« Da lachte sie und sprach: »Die böse Lust ist in deinem Herzen aufgestiegen. Und scheint dir das nicht schändlich zu sein für einen Gerechten, wenn in seinem Herzen die böse Lust aufsteigt? Sünde ist es, eine große Sünde«, sprach sie. »Denn der Gerechte sinnt nur auf Gerechtes. Und dadurch, daß er auf Gerechtes sinnt, wird ihm sein Ruhm im Himmel gesichert, und er darf glauben, daß der Herr ihm gnädig geneigt ist bei all seinem Tun. Die aber auf Böses sinnen in ihren Herzen, die ziehen sich Tod und Gefängnis zu, besonders die, welche dieser Welt Güter erwerben und vor Stolz auf ihren Reichtum den künftigen Gütern nicht anhängen.

nommen. Wir haben es also wohl mit einer liturgischen Formel des Judentums in leichter Verchristlichung zu tun. 7 ὥς θεάν: auffallend unchristlich, es lesen G θυγατέρα, Zeugen der It<sup>1</sup> und aeth *dominam*; bei It<sup>2</sup> fehlt der Satz; Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, 126 korrigiert zu θείαν (Tante); da die Aushilfen sich gegenseitig diskreditieren und da dies Wort nicht das einzige „heidnische“ Element in der Liebesgeschichte ist (s. Exkurs zu 1 2 Nr. 4), so wird man die von S und der It<sup>1</sup> (teilweis) gebotene Lesart θεάν annehmen müssen. Auf *dominam* konnte man um so leichter kommen, als man in diesen Fragen die Beziehung auf das frühere Sklavenverhältnis tatsächlich vermißt (s. aber dazu Exkurs zu 1 2 Nr. 2); denn der folgende Satz will nur das keusche Verhalten des Hermas betonen. 8 γελάσασα bei solch einer heiklen Anklage empfindet man wieder als in hohem Grade unchristlich; ἔλαρά wird in 4 8 von der Greisin, doch in völlig anderer Situation gebraucht; auch um das bei Theophanien häufige „Lächeln“ (Weinreich Antike Heilungswunder 3 Anm. 2) handelt es sich nicht, sondern um ein speziell motiviertes Lachen vgl. Exkurs zu 1 2 Nr. 4. Zu der bei Hermas sehr häufigen „semitischen“ Wendung ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu 1 2 sowie zu Lc 24 38 Act 7 23. ἐπιθυμία τῆς πονηρίας kann heißen „Lust zum Bösen“ (siehe G, der — gemessen an 1 2 — viel zu grob schreibt: πορνείας); wahrscheinlicher bedeutet der Ausdruck dasselbe wie das folgende πονηρὰ ἐπιθυμία (It<sup>2</sup> *iniqua*, aeth *prava* an beiden Stellen), und dann liegt hier eine der bekannten Genetiv-Konstruktionen vor, die zwar nicht völlig ungr Griechisch sind, deren Verbreitung im hellenistischen Griechisch aber zweifellos durch semitische Einflüsse gefördert worden ist (Radermacher S. 19. 89). ἀνὴρ δίκαιος, hier, Mand. IV 1 8 und Mand. XI für die Glieder der Christengemeinde gebraucht, zeigt, wie stark judaisiert dieses Christentum ist vgl. auch Vis. I 4 2 II 2 5 Sim. VIII 9 1, andererseits aber — da es sich doch immer um Christensünden handelt — wie wenig rigoros der Titel „Gerechter“ verstanden wird. μεγάλη s. zu 2 1. Der folgende Abschnitt, mit der Paronomasie δίκαιος — δίκαια beginnend und bis ζωὴν αὐτῶν 1 9 reichend, enthält eine allgemeine Belehrung, die nicht unbedingt mit diesem Fall zusammengehört, sondern paränetischen Stoff vermittelt, wie es oft im „Hirten“ geschieht. Als Hauptsünder erscheinen hier nicht die Unkeuschen, wie zu erwarten wäre, sondern die weltsüchtigen Reichen; so berührt sich der Abschnitt am meisten mit der Paränese Vis. III 9. δόξα: es ist wie im Judentum eine Art himmlische Buchführung vorausgesetzt. εὐκατάλλακτος steht auch

Sie verderben ihre Seelen (?), sie, die nichts hoffen können, sondern<sup>9</sup> sich und ihr Leben verwirkt haben. Du aber bete zu Gott, so wird er deine Sünden heilen wie die Sünden deines Hauses und aller Heiligen.«

Als sie diese Worte gesprochen hatte, tat sich der Himmel wieder<sup>2</sup> zu; und ich war ganz in Schrecken und Trauer befangen. Denn ich sagte mir: wenn mir schon diese Sünde angeschrieben wird, wie kann ich jemals gerettet werden? und wie soll ich von Gott Versöhnung für meine großen Sünden erlangen? und mit welchen Worten soll ich den

III Makk 5<sup>13</sup> als Prädikat des gnädigen Gottes, und bezieht sich auch dort nicht auf Vergebung, sondern auf göttliche Huld. Zu der wahrscheinlich latinisierenden Konstruktion von ἔχειν s. zu Lc 14<sup>18</sup>. Da bei den Guten himmlische Vergeltung gemeint ist, so kann es sich auch bei den Schlechten nicht um irdisches Sterben oder Gefangensein handeln, vielmehr s. zu θάνατος = ‚ewige Vernichtung‘ Sim. VI 2<sup>3.4</sup> und zu αἰχμαλωτισμός die φολακὴ I Petr 3<sup>19</sup>. Daß der Erwerb der Güter dieser Welt (dafür hier kurz τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι) die Richtung der Seele auf das künftige Heil gefährde, ist ein Ausdruck der Armenfrömmigkeit, von der unser Buch weit- hin erfüllt ist, wenn auch in milderem Grade als Jac vgl. Sim. I II und den Exkurs zu Sim. II 5. 9 Der Text von S aeth μετανοήσουσιν scheint mir sachlich unmöglich; die tröstende Botschaft der Buße soll doch hier gerade nicht verkündet werden. Der Text von G πολλά μεταμελήσουσιν und die Konjekturen von Hilgenfeld μεταλήσουσιν bringen noch nicht den starken Ausdruck, den man erwartet. Auch die Lateiner helfen nicht: lt<sup>1</sup> *vagantur* und *vacuantur* (= *arguantur*?), lt<sup>2</sup> *non resistent iisdem luxuriis*. Man erwartet entweder eine Fortsetzung der Schilderung (wie etwa πληροφοροῦσι τὰς ψυχὰς s. Sim. II 8) oder eine Ankündigung des Verderbens (wie ἀπολλύουσι τὰς ψυχὰς s. Sim. IX 26<sup>3</sup> und die versuchsweise gegebene Uebersetzung). ἀπογινώσκω drückt nicht wie Mand. XII 6<sup>2</sup> das Gefühl, sondern wie Sim. IX 26<sup>4</sup> das Urteil aus. — Der letzte Satz fällt insofern aus dem Rahmen, als von der Familie des Hermas (s. den Exkurs zu Vis. II 2<sup>3</sup>) noch gar nicht die Rede war, vollends nicht von ihrer und aller Christen (ἄγιοι) Sünden s. Exkurs zu 12 Nr. 1. Der Verf. hat die Moral jener Erzählung von der Gedankensünde in der kleinen Paränese auf alle möglichen Sünden angewendet; hier verbreitert er sie noch mehr, indem er Buße und Rettung nicht nur diesem einen, sondern allen Christen verheißt. Das Bild von der Heilung der Sünde ist durch das AT nahegelegt (Dt 30<sup>3</sup> Jer 3<sup>22</sup>), erscheint aber auch in Verbindung mit stoischen Gedanken s. Arrian Anabasis VII 29<sup>2</sup> μόνῃ γὰρ ἔμοιγε δοκεῖ ἴσσις ἀμαρτίας ὁμολογεῖν τε ἀμαρτόντα . . . Epictet Fragm. 32 Schenkl ψυχὴν σώματος ἀναγκαιότερον ἴσθαι. Im alten Christentum ist das Bild sehr beliebt s. Harnack Mission I<sup>3</sup> 124 ff. In unserem Buch vgl. Vis. I 3<sup>1</sup> Mand. IV 1<sup>11</sup> XII 6<sup>2</sup> Sim. V 7<sup>3.4</sup> VII<sup>4</sup> VIII 11<sup>3</sup> IX 23<sup>5</sup> 28<sup>5</sup>. — II 1—4 Erklärung des Gesichts durch die Greisin. Die hier neu auftretende Gestalt der Greisin (vgl. über sie den Exkurs zu Vis. II 4<sup>1</sup>) fungiert zunächst als angelus interpres. Sie ist gesandt, um dem Hermas das, was ihm Rhode vom Himmel her gesagt hat, noch einmal einzuprägen. Das geschieht in 2<sup>4</sup>; der Dialog in 2<sup>2—3</sup> gehört zum Stil solcher Deutungen im apokalyptischen Schrifttum, wie gerade der „Hirt“ sehr deutlich zeigt; vgl. auch Am 7<sup>8</sup> 8<sup>2</sup> Jer 1<sup>11.13</sup>. In 1 wird die Stimmung nach der Vision und der Gedanke geschildert, bei dem der deutende Dialog mit der Greisin einsetzt, ähnliches s. Sim. II<sup>1</sup> (auch dort διακρίνειν). Der Be-

- Herrn bitten, daß er mir gnädig sei? Wie ich dies dachte und in meinem Herzen erwog, sehe ich vor mir einen großen Sessel, ganz weiß mit schneeweißen Tüchern bedeckt. Und es kam eine Greisin in strahlendem Gewand, mit einem Buch in der Hand, nahm dort für sich allein Platz und grüßte mich: »Guten Tag, Hermas.« Und ich, in
- 3 Trauer und Tränen, sprach: »Herrin, guten Tag.« Da fragte sie: »Was bist du so traurig, Hermas, du, der sonst so geduldig und nie ärgerlich war, der immer lachte? Warum siehst du so betrübt aus und gar nicht mehr heiter?« Ich antwortete ihr: »Das widerfuhr mir von der edelsten Frau, die mir sagte, ich hätte mich gegen sie vergangen.« Sie sprach: »Ferne sei solches Tun von jedem Knecht Gottes! Aber freilich war in deinem Herzen das Verlangen nach ihr erwacht, und ein solcher Gedanke bringt Sünde über die Knechte Gottes.

griff „vollendete Sünden“ weist auf eine Unterscheidung von zwei Arten von Sünden, wie sie wohl im Judentum bereits üblich war vgl. Jesu Erwähnung kleiner und großer Gebote s. zu Mc 12 28 und Barn. 8 1 (nach jüd. Tradition?). ἀναγράφεσθαι deutet auf die gleichfalls jüdische Vorstellung von einer himmlischen Buchführung s. Henoch 47 89 62 ff. Jubil. 30 20 ff. Apoc. Bar. syr. 24 1 und die 12. Bitte der alten paläst. Rezension des Achtzehnbiten-Gebetes (OHoltzmann Berakot S. 16) *sie seien getilgt aus dem Buch der Lebendigen und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben*. Bei Hermas s. unten 3 2 Mand. VIII 6 Sim. II 9 V 3 8. κύριος steht von Gott wie gewöhnlich bei Hermas s. Einl. Nr. 4; Ausnahmen s. z. B. Vis. II 2 2 8 III 6 5 Sim. VIII 6 4. ἐρωτᾶν 'bitten' ist kein Semitismus, sondern hellenistisch populär s. Deißmann Bibelstudien 45, Neue Bibelst. 23. 2 Auch die Interpretin erscheint in einer Vision, als himmlische Gestalt (darum in strahlendem Gewand), der auf wunderbare Weise ein Sitz zubereitet ist. Weiß heißt der Sitz wohl, weil er mit schneeweißen Tüchern bedeckt ist, die über einen Sessel s. 4 1 gebreitet sind; die Lesart χιονίων wird außer durch die Uebersetzungen noch durch S<sup>c</sup> und P. Amh. 190 gesichert, so daß λευκῶν G als ein durch das vorhergehende λευκῆν veranlaßter Irrtum zu beurteilen ist. Die Bevorzugung von weiß ist bei himmlischen Erscheinungen üblich vgl. aus der Himmelswanderung des Krates (s. oben zu 1 3) die Erscheinung des Hermes Trismegistos S. 46 Berthelot *assis dans une chaire; il était revêtu de vêtements blancs et tenait à la main une planche de la chaire, sur laquelle était placé un livre*. Für den unbefangenen Leser kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Greisin wegen ihrer Würde Platz nimmt s. den Exkurs zu Vis. II 4 1, während Hermas steht vgl. zu Vis. III 1 8 f. Eine ganz andere, offenbar sekundäre Deutung des Vorgangs Vis. III 11 4. 3 ἀστομάχης steht auf der Grabschrift IG XIV 2095 von einer Ehefrau πρὸς τὸν ἄνδρα ἀστομάχης βιώσασα und Alciphron IV 17 2 Schepers an einer allerdings textlich nicht ganz sicheren Stelle ἐμὲ δὲ ἀφέτω τὴν φυσικῶς κυρίαν ἑμαυτῆς ἀστομάχητον καὶ ἀνύβριστον. Der aktive Sinn des ersten Zitats dürfte an unserer Stelle am besten passen s. *sine iracundia* It<sup>2</sup>. Zu der befremdlichen Charakteristik πάντοτε γελῶν vgl. Exkurs zu 2 1, zu ἱλαρός s. Mand. X 3 1. Zu ὅπό ist ein Verbum passivischen Sinnes zu ergänzen; nach λεγούσης ist mit G P. Amh. It<sup>2</sup> aeth das von S wohl einfach übersehene μοι einzufügen. 4 Der Satz mit μηδαμῶς, der Form nach ein Wunschsatz (It<sup>1</sup> *absit*), soll, wie das Folgende lehrt, doch zum Ausdruck bringen, daß ein Christ dergleichen unmöglich tun könne. Wie streng



Denn ein zum Erschrecken schlechter Gedanke ist es für jeden reinen und schon bewährten Geist, wenn ihn nach böser Tat gelüstet — und vollends für Hermas, der so enthaltsam war und fern aller bösen Begierde ganz in Lauterkeit und strenger Sittenreinheit lebte!

Aber Gott zürnt dir gar nicht dieserhalb, sondern damit du die Deinen bekehrst, die gegen den Herrn und gegen euch, ihre Eltern, gefrevelt haben. Doch du warst deinen Kindern zu gut und hast sie nicht ermahnt, sondern sie ins schlimmste Verderben laufen lassen. Darum zürnt dir der Herr; aber er wird all das Schlimme heilen, das du in deinem Hause hast erleben müssen. Denn um ihrer Sünden und

urteilt das christliche Empfinden hier im Gegensatz zu der Haltung der Vorgeschichte!  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  τοῦ θεοῦ ist bei Hermas die eigentliche Bezeichnung des Christen. Es ist also nicht das Prädikat weniger ausgezeichneten Frommer, sondern will das Verhältnis aller Gläubigen zu Gott ausdrücken. Die zugrundeliegende Vorstellung ist orientalisch, nicht griechisch. Da sie in dieser Anwendung auf alle Frommen auch Js 42<sup>19</sup> und in den Psalmen ( $\omicron\iota$   $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$  σου) vorkommt, und nichts ausschließlich Christliches enthält, so wird man urteilen dürfen, daß sie wie  $\omicron\iota$  ἀγαπῶντις αὐτὸν und andere Ausdrücke der religiösen Sprache vom Christentum aus dem Judentum übernommen ist. Vgl. zu Rm 1<sup>1</sup> und MDibelius Der Jakobusbrief (Meyers Kommentar) S. 65 f. Zu ἀναβαίνειν s. 1<sup>8</sup>; eine Wendung mit περί an Stelle des Subjekts auch Mand. IV 1<sup>1</sup>. Die Umschreibung ἔστιν . . . ἐπιφέρουσιν dient dem Nachdruck. S und die Ausgaben haben πάνσεμνον: da solche steigernden Zusammensetzungen mit παν- dem Sprachtypus, zu dem Hermas gehört, relativ fremd sind (vgl. aber zu I Clem 35<sup>3</sup>) und da It<sup>2</sup> hat *in omni casto spiritu et probato* (It<sup>1</sup> und aeth sind nicht deutlich), so scheint mir die Schreibung von G πᾶν σεμνόν besser; vgl. σεμνός vom πνεῦμα Mand. III 4 und im Gegensatz zur schlechten Begierde Mand. XII 1. Zur πνεῦμα-Lehre des Hermas vgl. den Exkurs zu Mand. V 2<sup>7</sup>. Ob mit δεδοκιμασμένος auf die Bewährung in der Verfolgung (Vis. IV 3<sup>4</sup>) oder bei der Bekehrung (σεμνός καὶ δεδοκ. = christlich) angespielt wird, läßt sich nicht sagen. Das hohe Lob, das dem Hermas im letzten Satz gespendet wird, steht im Widerspruch zu den Beschuldigungen in I 3<sup>1</sup> und fordert dadurch zur Kritik an dem autobiographischen Charakter der Schrift heraus vgl. Einl. Nr. 2. Ein Widerspruch zu dem Sündenbekenntnis in I 1<sup>3</sup> besteht kaum; denn dieses ist durch die Gelegenheit motiviert. Im übrigen darf man diese Worte ebensowenig wie die entsprechenden in 2<sup>3</sup> als Selbstlob beanstanden, denn Hermas ist nur in sehr geringem Grade eine autobiographische Schrift. **III 1–2** Die Bußpredigt der Greisin. Die Einleitungsworte legen den Schluß nahe, daß die bisherige Rede der Greisin, dann aber auch die Offenbarung durch Rhode unwesentlich sei; denn die Sünde, von der beide Frauen gesprochen haben, hat nach 3<sup>1</sup> im Widerspruch zu 1<sup>8</sup> nicht als Ursache des göttlichen Zornes zu gelten. In Wirklichkeit geht der Verf. hier in höchst ungeschickter Weise von dem romanhaften Eingangsmotiv, das nur von einer Sünde handelt, zu dem eigentlichen Thema seines Buches über, der Buße für die Christenünden in ihrer Gesamtheit vgl. den Exkurs zu 1<sup>2</sup> Nr. 1. Allerdings wird über dieses Thema hier mehr präliediert, denn noch stehen wir in der Berufungsvision des Hermas; die eigentliche Bußverkündigung erfolgt erst im Himmelsbrief Vis. II 2 f. Bezeichnend ist auch, daß hier wie in den letzten Worten von 1<sup>9</sup>, wo es sich auch schon um die Verbreiterung

2 Frevel willen hat dich Unglück in deinen Geschäften betroffen. Allein die große Barmherzigkeit des Herrn hat sich deiner und der Deinen erbarmt und wird dich stärken und dir einen sicheren Platz geben in seiner Herrlichkeit. Nur überlaß dich nicht dem Trübsinn (?), sondern sei gutes Muts und sporne die Deinen an. Denn wie der Schmied schließlich fertig wird mit dem, was er sich vorgenommen, wenn er das Eisenstück beständig hämmert, so wird auch die Mahnung zum Rechten, wenn sie täglich laut wird, schließlich mit allem Bösen fertig. Werde nur nicht müde, deine Kinder zu ermahnen; denn ich weiß es: wenn sie von ganzem Herzen Buße tun, werden sie in die Bücher des Le-

der individuellen Basis handelte, sogleich die Familie des Hermas genannt wird vgl. den Exkurs zu Vis. II 2<sup>s</sup>. 1 Wie man den erwähnten Widerspruch zu 1<sup>e</sup> zu verstehen hat, zeigt wohl Sim. VII 12, wo der Uebergang wesentlich glatter ist: Hermas hat zwar gesündigt, aber die Not, in die er geraten ist, soll er als Strafe für die Sünden seines Hauses ansehen. Freilich erfahren wir weder über diese Sünden noch über jene Strafe hier etwas Genaues; wo aber die Sünden erwähnt werden (Vis. II 2<sup>a</sup>), da wird eine Anzahl so großer Vergehen genannt, daß die an unserer Stelle ausgedrückte Hoffnung auf „Heilung“ (s. zu 1<sup>e</sup>) sehr kühn erscheint. Vgl. den Exkurs zu Vis. II 2<sup>s</sup>. *φιλότεκνος* s. die Belege zu Tit 2 4, wo Müller-Bees Die Inschr. d. jüd. Katakombe am Monteverde Nr. 7 zu ergänzen ist. Die doppelte Verwendung von *καταφθείρειν* bringt in einem Wortspiel das *ius talionis* zum Ausdruck: die Strafe gleicht an Art der Sünde. *ἴσεται σου πάντα κτλ.*: wenn der Text in Ordnung ist (S läßt das zweite σου weg, G schreibt *γεγονότα*, lt<sup>1</sup> berücksichtigt das erste σου nicht), heißen die *πονηρά* die „deinen“, weil Hermas die Strafe für sie erduldet, aber es liegt wohl eine Ueberfüllung des Ausdrucks vor. *κατεφθάρης ἀπό*: der Geltungsbereich von ἀπό ist nicht nur bei Hermas (Mand. V 27 VIII<sup>10</sup> Sim. IV 7 VI 2 4), sondern überhaupt in der Koine stark erweitert s. Radermacher Gramm. S. 115 f.; hier hat es den Sinn der Trennung. Die in der Alltagssprache geläufige Bedeutung von *βιωτικός* ergibt sich aus den bisher gefundenen Papyruszeugnissen P. Teb. I 52<sup>s</sup> f. *βιωτικά σύμβολα* (Urkunden über Vermögensangelegenheiten; I. Jhdt. v. Chr.), P. Rylands II 125<sup>10</sup> f. *ἀποδημία βιωτικῶν χάριν* (geschäftshalber; I. Jhdt. n. Chr.) und vor allem P. Soc. It. V 463<sup>7</sup> f., wo eine Frau von einer finanziellen Auseinandersetzung mit ihrem Manne *περί βιωτικῶν πραγμάτων* berichtet (in Vermögenssachen; II. Jhdt. n. Chr.). 2 *πολυσπλαγχνία* heißt bei Hermas die Eigenschaft Gottes, der die Christen die Möglichkeit der zweiten Buße verdanken Vis. II 2<sup>s</sup> vgl. auch Mand. IV 3 5 Sim. V 7 4 VIII 6 1. Das Wort ist vor Hermas nur Jac 5<sup>11</sup> in adjektivischer Form belegt; da aber *εὐσπλαγχνος* auch sonst vorkommt und *πολύσπλαγχνος* neben *πολύελεος* auch von Clemens Alex. Quis dives salvetur 39<sup>e</sup> gebraucht wird, so darf man die Bildung des Wortes nicht etwa dem Verf. des Jac zuschreiben. *θεμελιώ* ist schon ein Wort der kirchlichen Sprache s. Col 1<sup>23</sup> Eph 3 17 und bei Hermas Vis. III 13 4 IV 1 4. Hier hat es in der Verbindung mit *δόξα* offenbar dieselbe Bedeutung, wie das später folgende „in die Bücher des Lebens eingetragen werden“ s. zu 2 1. *ῥαθυμίας*: da Warnung vor Leichtsinne hier gar nicht am Platz ist, und vielleicht lt<sup>1</sup> (*noli vagari*), sicher aeth (*ne moestus sis*) einen andern Text voraussetzen, so schlage ich *ἀθυμίας* vor. An dem Bild vom hämmernden Schmied fällt auf, daß die beständige Arbeit als *tertium comparationis* nicht mehr hervor-

bens zu den Heiligen geschrieben werden.« Nach diesen Worten sagte sie zu mir: »Willst du hören, was ich vorlese?« Ich sprach: »Ja, Herrin.« Da sagte sie: »So höre und vernimm den Lobpreis Gottes.« Da bekam ich große und wunderbare Dinge (?) zu hören, doch konnte ich sie nicht behalten; denn es waren lauter schreckliche Worte, wie sie kein Mensch zu ertragen vermag. Nur die letzten Worte konnte

gehoben wird. Schon deshalb scheint die Annahme erwägenswert, daß es sich um einen übernommenen und ungeschickt stilisierten, nicht um einen neugeschaffenen Vergleich handle. In der Tat hat das Bild eine literarische Vergangenheit. Bei Ps.-Hippocrates *De victu* I 12 ff. (Diels Vorsokratiker I<sup>3</sup> S. 109, Nr. 12 C 1) wird das Tun der Handwerker mit natürlichen oder geistigen Vorgängen des Menschenlebens parallelisiert; vom Schmied heißt es I 13 [σίδηρον ὄργανα] τέχνησι τὸν σίδηρον πυρὶ τέχουσιν, πνεύματι ἀγαγκάζοντες τὸ πῦρ· τὴν ὑπάρχουσαν τροφήν ἀφαιρέονται, ἀραιὸν δὲ ποιήσαντες παύουσι καὶ συναλύνουσιν, ὕδατος δὲ ἄλλου τροφήν ἰσχυρὸν γίνεται. ταῦτά πάσχει ἄνθρωπος ὑπὸ παιδοτρίβου. Ganz entsprechend hat dann Plutarch *Vita Alcibiadis* 64 den Einfluß des Sokrates auf Alcibiades beschrieben ὥσπερ οὖν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πυρὶ μαλασσόμενος αὖθις ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ πυκνοῦται καὶ σύνεισι τοῖς μορίοις εἰς αὐτὸν, οὕτως ἐκείνον ὁ Σωκράτης . . . ταπεινὸν ἐποίησε. Ein später Nachhall dieser Vergleiche findet sich bei Antiochus Monachus *Homil. CVI* Migne graec. 89, 1757 καὶ ὅν τρόπον ἀψηλάφητον ποιεῖ τὸν σίδηρον ἡ τοῦ πυρὸς συνάφεια, οὕτως αἱ πυκναὶ προσευχαὶ ἐρρωμενέστερον παρασκευάζουσι τὸν νοῦν s. auch Hilarius *ad Matth.* 142 (Migne lat. 9, 996) von Jesus *sed plane hic fabri erat filius ferrum igne vincentis*. Unserer Verwendung des Bildes vom Schmied entspricht noch mehr Cicero *de oratore* II 162 *ego autem si quem nunc rudem plane institui ad dicendum velim, iis potius tradam assiduis uno opere eandem incudem diem noctemque tundentibus*. Diese Art des Bildes findet sich wieder bei Juvenal *Sat. XIV* 116 ff. *quippe his crescunt patrimonium fabris | sed crescunt quocumque modo maioraque fiunt | incude adsidua semperque ardente camino*. Ammianus Marcellinus XXVIII 426 kennt dergleichen in sprichwörtlichem Gebrauch *uxor, ut proverbium loquitur vetus, eandem incudem diu nocteque tundendo maritum testari compellit*. Darnach dürfte es sich auch bei Hermas um ein geläufiges Bild handeln. **III 3—IV 3** Die Offenbarung aus dem Buch. Die Greisin hat himmlische Worte mitzuteilen; schon bei ihrem Auftreten 22 war ja das Buch in ihrer Hand erwähnt. Daß Hermas nicht alles, was sie nun liest, behalten kann, hängt mit dem göttlichen Ursprung der Worte zusammen: ἂ οὐ δύναται ἄνθρωπος βαστάσαι. Aber aus 42 sehen wir, daß Hermas das für die Christen Wesentliche schließlich doch mitzuteilen vermag. **3** Die von Zahn S. 495 als unglückliche Auflösung einer hebr. Konstruktion beurteilte Wendung μετὰ τὸ παῖναι αὐτῆς τὰ ῥήματα bietet gar nichts so Ungewöhnliches: παῖναι ist Inf. Aor. Pass. und die Voranstellung des Possessivums αὐτῆς kann angesichts zahlreicher Parallelen nicht befremden s. Blaß-Debrunner *Gramm.*<sup>4</sup> § 2841. γενοῦ mit Part. ist einfache Umschreibung des Imperativs s. II Cor 614 und wird hier wohl aus einem stilistischen Grunde gebraucht, um ἀκούε im Folgenden verwenden zu können und so den feierlichen Doppelausdruck zu ermöglichen. Da sich „groß und wunderbar“ entweder auf die δόξαι τοῦ θεοῦ oder auf das Vorlesen, keinesfalls aber auf das Hören bezieht, so wird man mit G *μεγάλας καὶ θαυμαστάς, ὧν zu lesen haben* (s. d. Uebersetzung u. vgl. It<sup>2</sup> *magna et mirabilia*, ähnlich aeth) oder mit Hollenberg *ἤκουσα ἀναγινωσκούσης μεγάλως καὶ*



4 ich behalten, denn sie waren nützlich für uns und lieblich: »Siehe der Gott der Heerscharen, der mit seiner unsichtbaren und starken Macht und mit seiner großen Weisheit die Welt geschaffen und nach seinem herrlichen Ratschluß seine Schöpfung mit Schönheit gekleidet hat, der durch sein machtvolles Wort den Himmel gespannt und die Erde über den Wassern aufgebaut hat, der nach seiner Weisheit und Vorsehung seine heilige Kirche geschaffen und sie gesegnet hat, siehe er versetzt die Himmel und die Berge, die Hügel und die Meere, und alles wird zum ebenen Plan für seine Auserwählten, damit er ihnen erfülle die Verheißung, die er ihnen gab, voll lauter Herrlichkeit und Freude, wenn sie nur die Gebote Gottes halten, die sie voll großen Glaubens

δαμαστωῶς ὧν (vgl. It<sup>1</sup> *et revoluto libro legebat glorias magnifice et mirifice*), oder man wird eine tiefer gehende Textverderbnis annehmen müssen. 4 bringt nun den hymnischen Text der angekündigten Buch-Offenbarung.

Der HYMNUS enthält in seinem ersten Teil eine der aus den liturgischen Texten der Ägypter und Babylonier, Juden und Christen bekannten Prädikationen Gottes im Partizipialstil, wie sie Norden im zweiten Teil seines Buches „Agnostos Theos“ analysiert hat. Und zwar sind es substantivierte Partizipien mit Artikel, also nach Norden S. 202 f. typisch orientalische, nicht hellenische Aussagen. Inhaltlich freilich handelt es sich um die „dynamische“ Prädikationsart, die im Gegensatz zur „essentiellen“ die Tätigkeiten Gottes, nicht seine Eigenschaften verherrlicht; sie ist Orientalen wie Griechen gemeinsam (Norden S. 220 ff.). Der zweite Teil enthält von ἰσοῦ an eine Verheißung an die „Auserwählten“ — und dies ist nach 42 der eigentliche Inhalt des Ganzen. Ein kleines in sich gerundetes Ganze aber ist dieser Text, und man hat nicht den Eindruck, daß ein wesentliches Stück von ihm am Anfang ausgelassen sei. So bestätigt sich der schon zu 33 vermerkte Eindruck, daß der Verf. mit der Notiz von der Unverständlichkeit des ersten Teils mehr die Göttlichkeit der Offenbarung betonen, als den wirklichen Verlust eines Text-Abschnitts beklagen will; daß mindestens nichts für Christen Wesentliches fehlt, wird ja auch 42 ausdrücklich gesagt. Vgl. noch Weinel Die Wirkungen des Geistes 161 ff. — Ueber die Herkunft dieses Textes wird ähnlich zu urteilen sein wie über die der hymnischen Texte in der Apc und anderen Offenbarungsbüchern: sie entstammen sicher ihren Grundzügen nach der liturgischen Tradition; an unserer Stelle wird das durch zahlreiche alttestamentliche Anklänge bewiesen, die offenbar in der liturgischen Sprache des griechischen Judentums und dann in der des Christentums Aufnahme gefunden haben. Inwiefern visionäre Erlebnisse die Gestaltung solcher Texte im einzelnen beeinflußt haben, läßt sich nicht ausmachen; jedenfalls ist ihr Vorkommen in Offenbarungen so geläufig, daß man es zur Technik des apokalyptischen Stils rechnen muß (vgl. auch Reitzenstein Poimandres 57 über das wunderbar offenbarte Lob der μεγαλεια τοῦ θεοῦ im Testament des Hiob). Auch daß die Offenbarung aus einem Buch stammt, ist in der hellenistischen Offenbarungsliteratur weit verbreitet vgl. Boll Aus der Offenb. Johannis 7 f.

ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ist das Äquivalent für אלהים צבאות z. B. Ps 79<sup>15</sup>; der Ausdruck könnte durch die stoische Lehre von den wirkenden Kräften, die Philo mit der platonischen Ideenlehre verbunden hatte (de spec. leg. I 46 ff. p. 218 f. M.) schon in jüdischen Kreisen besonderen Gehalt bekommen haben (vgl. Mart. Polyc. 142 ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως); doch vermögen wir das nicht abzuschätzen. Jedenfalls aber stammt er aus der liturgischen Sprache des Judentums. In welchem Grade er tech-

empfangen haben.« Als sie zu lesen aufgehört und sich von ihrem 4 Sessel erhoben hatte, kamen vier Jünglinge, nahmen den Sessel und entfernten sich in der Richtung nach Osten. Sie aber rief mich, rührte 2 meine Brust an und sagte zu mir: »Hat dir gefallen, was ich las?« und ich gab ihr zur Antwort: »Herrin, dieses letzte gefällt mir, das was vorherging aber ist schwer und hart«. Sie sprach zu mir: »Dies letzte ist für die Gerechten, das frühere aber für die Heiden und die Ab-

nisch ist, merkt man aus dem unschönen Nebeneinander von δυνάμεις und δύναμις in ganz verschiedener Bedeutung. δύναμις und σύνεσις sowie die Gedanken dieses kosmischen Lobpreises erinnern an I Clem. 33 2 f.; vgl. Knopf zu dieser Stelle über die Zusammenhänge mit der Liturgie. In unserem Text entspricht der Ausdruck ἄρατος δύναμις (so zu lesen nach lt<sup>1</sup> und Vis. III 35; SG haben einen offenbar entstellten Text) wohl dem hellenistischen Dualismus; sonst steht unsere Stelle in Gedanken und Worten der LXX näher als jene aus I Clem., vgl. zu πῆξας τ. οὐρ. Js 42 5, zu θεμελιώσας τ. γ. Ps 23 2 103 5 118 90 Prov 3 19, zu ἐπὶ ὕδατων außer Ps 23 2 vor allem Ps 135 6 τῷ στερεώσαντι τὴν γῆν ἐπὶ τὸ ὕδωρ, aber Theophilus ad Autolyicum I 7 wird die Formulierung unserer Stelle vorausgesetzt — also ist entweder eine solche Uebersetzung oder die entsprechende liturgische Formulierung in Umlauf gewesen. Die Kirche, die heilig heißt wie im Symbolum Romanum, wird mit den Worten in Verbindung gebracht, die sonst der Schöpfung des Kosmos gebühren: σοφία, πρόνοια, auch εὐλογεῖν (Gen 1 22. 28); siehe zu Vis. II 41. Ἰδιος ist gleich αὐτοῦ s. zu Joh 1 41. Zu τὰ ὅρη μεδίστασθαι s. Js 54 10. Daß Gott Himmel, Berge und Meere verändert, wird hier nicht nur wie etwa Jud 5 4 f. als kosmisches Begleitmotiv einer Theophanie geschildert, sondern, wie das Folgende zeigt, auch im Sinne von Js 40 4: alle Hindernisse sollen beseitigt werden zum besten der „Ausgewählten“; auch dies ist wie δοῦλοι τοῦ θεοῦ eine von Israel übernommene Selbstbezeichnung der Christen, die übrigens bei Hermas nur in Vis. I—IV begegnet. μετὰ πολλῆς δόξης κτλ. bezieht sich natürlich nicht auf die Verheißung, sondern auf die Erfüllung (ergänze ἀποδοῦναι); die Wendung ist im Zusammenhang mit „Verheißung“ wohl schon fest s. Vis. II 26. Bezeichnend für das Christentum des Hermas ist das Nebeneinander von Gesetz (νόμιμα vgl. LXX) und πίστις. **IV 1** Vier Jünglinge — offenbar nach den vier Weltecken s. zu Vis. III 13 3. Vgl. dazu und zu dem Entschwinden nach Osten, von wo nach antiker Anschauung das Heil und das Leben kommt, Boll Aus der Offenbarung Johannis S. 20. Reitzenstein Poimandres 280 Anm. 3 vergleicht den Lichtzauber P. Lond. I, S. 66 Z. 35 ff., wo vor Beginn der Offenbarung vier bekränzte Männer den θρόνος τοῦ θεοῦ hereintragen. 2 Das Berühren der Brust scheint besondere Bedeutung zu haben; Götter gewähren dem Sterblichen auf diese Weise ideale Gaben s. Sittl Die Gebärden der Griechen und Römer 328; und so könnte auch hier die himmlische Gestalt den Hermas zum Lehrer und Propheten tüchtig machen wollen; zu dem Gedanken der Kraftübertragung vgl. Preisigke Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung; s. im übrigen Theokrit 17 86 f. von einem Mädchen τᾷ μὲν Κύπρον ἔχουσα Διώνας πότνια κόρυα | κόλπον ἐς εὐώδη ῥαδινὰς ἐσεμάξατο χεῖρας, Krinagoras εἰς εἰκόνα Πραξαγόρου ἱατροῦ Anthol. Planudea IV 273 (Anth. Graeca II 708 Jacobs) Αὐτός σοι Φοῖβοιο πάϊς λαθικήδεα τέχνης | ἰδοσύνην, πανάκη χεῖρα λιπηνάμενος, | Πρηξαγόρη, στέρνοις ἐνεμάξατο. In dem von Hermas nicht verstandenen Teil des Vorgelesenen sollen offenbar Drohungen enthalten gewesen sein; das ist eine Rationali-

- 3 trünnigen.« Während sie noch mit mir redete, erschienen zwei Männer, hoben sie an den Armen empor und entfernten sich nach Osten, wie auch der Sessel dorthin getragen war. Heiteren Angesichts entschwand sie und rief mir im Dahinziehen zu: »Hermas, sei ein Mann!«

### Zweites Gesicht.

- 1 Ich wanderte nach Cumae um dieselbe Zeit wie im vorigen Jahr und dachte im Gehen an das Gesicht vom Vorjahr. Da ergriff mich wiederum ein Geist und trug mich an den gleichen Ort wie im vergangenen Jahr. Dort angelangt kniete ich nieder und begann zum Herrn zu beten und seinen Namen zu preisen, weil er mich gewürdigt  
2 hatte mir meine früheren Sünden kund zu tun. Als ich mich vom Gebet erhob, sah ich gerade vor mir die Greisin, die ich auch im vorigen Jahr geschaut hatte; im Gehen las sie in einem Schriftstück. Und sie sprach zu mir: »Kannst du dies den Erwählten Gottes verkündigen?« Ich sagte ihr: »Herrin, so viel vermag ich nicht zu behalten; aber gib mir den Brief, so will ich ihn abschreiben.« »Da  
4 hast du ihn«, sagte sie; »gib ihn mir nur zurück.« So nahm ich ihn, ging nach einem anderen Platz auf dem Felde und schrieb alles ab, Buchstabe für Buchstabe, denn Silben brachte ich nicht heraus. Als ich nun mit den Buchstaben des Briefes zu Ende gekommen war, da ward er plötzlich aus meiner Hand gerissen; von wem, das konnte ich nicht sehen.

sierung des ursprünglichen Motivs von der Unverständlichkeit göttlicher Offenbarung. 3 Die Männer sind natürlich Engel, und es ist mit S lt<sup>1</sup>lt<sup>2</sup> ἐφά-  
νησαν (gegen G aeth ἡλθον) zu lesen. Sie sind aber nicht wie Vis. III 16 mit den erwähnten vier zur Sechszahl (Vis. III 16 41 Sim. IX 31 127. 8) zu addieren, sondern haben selbständige Bedeutung (s. zu Vis. III 101). Indem sie die Greisin bei den Armen erheben (αἶρω mit Akk. und Gen. wie andere Verba des Fassens s. Blaß-Debrunner Grammatik § 170), bilden sie das „glorifizierende symmetrische Schema“, in dessen Rahmen himmlische Begleitfiguren oft auftreten s. MDibelius Die Lade Jahwes 84 f. Abschiedsmiene und Abschiedsgruß entsprechen einander. Zu ἀνδρίζου vgl. zu Vis. III 122.

**Visio II: I 1—4** Die Uebermittlung des Himmelsbriefes. 1 Die Varianten lassen sich hier nur erklären, wenn ursprünglich εἰς Κώμας im Text stand; also ist κώμας S, κώμην G und *inter pagos* aeth nach beiden lt zu korrigieren s. zu Vis. I 13. Die Bedeutsamkeit der gleichen Jahreszeit für die Vision ist aus dem Apparat antiker Kosmophysik übernommen vgl. Catalogus codicum astrol. graec. VII 177. Zur Entführung s. zu Vis. I 13; vgl. dort auch zum Versenkungs-Gebet in 2, das hier bereits an die frühere Offenbarung anknüpft. 3 Die Greisin erscheint diesmal ohne Sessel und lesend in einem βιβλαρίδιον S, βιβλιδάριον G (ähnliches Schwanken der Lesart auch Apc 102. 8 ff.), *libellus* lt<sup>1</sup>, *liber* lt<sup>2</sup> aeth. SG und lt<sup>1</sup> können einen „Brief“ meinen s. 43 und für βιβλίδιον, was nachher steht, Ign. Eph. 201. Auch in den Papyri bedeutet βιβλίδιον nicht „Buch“, sondern, wie zahlreiche Belege zeigen, „Eingabe“, also ein Schriftstück, das der äußeren Form nach brieflich ist. Und wie 4 zeigt, handelt es sich um einen solchen, nämlich um einen Himmelsbrief.



HIMMELSBRIEFE nennt man Schriftstücke, die von der Gottheit geschrieben und auf wunderbare Weise zu den Menschen gelangt sein sollen. Der Gedanke, daß ein Gott Briefe schreibe, hat sich bei verschiedenen Völkern herausgebildet, denen eine anthropomorphe Gottesvorstellung ebenso wie die Schreibkunst geläufig war. So taucht der Himmelsbrief nicht nur in den Kriegen der Neuzeit einschließlich des Weltkriegs auf, sondern auch im Altertum. In Israel bildet die in Apc 10 nachgeahmte Stelle Ez 2 s ff. das erste eindeutige Zeugnis. Im Urchristentum wären außer II Cor 3 s die sieben Sendschreiben Apc 2. 3 zu vergleichen, vor allem aber Od. Salomos 23 s ff. (Kl. Texte 64, S. 25) Act. Thomae 110 f. S. 221 f. Bonnet. An unserer Stelle finden wir nun folgende, für die Gattung des Himmelsbriefs bezeichnende (wenn auch nicht überall regelmäßig auftretende) Merkmale: 1) der Brief wird auf wunderbare Weise vom Himmel zu den Menschen gebracht, hier durch die in einer Vision auftretende Himmelsbotin, die in Gottes Auftrag kommt. — 2) Der Brief ist, auch wenn er zunächst einen bestimmten Empfänger hat, doch zur Verbreitung unter den Gläubigen bestimmt. Darum laufen Od. Sal. 23 s viele hinter dem Brief her, darum erhalten die zunächst für einzelne Gemeinden gedachten Briefe Apc 2. 3 durch die Schlußformel  $\delta \xi \chi \omega \nu \omicron \varsigma \kappa \tau \lambda$ . allgemeine Geltung. Vgl. in unserem Text die Verallgemeinerung der Vergebung 24. — 3) Der Brief wird durch Abschrift weiter verbreitet; das geschieht an unserer Stelle, und im selben Sinn ist wohl auch 4 s gemeint. Das himmlische Original selber können Menschen nicht behalten. Das ist ein sehr bezeichnender Zug; obwohl es gedruckte Himmelsbriefe gibt, gelten auch „noch heute nur abgeschriebene Himmelsbriefe als eigentlich wirksam“ (Stübe Der Himmelsbrief 2). — 4) Das Empfangen, Abschreiben oder Verstehen des Briefes ist mit Schwierigkeiten verbunden. Od. Sal. 23 s haben die Menschen keine Macht, sein Siegel zu lösen, 23 v flieht er aus ihren Fingern, und auch die weit verbreitete dritte Redaktion des heute noch gelesenen Sonntagsheiligungs-Briefes ist nur unter Schwierigkeiten zur Erde gekommen: der Brief weicht vor jedem zurück, der ihn ergreifen will, und nur auf langes Fasten und Gebet hin läßt ihn der Engel niederfallen, der ihn trägt. Für diesen Zug bietet unser Text ausgezeichnete Beispiele. Der Brief wird dem Hermas nach vollendeter Abschrift von unbekannter Gewalt wieder aus der Hand gerissen (eigentlich würde schon dieser Zug genügen, um das  $\beta \epsilon \lambda \lambda \iota \sigma \tau \omicron \nu$  als Himmelsbrief zu kennzeichnen). Aber er ist auch nicht ohne weiteres verständlich; Hermas muß ihn Buchstabe für Buchstabe abschreiben, ohne die Silben herauszubekommen. Erst nach 14 Tagen geht ihm der Sinn des Geschriebenen auf — und zwar ebenfalls, nachdem er gebetet und gefastet hat! Gewöhnlich wird dieses Motiv, das Clemens Alex. Strom. VI 131 s allegorisch auf das „gnostische“ Schriftverständnis bezieht, allerdings rational gedeutet und dabei an die scriptio continua erinnert; aber sollte Hermas, wenn er lesen konnte, zwei volle Wochen gebraucht haben, um die richtige Worttrennung herauszubekommen? Aus dem gleichen Grunde ist die Erklärung Hermann Müllers (Theol. Quartalschr. 1908, S. 89 ff.) abzulehnen, nach der es sich um Kursivschrift mit reichlicher Verwendung von Abkürzungen handelt. Vielmehr zeigen die unter 1–3 genannten Züge mit aller Deutlichkeit, daß an einen Himmelsbrief zu denken und  $\alpha \nu \epsilon \kappa \alpha \lambda \upsilon \phi \eta \tau \omicron \iota$  ganz ernst zu nehmen ist: nur himmlische Gnade kann das Verständnis dessen, was im Himmel geschrieben ist, den Menschen offenbaren. Das Motiv, daß Himmlisches für Menschen unverständlich ist, wurde ja schon in Vis. I 3 s verwendet; dort allerdings in ungeschickter Ermäßigung, weil der Verf. schließlich doch seinen Text mitteilen wollte. Hier sind solche Schwierigkeiten beseitigt: das Schriftstück ist im Original nicht für Menschen bestimmt, sein Sinn ist Menschen unverständlich, wird aber durch Offenbarung erschlossen. Das alles sind typische Kennzeichen des Himmelsbriefes. — Vgl. Dieterich Kleine Schriften 234 ff. 243 ff. Weinreich Archiv f. Rel. Wiss. 1907, 566 f. Stübe Der Himmelsbrief 1918.

2 Aber nach vierzehn Tagen, in denen ich gefastet und den Herrn oft angefleht hatte, ward mir das Verständnis der Schrift geöffnet. Dies stand darin geschrieben:

2 »Deine Nachkommen, Hermas, haben voll großer Schlechtigkeit sich gegen Gott vergangen, den Herrn gelästert und ihre Eltern verraten, sie mußten sich Verräter der Eltern heißen lassen und wußten sich durch den Verrat Vorteil zu verschaffen (?), ja sie haben zu ihren Sünden noch Ausschweifung und unzuchtigen Verkehr hinzugefügt, 3 und so ist das Maß ihrer Uebeltaten voll geworden. Aber tue diese Worte allen deinen Kindern kund und deiner Frau, die deine Schwester werden soll; denn auch sie weiß ihre Zunge nicht zu hüten, sondern begeht mit ihr Sünde; aber wenn sie diese Worte vernommen

**II III** Der Inhalt des Himmelsbriefes ist von größter Bedeutung für das ganze Buch, denn hier wird die Christenbuße verkündet, deren Möglichkeit und deren Konsequenz das Thema des ganzen „Hirten“ abgeben. **II 1** Die Visionsszene ist abgeschlossen; das Folgende spielt 2 Wochen später (15 Tage s. zu Gal 1<sup>18</sup>). **II** Der Hauptinhalt des Himmelsbriefes besteht aus der Predigt der Buße Vis. II 2<sup>2-3</sup> und der Vergebung 24.5; beides wird in 31-3 am Schicksal des Hermas noch einmal exemplifiziert. An unserer Stelle werden als Anlaß zur Buße die Sünden der Familie des Hermas genannt: ἀδελφὸν εἶς ist wohl eine aus der LXX stammende Wendung s. Jer 30 5<sup>11</sup> Ez 39<sup>28</sup>. Da der Frevel gegen Gott schon genannt und auch Sim. VIII 64 wohl die Lästerung Christi gemeint ist, scheint hier einer der Fälle vorzuliegen, wo Hermas — im Gegensatz zu seinem sonstigen Sprachgebrauch s. zu Vis. I 21 — κύριος als Bezeichnung Christi gebraucht. Bezeichnend ist, daß 28 in diesem unserem Himmelsbrief die verschiedenen Bedeutungen von κύριος nebeneinander stehen. Die Doppelschuld der Kinder des Hermas, auf die schon Vis. I 31 angespielt wurde, besteht offenbar in Abfall und Denunziation der Eltern bei den Heiden. Allerdings ist nach Sim. VIII 64 IX 191 von solchen Sündern keine Bereitschaft zur Buße zu erwarten; aber das Angebot der Buße in unserem Himmelsbrief berücksichtigt die Möglichkeit des Erfolges nicht. Vgl. im übrigen den Exkurs zu 28. ἀκούω ‚man sagt von mir‘ mit Nominativ ist auch im klassischen Griechisch gebräuchlich. Die Unklarheit der möglicherweise im Text verderbten Stelle beruht darin, daß der Vorwurf des Verrats zweimal ausgesprochen wird und die Worte ἀλλὰ ἔτι die vorhergehenden Worte οὐκ ὠφεληθήσαν nicht fortsetzen. Wenn man lt<sup>1</sup> folgt (*et prodentes profecerunt*) und προδόντες ὠφελέθησαν liest, so bleiben die Worte im Tone des Vorwurfs, und ἀλλὰ ἔτι hat nicht gegensätzliche, sondern steigernde Bedeutung. Die dann irrtümliche Ergänzung des οὐ wäre wohl durch adversative Deutung von ἀλλὰ veranlaßt. συμφυρμός ist sonst nicht belegt, kann aber leicht gedeutet werden (s. Ez 7<sup>23</sup> φυρμός) und wird hier durch die Parallele ἀσέλγεια, das adjektivisch zu fassende πονηρίας (s. zu Vis. I 18) und die Uebersetzung lt<sup>1</sup> *commaculationes* im sexuellen Sinn bestimmt vgl. Lucian Saturnales epistolae 28 ἡ παισὶν ἢ γυναῖξιν ἢ ὅπως ἂν ὁ τράγος κελεύη συναναφυρνέτης. ἐπλήθησαν: s. zu I Thess 2<sup>16</sup>. **3** Hier erfolgt der erste Auftrag an Hermas: er soll Buße predigen, s. den Exkurs zu Mand. IV 37. ἀδελφὴ kann hier nicht die Bedeutung „Christin“ haben (s. zu I Cor 95), denn die Kinder sollen ja doch beide Eltern denunziert haben; auch die Mutter war also schon Christin. Auch auf den künftigen Aeon im Sinn von Mc 12<sup>25</sup> kann man die

Worte nicht beziehen (so Zahn S. 179), denn die Frau heißt bereits 31 des Hermas Schwester. Wir haben es also mit einer Anordnung zu tun; dann kann die Stelle nur vom Verzicht auf den Geschlechtsverkehr verstanden werden; sie passt dann auch zu der Sim. IX 11 bekundeten Gesinnung; (s. aber zu Mand. IV 11). Die Worte Mand. IV 11 τῆς δὲ σῆς μνημονεύων πάντοτε γυναικός bilden keinen Widerspruch dazu, da der dort gemeinte Gedanke an die Ehefrau nicht sinnlicher Art zu sein braucht und die allgemeinen Mahnungen in den Mandata sich auch durchaus nicht auf die speziellen Verhältnisse des Hermas beziehen. Das γάρ des vorletzten Satzes begründet nicht die asketische Vorschrift, sondern die Bußforderung.

**DIE FAMILIE DES HERMAS.** In der Vorgeschichte spielt die Familie des Hermas keine Rolle; daß sein Begehren nach Rhode ehebrecherischen Charakter trage, wird nirgends erwähnt. Daß H. Familie hat, erfährt man ziemlich unvermittelt Vis. I 19, wo in dem verallgemeinernden Schlußsatz zu „deinen Sünden“ die „Sünden deines Hauses und aller Heiligen“ treten, also die Ausdehnung des Bußgedankens auf die Familie gewissermaßen als Vorstufe zu der allgemeinen Ausdehnung auf die Christen erscheint. In ähnlichem Zusammenhang wird die Familie des H. Mand. V 17 Sim. V 39 zwischen Hermas und den Christen, Mand. II 7 XII 36 mit Hermas zusammen genannt. — Während also nach diesen Stellen die Familie des H. nicht wesentlich sündiger zu sein scheint als die andern „Heiligen“ auch, denen ja um ihrer Sünden willen Gelegenheit zur Bekehrung gegeben wird, erfahren wir an anderen Stellen, daß die Familie des H. in besonderem Maße belastet ist. Seine Frau hat nach Vis. II 23 Zungensünden auf dem Gewissen, seine Kinder aber Sünden gegen Gott und gegen die Eltern, deren Duldung wiederum dem Familienvater H. als Schuld angerechnet wird (Vis. I 31). In Vis. II 22 erfahren wir Näheres: Lästerei gegen den Herrn, also offenbar Abfall, und Verrat der Eltern, also offenbar Denunziation bei den Heiden, dazu noch Schwelgerei und geschlechtliche Sünden — das alles wird den Kindern des H. zur Last gelegt. Daß der Verf. unserer Schrift in Wirklichkeit eine so lasterhafte Familie gehabt habe, wird allerdings durch andere Stellen des Buches nicht gerade wahrscheinlich gemacht. Aus Vis. II 31 gewinnt man den Eindruck, daß H. durch seine Geschäfte von der Sorge für seine Kinder abgehalten wurde und infolgedessen ihre Sünden übersah; wenn aber die Sünden der Kinder so mannigfaltig waren, wie das Buch angibt, und wenn zu ihnen auch der Verrat der eigenen Eltern zählte, von dem diese Eltern doch schließlich einmal etwas gemerkt haben müssen, so ist solches Uebersehen schwer denkbar. Daß bei solchen Kindern tägliche Ermahnung noch zur Rettung führt (Vis. I 32), ist auch nicht sehr glaublich; überhaupt erscheint die gewisse Hoffnung auf Buße und Heilung (Vis. I 31.2 II 24 31) bei einer so verdorbenen Familie reichlich kühn. Zu demselben Urteil gelangt man auch nach Sim. VIII 64 IX 191: Abtrünnige, Verräter der Knechte Gottes und Lästerei des Herrn sind danach der Buße nicht zugänglich; ihr Los ist der Tod. Die Kinder des Hermas aber, die doch durchaus zu dieser Sünderklasse gehören, geben nicht nur Anlaß zur Hoffnung, sondern haben nach Sim. VII 4 wirklich „von ganzem Herzen Buße getan“. (Ueber Ausgleichsmöglichkeiten s. zu Vis. II 28.) So gerät der Verf. mit sich in Widerspruch und bezeugt dadurch, ohne es zu wissen und zu wollen, daß diese erst so unwahrscheinlich lasterhafte und dann so unglaublich bußfertige Familie nicht in Wirklichkeit vorhanden, sondern von ihm als eine Art Modell für Christensünde und Christenbuße konstruiert ist. Danach begreifen wir auch, warum dieser Himmelsbrief, der doch in erster Linie die Familie des Hermas angeht, an die auswärtigen Gemeinden verschickt werden soll s. Vis. II 43. Die Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung liefert die Untersuchung von Sim. VII. Danach ist Hermas wegen der Sünden seiner Familie nicht



4 hat, wird sie sich hüten und wird Gnade finden. Wenn du ihnen diese Worte kundgetan hast, die mir der Herr zur Offenbarung an dich auftrug, dann werden ihnen alle Sünden vergeben, die sie früher begangen haben, und ebenso allen Heiligen, die Sünde getan haben bis auf diesen Tag, wenn sie von ganzem Herzen Buße tun und allen  
5 Zweifel aus ihrem Herzen verbannen. Denn der Herr hat bei seiner Herrlichkeit diesen Schwur über seine Auserwählten getan: wenn nun,

nur geschäftlich geschädigt worden — das wissen wir aus Vis. I 31 —, sondern in eine so große Drangsal geraten, daß von ἀποκαθίστασθαι εἰς τὸν οἶκόν σου geredet werden muß. Das ist sehr befremdlich, weil wir in den früheren Abschnitten des Buches gar nichts davon erfahren haben s. Einleitung Nr. 2. Und unser Befremden steigert sich noch, wenn wir hören, daß diese Bedrängnis des Hausvaters nach Sim. VII 3 die einzig mögliche Strafe für die Seinen ist; „wenn es dir dagegen gut geht, können sie keine Drangsal erleiden“. Dies trifft doch keineswegs bei Angehörigen aus Fleisch und Blut zu, die sehr wohl jeder für sich von einer persönlichen Strafe betroffen werden können, sondern nur bei einer Familie, die ein Phantom ist, an dem das Problem des Buches in allgemeinerer, über das Persönliche hinausgehenden Auswirkung aufgezeigt wird s. z. St. Durch die Annahme, daß die Angehörigen des Hermas Typen für sündige und bußfertige Christen sind, erklären sich auch die am Anfang dieses Exkurses besprochenen Stellen, an denen die Familie bei der verallgemeinernden Anwendung der Gebote genannt wird. Man braucht auch nicht die doppelte Beziehung von Vis. II auf die Familie und die Christenheit mit Große-Brauckmann zum Anhaltspunkt einer Quellenscheidung zu machen vgl. auch die Verflechtung beider Beziehungen Vis. III 16. — Nicht beweisende, wohl aber bestätigende Kraft für die hier vorgetragene Fiktionshypothese hat endlich noch folgende Ueberlegung. Wenn die Anschauung richtig ist, die ich in dem Exkurs über die Vorgeschichte zu Vis. I 12 ausgeführt habe, so hat H. nicht ein eigenes Erlebnis, sondern ein übernommenes romanhaftes Motiv benutzt, um zu zeigen, daß er selbst der Buße bedürftig sei. Hat er in seiner eigenen Lebensgeschichte fingiert oder mindestens stilisiert, so wird er im Falle seiner Verwandten kaum einen wirklichkeitstreuen Bericht erstatten. Und dies um so weniger, als die Verwandten den Verf. und Offenbarungsempfänger offenbar entlasten sollen. Der Beginn der Offenbarung, die „Berufung“ des Hermas, geht von einer Gedankensünde aus; diese kann anstandslos von H. selbst erzählt werden. Zur Bußverkündigung aber, dem Kernstück des „Himmelsbriefes“ und der ganzen Schrift, gehören als Relief schwerere Sünden. Wenn sie H. selbst begangen hätte, wäre er der Offenbarung nicht wert; wenn fremde Christen sie verübten, würde er keinen Anlaß haben, mit seinen himmlischen Mittlern, der Greisin und dem Hirten, von Buße und Strafe zu reden. Darum erscheinen die Angehörigen des H. als die typischen Vertreter von Sünde, Buße und erneuter Begnadigung, und darum ist H. dem Offenbarungsträger eine erst so unwahrscheinlich lasterhafte und dann wider alles Erwarten so unglaublich bußfertige Familie beigesellt. Vgl. auch zu Mand. II 7. — Diese Auffassung steht im Widerspruch zu der von den Erklärern meist vertretenen autobiographischen Auffassung des Hermasbuches. Vgl. aber Bardenhewer Gesch. d. altkirchl. Literatur I<sup>2</sup> 481.

4 5 bringt die Botschaft der Vergebung zunächst für die Angehörigen des Hermas, denen sogleich die andern Christen angeschlossen werden, s. den vorigen Exkurs. Das Problem der Stelle liegt in der Befristung, die mit μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας deutlich genug ausgesprochen wird, vgl. Exkurs zu Mand. IV 37. Während für die Heiden „bis zum jüngsten Tag“ die Möglichkeit der Bekehrung und damit der Taufbuße offen steht, hat für die „Gerechten“ die „Buße“, d. h.

da dieser Tag festgesetzt ist, noch Sünde geschieht, so haben sie keine Rettung mehr. Denn die Bußfrist für die Gerechten nimmt ein Ende; abgelaufen sind die Tage der Buße für alle Heiligen; den Heiden aber steht die Buße frei bis zum jüngsten Tag. Sage nun den Vorstehern <sup>6</sup>

die Möglichkeit derselben, ein Ende. Ebenso heißt es 28 daß es nur Erbarmen gebe für die, welche „früher“ verleugnet haben; die andern, die „jetzt“, d. h. von jetzt ab verleugnen werden, finden keine Gnade. Die Frage ist aber, welcher Termin in 28 mit *vōn*, an unserer Stelle mit *μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας*, in Vis. III 22 mit *εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν* gemeint ist. Da es sich um Christensünde und Christenbuße handelt — denn nur der Christen Bußfrist ist begrenzt —, so kann der Tag der Taufe nicht gemeint sein. Der Gegensatz zum „jüngsten Tag“ ist am Ende von 25 deutlich ausgesprochen. So bleibt keine Wahl: der Termin, bis zu dem die Christensünden vergebbar sind, ist die Gegenwart, der Tag, an dem die Buß- und Vergebungsbotschaft dieses Himmelsbriefes geoffenbart wird. Eine stilistische Beobachtung bestätigt das: Hermas führt ständig die von ihm mitgeteilten Offenbarungen, Lehren und Erscheinungen mit dem Pronomen *οὗτος* ein s. Koch Die Bußfrist des Pastor Hermas (Festgabe für Harnack) S. 1761. Freilich ist dieser Termin im Grunde nicht einheitlich; denn nicht alle Christen hören die Botschaft am selben Tage, vgl. Windisch Taufe und Sünde im ältesten Christentum 361. So ist die Bezeichnung des Termins als einer *ἡμέρα* streng genommen eine Fiktion; die Wahl der Bezeichnung wurde wohl durch den Gegensatz zu dem eschatologischen „Tag“ nahegelegt. Danach ist nun der schwierige Ausdruck *ὥρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* zu erklären. *ὀρίζειν ἡμέραν καιρόν* usw. ist eine geläufige Wendung für „einen Tag usw. festsetzen“ vgl. Hebr 4 7 Act 17<sup>26</sup> Epictet Enchiridion 511; in den Papyri häufig mit *χρόνον*, *προθεσμίαν* z. B. bei Rückgabe eines Darlehens *ἐν τῷ ὥρισμένῳ χρόνῳ* „zur bestimmten Zeit“ P. Amh. II 46 9 47<sup>12</sup> 48<sup>12</sup> 50<sup>15</sup> BGU IV 1127<sup>41</sup> vgl. auch BGU II 660<sup>2</sup> P. Fay. 11<sup>16</sup> P. Teb. II 327<sup>12</sup>, Archiv f. Pap. Forsch. IV 122 Col. IV<sup>11</sup>. Ich habe darum die stärksten Bedenken gegen die Erklärung von Zahn S. 346 ff. „wenn dieser Tag sein Ende erreicht hat“. Natürlich kann der Ausdruck nicht bedeuten, daß die Festsetzung des Termins das Entscheidende sei und nicht vielmehr dieser Termin selber. Da aber die Einheitlichkeit des Termins überhaupt eine Fiktion ist, und da für jeden Christen der Moment, in dem er die Botschaft vernimmt, eigentlich auch der Moment der Buße sein soll, so fällt gewissermaßen der Augenblick der Festsetzung (für jeden einzelnen) mit dem Termin der letzten Bußmöglichkeit zusammen. Man braucht dann nicht mit Preuschen Handwörterbuch einen Genitiv der Zeit anzunehmen „am bestimmten Tage“, sondern kann den Ausdruck als Gen. abs. fassen, wie es am nächsten liegt, nur nicht notwendig mit temporalem Sinn, sondern etwa: „nun da dieser Tag festgesetzt ist“. Daß in den folgenden Teilen des „Hirten“ die Bußfrist immer weiter erstreckt wird s. Exkurs zu Mand. IV 37, spielt hier noch keine Rolle. Die Uebersetzungen bestätigen die hier empfohlene Wiedergabe von *ὀρίζειν*, bezeugen aber zugleich die Zweideutigkeit der Befristung: *prae finita ista die etiam nunc si peccaverit aliquis* lt<sup>1</sup>, *quodsi super statuta die adhuc peccatum fuerit* lt<sup>2</sup>, *si peccaverint rursus usque in hanc horam, quam statuit terminum* aeth. *ἐκλετοί* s. zu Vis. I 34. *ἡ μετάνοια ἔχει τέλος*: gemeint ist natürlich der *τόπος μετάνοίας* s. zu I Clem 7 5, obwohl der Ausdruck im „Hirt“ nicht vorkommt. <sup>6</sup> Die wesentliche Botschaft des Himmelsbriefes ist zu Ende. Es fällt auf, daß dem besonderen Wort an die Vorsteher mit 27.8 wieder Allgemeines folgt, dann 31—3 noch einmal das Familienschicksal des Hermas

der Gemeinde, daß sie ihr Leben in Gerechtigkeit einrichten, um die  
 7 Verheißungen voll lauter Herrlichkeit reichlich zu empfangen. So ver-  
 harrt dabei, ihr Täter des Rechten, und zweifelt nicht, damit ihr ein-  
 gehen dürft zu den heiligen Engeln. Selig seid ihr, die ihr in der  
 großen kommenden Trübsal ausharrt, samt allen, die ihr Leben nicht  
 8 verleugnen. Denn der Herr hat bei seinem Sohn geschworen, daß  
 denen, die ihren Herrn verleugnen, ihr Leben aberkannt werden solle,  
 denen, die ihn jetzt in den kommenden Tagen verleugnen; denen aber,  
 die früher verleugnet haben, hat er sich in seiner Barmherzigkeit gnädig

berührt wird und sich in 34 wieder eine Mahnung an eine Einzelperson an-  
 schließt (über die daran anknüpfende Interpolationshypothese von Große-  
 Brauckmann s. die grundsätzlichen Bemerkungen Einl. Nr. 2). Vielleicht ist aber  
 auch 27.8 für die Vorsteher bestimmt, so daß der Schluß des Himmels-  
 briefes III 6—III 4 lauter besondere Aufträge enthielte. Die *προηγούμενοι*  
 sind, wie der Vergleich mit 42 zeigt, die *προσβύτεροι* vgl. im übrigen den Exkurs  
 zu Sim. IX 27 s. In *ἐκ πλήρους* vermutet Turner Journal of Theological Studies  
 1920, 198<sup>1</sup> einen Latinismus für *in pleno*. *δόξης*: s. zu I 34. 7 *πάροδος* s.  
 Sim. IX 25<sup>2</sup> steht in einer festen Wendung, die ähnlich zu verstehen ist wie  
*ἐγγράφεσθαι μετὰ τῶν ἁγίων* Vis. I 32 s. auch Sim. IX 27 s.; in der Tat ist Sim.  
 IX 24<sup>4</sup> auch vom Einschreiben unter die Zahl der Engel die Rede s. zur  
 Angelologie auch den Exkurs zu Sim. V 6 s. Hier wird zum erstenmal die  
 kommende, offenbar eschatologische Trübsal erwähnt s. 34 und Vis. IV. Daß  
 mit *ἀρνεῖσθαι τὴν ζωὴν αὐτῶν* Christus gemeint ist, ergibt sich aus dem Fol-  
 genden. 8 Das Verleugnen des Herrn bezieht sich gleichfalls auf Christus;  
 es sind doch Leute gemeint, deren Sünde im Abfall vom Christentum be-  
 steht. Dann liegt hier wieder einer der Fälle vor, wo Hermas mit *κύριος*  
 Christus meint s. zu 22; das ist um so bemerkenswerter, als in demselben  
 Satz *κύριος* auch von Gott gebraucht wird. Aber das Nebeneinander braucht  
 nicht mit einer literarkritischen Hypothese erklärt zu werden, bei der die  
 Worte *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* als christliche Interpolation einer jüdischen Schrift  
 ausgeschieden werden (Spitta, Völter). Daß mit dem Schwur ein Bibelwort  
 zitiert werde, ist hier so wenig wie 25 wahrscheinlich; und daß der Schwur  
 „bei seinem Sohne“ in der altchristlichen Literatur keine Parallelen hat,  
 läßt sich wenigstens erklären. Es handelt sich bei dem Schwören Gottes  
 um eine eigentlich jüdische Wendung s. MDibelius Der Brief des Jakobus  
 S. 229. Gott schwört nur bei sich, seinem Namen, seiner Herrlichkeit  
 (oben 2s); an die Stelle dieser Offenbarungsweisen setzte christlicher Sprach-  
 gebrauch — nicht erst Hermas — ohne weiteres den großen Offenbarungs-  
 träger, den Sohn; Hermas übernahm diesen leicht verchristlichten jüdischen  
 Ausdruck wie so vieles andere jüdische Gut und brauchte ihn hier, ohne  
 den Kontext zu berücksichtigen. Das altchristliche Schrifttum steht aber  
 der jüdischen Ausdrucksweise meist ferner als Hermas, und darum erscheint  
 die Wendung nur vereinzelt in der Literatur. Zu der Interpolationshypo-  
 these überhaupt vgl. Einleitung Nr. 2. *ἀπογνωρίζω* — hier natürlich zum  
 Ausdruck des Urteils s. Vis. I 19 — ist der Bildung nach leicht zu er-  
 klären (*desperatos haberi* lt<sup>2</sup>). Hier werden die vor dem (fiktiven) Buß-  
 termin Abgefallenen von den später abtrünnig Gewordenen unterschieden.  
 Es fragt sich, ob sich hieraus eine Erklärung ergibt für die im Exkurs zu  
 2s besprochene merkwürdig hoffnungsvolle Beurteilung der Kinder des Her-  
 mas. In der Tat könnten sie nach unserer Stelle, da sie vor dem Termin



erwiesen. Du aber, Hermas, trage deinen Kindern das Böse nicht<sup>3</sup> länger nach und überlaß deine Schwester nicht sich selbst, auf daß sie rein werden von ihren früheren Sünden. Denn sie werden in gerechter Zucht erzogen werden, wenn du ihnen das Böse nicht nachträgst. Böses nachtragen, das bewirkt Tod. Du aber, Hermas, bist in große persönliche Trübsal geraten wegen der Sünden deiner Familie, denn du hattest dich nicht um sie bekümmert, sondern sie gewähren lassen und dich ganz deinen bösen Geschäften gewidmet. Aber dich rettet dies, daß du nicht abgefallen bist vom lebendigen<sup>2</sup> Gott, dazu deine Lauterkeit und deine große Enthaltksamkeit: das hat dich gerettet — wenn du dabei verharrst — und rettet alle, die solches tun und in Unschuld und Lauterkeit wandeln. Diese werden jeglicher Bosheit Herr werden und bleiben zum ewigen Leben. Selig alle Täter<sup>3</sup> des Rechten, sie werden nicht verloren gehen in Ewigkeit. Dem Maxi-<sup>4</sup>mus sollst du sagen: siehe, die Trübsal kommt; scheint es dir gut, so

abgefallen waren, noch mit Erfolg Buße tun. Allein der Vergleich unserer Stelle mit Sim. VIII 64 IX 19<sup>1</sup> (und diese Abschnitte sind weniger rigoristisch!) zeigt doch, daß hier minder schlimme Sünder gemeint sein müssen als dort; hier Verleugnung (vielleicht bei Gelegenheit, etwa in Gesellschaft s. zu Sim. VIII 84), dort Abfall, Lästerung, Verrat (wohl in der Verfolgung), darum hier Bußmöglichkeit, dort rettungsloses Verderben. Die Kinder des Hermas aber gehören nach 22 zu den schlimmeren Sündern — ihre schnelle Bekehrung bleibt also befremdlich. πολυσπλαγγία vgl. zu Vis. I 32. **III 1** ἀδελφή s. zu 23. ἔαν — von lt<sup>2</sup> *dimittas* als „entlassen“ verstanden s. Act 5<sup>38</sup> nach der einen Lesart — ist als technisches Wort für Entlassung aus der Ehe nicht bekannt; es heißt hier also doch wohl allgemeiner „unbeachtet lassen“, vgl. *sinas* oder *negligas* lt<sup>1</sup> (s. auch Mand. VI 12) und ist sachlich dem folgenden παρενθουμείσθαι gleich. θλίψεις ἰδιωτικαί bezieht sich natürlich auf die geschäftlichen Schädigungen, von denen I 31 die Rede war; die Bedeutung von ἰδιωτικός ist aber auch in den Papyri nur „privat“ s. d. Uebs. **2** Wenn man Bekanntschaft des Hermas mit Hebr annimmt, kann man die Wendung ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος auf Hebr 3<sup>12</sup> zurückführen; da θεὸς ζῶν aber ein geläufiger Bibelausdruck ist, so kann die Uebereinstimmung auch aus der beiden Texten gemeinsamen biblisch getönten Sprache erklärt werden. Wenn gerade Lauterkeit und Enthaltksamkeit an Hermas gerühmt werden, so zeigt das aufs neue, daß die Vorgeschichte nicht mehr berücksichtigt wird s. den Exkurs zu Vis. I 12. Eine psychologische Verbindung derart, daß Hermas jetzt über die μετάνοια erhaben sei, weil er sie schon vor Jahresfrist geleistet habe (Windisch Taufe und Sünde 366), ist unstatt- haft; denn die Gedankensünde von Vis. I 1 ist schon seit Vis. I 3 ausgeschaltet. Daß Hermas selber noch eigener Anstrengung bedarf, um gerettet zu werden, zeigt die Warnung ἔαν ἐμμείνης; die verallgemeinernde Fortsetzung aber erweist deutlich, weswegen hier soviel Lobenswertes von Hermas gesagt ist: wie seine Familie in 22.3, so soll er hier als Modell für Buße und Rettung der Christenheit dienen. — Man sieht deutlich, wie alles Befremdliche in dem autobiographischen Rahmen des Buches sich erklärt, wenn man sich entschließt, diese Autobiographie für eine Personifizierung des der Gemeinde empfohlenen Heilsweges zu halten vgl. den Exkurs zu 23 und Einl. Nr. 2. **4** Der uns unbekannte Maximus war den Lesern offen-

verleugne wieder. Der Herr ist nahe denen, die sich bekehren, wie geschrieben steht bei Eldad und Modat, den Propheten des Volkes in der Wüste.«

4 Während ich aber schlief, ihr Brüder, erhielt ich eine Offenbarung durch einen schönen Jüngling, der zu mir sprach: »Wer meinst du denn daß die Greisin sei, von der du den Brief empfindest?« »Die Sibylle«, sagte ich. »Du irrst«, antwortete er, »sie ist es nicht.« Ich fragte: »Wer ist es denn?« »Die Kirche«, sagte er. Ich fragte ihn: »Warum ist sie denn eine Greisin?« »Weil sie von allen Dingen zuerst geschaffen ist«, sprach er, »darum ist sie eine Greisin, und um

bar bekannt als einer, der in der Verfolgungszeit durch Verleugnung einen schweren Anstoß gegeben hatte, s. zu Vis. III 19. Denn gerade die allgemeine Adresse eines solchen Himmelsbriefes s. Exkurs zu 14 schließt es aus, daß hier intime und nur Eingeweihten bekannte Angelegenheiten berührt werden. Fraglich ist, ob der Verf. mit solcher Mahnung wirklich den Maximus erreichen oder ob er nur den Himmelsbrief in dessen Zeit datieren will, s. aber zu 42 f. ἐάν σοι φανῇ wäre nach Turner Journal of Theol. Studies 1920, 198 Latinismus (*si tibi uidetur*). Es folgt ein Zitat aus dem Buch Eldad und Modat; wir wissen von der Existenz dieses Buches aus der Stichometrie des Nicephorus (Preuschen Analecta II<sup>2</sup> S. 64), wo sein Umfang auf 400 Stichen angegeben wird, sowie aus den verwandten Listen der sog. Synopsis Athanasii und des anonymen Verzeichnisses περὶ τῶν ξ' βιβλίων καὶ ὅσα τούτων ἔκτός (Preuschen S. 69 vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III<sup>4</sup> 357—361), kennen aber sonst kein Zitat aus der Schrift. Es handelt sich offenbar um eine Apokalypse wohl jüdischen Ursprungs, bei Nicephorus steht sie in der durch Henoch und die Testamente der 12 Patriarchen eröffneten Reihe der ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης. Daß man auf die nach Nu 11<sup>26—30</sup> von prophetischer Verzückung ergriffenen Männer, deren Namen übrigens in den Hermas-Texten wie in jenen Kanon-Listen verschieden geschrieben werden, ein Offenbarungsbuch zurückführte, entspricht den Gepflogenheiten der Apokalyptik. IV 1 Erste Nachtragsvision. Die eigentliche Vision war bereits 14 beendet. Hier folgt nun eine nachträgliche Erklärung dazu, die sich nur auf die Person der in jener und der vorhergehenden Vision (Vis. I 2—4) auftretenden Offenbarungsträgerin bezieht. Und zwar erfolgt die Erklärung wieder auf visionärem Wege, d. h. hier, wo Hermas im Gegensatz zu 42 ausdrücklich als schlafend geschildert wird, wohl im Traum. Solche Nachtragsvisionen lassen sich psychologisch erklären: Der Visionär beschäftigt sich so intensiv mit dem Gesehenen, daß er in erneuter Ekstase etwas sieht oder hört, was lediglich eine Ergänzung der vorigen Schau darstellt. Sie lassen sich aber auch literarisch verstehen: der Visionär sucht selbst auf rationalem Wege eine Deutung; da er sie aber, wenn er sie gefunden hat, als Offenbarung betrachtet, stellt er sie apokalyptischer Technik folgend als den Inhalt einer neuen Vision dar. Für die Beurteilung unserer Stelle ist zu bemerken, daß die hier vermittelte Erkenntnis in Vis. III 33 vorausgesetzt wird; es fragt sich allerdings, ob die dort gegebene Deutung wirklich „erschaut“ ist vgl. den folgenden Exkurs. Dafür, daß wir es mit einer Technik der Offenbarungsliteratur zu tun haben, sprechen die literarischen Analogien: Hermas Vis. III 10 c. 7 ff., in gewissem Sinne IV Esra 5<sup>16—19</sup> und vor allem Aelius Aristides Sacr. serm. IV 57 (II p. 440 Keil), wo es nach der Erscheinung Platos heißt καὶ οὐ πολλὸν ὕστερον ὁ μὲν (scil.

Πλάτων) ἡφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοία εἰχόμεν. παρὼν δέ τις εἶπεν . . . und nun folgt eine Deutung der Plato-Erscheinung s. den Exkurs zu Vis. V 7. Der schöne Jüngling ist natürlich ein Engel; vgl. Vis. III 10<sup>7</sup> und Beispiele bei Deubner de incubatione 12 f.

DIE GREISIN ALS OFFENBARUNGSTRÄGERIN. Die Frau, die Vis. I 2<sup>2</sup> nur als Deuterin der Rhode-Vision aufzutreten schien, hat schon in Vis. I selbst Wichtiges zu künden und ist vollends in Vis. II (und in gewissem Sinn auch III) Mittelpunkt der Vision. Sie wird hier und Vis. III 3<sup>3</sup> als Verkörperung der Kirche bezeichnet. Das muß im höchsten Maße befremden, denn in Vis. II ist die Kirche durchaus als Offenbarungsempfängerin gedacht, an die sich die Bußbotschaft des Himmelsbriefes richtet, aber nicht als Offenbarungsträgerin; und in Vis. III ist der Zustand der Kirche noch dazu Gegenstand der Vision, so daß die Kirche unmöglich auch noch die Vermittlung besorgen kann (eine Ausnahme bildet Vis. III 9 s. z. St.). So kommt es denn auch zu der sonderbaren Gleichsetzung von Vis. III 3<sup>3</sup> ὁ μὲν πύργος . . . ἐγὼ εἰμι s. z. St. Ein ernsthafter Versuch, den Zustand der Kirche, wie er ihr selbst zur Mahnung vorgehalten werden soll, nun auch in der Gestalt der Kirche zu verbildlichen, wird Vis. III 10—13 gemacht, sofern dort das verschiedene Aussehen der Frau auf die verschiedenen Zustände der Kirche bezogen wird. Aber dieser Versuch erweist sich als künstlich. Denn die Verschiedenartigkeit des Aussehens wird während der Gesichte nie bemerkt, sondern erst Vis. III 10<sup>2</sup> ff. zum Zweck der Deutung hervorgehoben. Auch ist diese Deutung sicher an die Gestalt erst herangebracht; denn von ihrem hohen Alter und von dem Sitzen auf dem Sessel wird in Vis. I keineswegs erzählt, um ihre Schwachheit, sondern um ihre Würde zu beweisen vgl. die Deutung Vis. II 4<sup>1</sup>, die zu Vis. III 10<sup>2</sup> ff. im schroffsten Widerspruch steht. Man hat den Eindruck, daß in Vis. I 2 eine bestimmte Gestalt mit gewissen typischen Kennzeichen, keine bloße Allegorie, eingeführt wird — und eine solche Gestalt wird man im jüdisch-christlichen Figurenkreis vergeblich suchen. Personifikationen des Volkes Israel oder der Gemeinde in Weibesgestalt sind zwar geläufig vgl. Hos 1—3 Eph 5<sup>22</sup> ff. IV Esra 9<sup>38</sup> ff. (jedoch wohl unter Benutzung eines fremden Motivs), aber die sitzende Stellung, das Buch und schließlich trotz Vis. II 4<sup>1</sup> auch das hohe Alter sind mit diesen Allegorisierungen nicht notwendig gegeben. — Der Herkunft dieser Gestalt kommen wir auf die Spur, wenn wir hören, daß Hermas Vis. II 4<sup>1</sup> die Greisin für die Sibylle hält, also für jene sagenhafte, an verschiedenen Orten verehrte Seherin, auf die die Bücher voll „sibyllinischer“ weissagender Sprüche zurückgeführt wurden vgl. Buchholz Art. Sibylla in Roschers Lexikon d. gr. u. röm. Mythologie. Daraus hat schon Völter Ap. Väter I S. 184 f. geschlossen, daß die Greisin eigentlich die Sibylle sei; in der Tat muß man sich die Sibylle offenbar so vorgestellt haben, wenn Hermas die Greisin ohne weiteres dafür halten kann vgl. MDibelius in der Festgabe für Harnack S. 118. Diese Identifizierung wird durch weitere Merkmale bestätigt. Schon daß eine hochbetagte Frau als Trägerin einer göttlichen Botschaft erscheint, würde an die Sibylle denken lassen, noch mehr aber, daß ihre eigentliche Botschaft in Vis. I 34 II 2 f. schriftlich übermittelt wird (auch III 9 ist so formuliert, daß man eigentlich an einen Brief denken muß s. zu Vis. III 8<sup>11</sup>). Denn wenn die Offenbarungsträgerin persönlich anwesend ist, scheint eine schriftliche Uebersmittlung ihrer Botschaft überflüssig zu sein; diese erklärt sich aber, wenn schriftlicher Ausdruck zu den Wesenszügen der Offenbarungsträgerin gehört — und das ist bei der Sibylle der Fall; vgl. die Sage bei Dionysius Halicarn. Antiqu. IV 62, daß die cumanische Sibylle neun Bücher Sprüche nach Rom gebracht habe. Weiter erklärt sich der eigentümliche Zug, daß sowohl in Vis. I wie in Vis. III die Ankunft der Greisin durch das Erscheinen ihres Sitzes angekündigt, dieser also als eine Art sakrales Symbol behandelt wird, nun aufs beste: denn die Sibylle wird sitzend dargestellt vgl. die Abbildung bei



2 ihretwillen ist die Welt geschaffen.« Danach sah ich ein Gesicht in meinem Hause. Die Greisin kam und fragte mich, ob ich das Schriftstück den Presbytern gegeben hätte. Ich verneinte. »Es ist gut so«, sagte sie, »denn ich habe noch einige Worte hinzuzufügen.« Wenn ich alle Worte vollendet habe, dann sollen sie durch dich allen Aus-

Roscher Sp. 798 (Catalogue of the greek coins in the British Museum XIV Pl. XXXVIII Nr. 10). Endlich wird alles dies dadurch bestätigt, daß die Vision, in deren Verlauf die Greisin erscheint, in Vis. I und II auf dem Wege nach Cumae beginnt, dem Sitz der berühmten und für Rom vor allen andern in Betracht kommenden Sibylle. Hier hat sich wohl der Ursprung der Gestalt noch am deutlichsten erhalten, denn die Angabe eines so entfernten Reiseziels bei einer Wanderung in der Nähe von Rom läßt sich nicht anders erklären, als daß dies Ziel in irgend-einer Beziehung zu dem Inhalt der Visionen steht s. zu Vis. I 13. Ueber Cumae als Wohnort der Sibylle vgl. Vergil Aeneis VI 9 ff. 42 ff. Ovid Met. XIV 101 ff. Statius Silvae IV 3 114 ff. Ps. Justin Cohort. ad gent. 37 Varro bei Lactantius Divinae institut. I 6 § 10, Agathias (Corp. script. hist. Byz. III) I 10 Niebuhr, Procopius de bello Goth. I 143. — Es wäre nach alledem anzunehmen, daß die Visionen, die wir heute im Hermasbuch lesen, jedenfalls erst auf Grund einer starken Literarisierung von Erlebnissen zustande gekommen sind, wenn überhaupt wirkliche Erlebnisse ihren Kern bilden s. Einleitung Nr. 2. Zu dieser Literarisierung würde es auch gehören, daß H. die Offenbarungsträgerin nach einem Modell schilderte; so glich er sie in der Beschreibung ihres Aussehens und Auftretens der ihm geläufigen Vorstellung von der Sibylle an. Die Hypothese dagegen, daß auch im „Hirten“ selbst die Greisin ursprünglich als Sibylle aufgetreten sei (Große-Brauchmann S. 11) macht die recht schwierige Annahme umfangreicher Interpolationen nötig und entspricht auch nicht dem Parallellfall, der Verchristlichung der Hirten-gestalt s. unten. Hermas hat die Sibyllengestalt nur als Modell benutzt; was sie übermittelt, hat mit Sibyllenversen nichts zu tun; nur ihr Aeüßeres ist sibyllen-artig — und Hermas deutet das selbst Vis. II 41 offen genug an. Daß einem römischen Christen mit starken Beziehungen zur religiösen und ethischen Tradition des Diasporajudentums das Bild der Sibylle vertraut ist, kann nicht als befremdlich erscheinen. Denn längst gab es jüdische Sibyllensprüche, und um die Zeit des Hermas mögen auch die ersten christlichen Sibyllinen entstanden sein; erwähnt wird die Sibylle bereits von Justin Ap. I 20 1 44 12 Tatian oratio 41 1, zitiert von Athenagoras Suppl. 30 1. Uebernahme eines fremden Modells ist übrigens auch bei dem andern Offenbarungsträger des Buches, dem Hirten, wahrscheinlich vgl. den Exkurs zu Vis. V 7.

τῇν Σιβυλλαν: es ist also nur an die einzige gedacht, die in Betracht kommt; das dürfte für Rom die cumanische sein. Völters Beziehung auf die tiburtinische, die vielleicht gar keine Sibylle ist (Buchholz bei Roscher, Lexikon Sp. 803), kommt nur zustande, weil er Vis. I 13 II 21 κόμας statt Κοῦμας liest. Wieder wird die Kirche mit kosmischen Prädikaten geschmückt wie Vis. I 16 34; s. zu II Clem 14 1; beide dürften auf Uebernahme jüdischen Gutes beruhen; sie ist Schöpfungszweck wie Israel s. zu Vis. I 16 und vor der Welt geschaffen wie nach jüdischem Glauben alle künftigen Heilsgüter präexistieren, zumal die Himmelsstadt IV Esra 8 52 Ap. Bar. syr. 4 2 f., deren eigentliche Erbin die himmlische Kirche ja ist s. zu Vis. III, ebenso die Weisheit Prov 8 22 ff., die auch als weibliche Person vorgestellt wird Sir 15 2 ff. wie als himmlisches Heilsgut Sir 51 19. 2. 3 Zweite Nachtragsvision. Der Himmelsbrief war nach 13 für die Christenheit bestimmt; unsere Stelle zeigt, wie das im einzelnen durchgeführt werden kann.

erwählten kund werden. Du sollst nun zwei Abschriften nehmen und <sup>3</sup> eine dem Clemens, die andere der Grapte schicken. Clemens soll sie an die auswärtigen Gemeinden senden, denn dies ist sein Geschäft. Grapte aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst magst es in dieser Stadt vorlesen vor den Presbytern, die an der Spitze der Gemeinde stehen.

An die auswärtigen Gemeinden soll das βιβλαρίδιον verschickt werden s. u.; die (römische) Ortsgemeinde aber wird durch die πρεσβύτεροι (s. den Exkurs zu Sim. IX 27<sup>3</sup>) damit bekannt gemacht, denen Hermas seine eigene Abschrift vorlesen soll. Wenn die Greisin hier aber den Hermas veranlaßt, diese Bekanntgabe jetzt noch nicht vorzunehmen, weil sie noch einiges hinzufügen habe, so wird damit die dritte Vision vorbereitet. An deren Ende aber erfolgt 13<sup>4</sup> wieder ein Hinweis, daß ἐάν τι δὲ δέῃ es noch offenbart werden solle. Als aber mit Vis. IV dieses Versprechen eingelöst ist, beginnen auch schon, ohne daß ein dazwischen liegender Zeitraum angegeben wird, mit Vis. V die Offenbarungen des Hirten, die in einem Zuge bis Sim. VIII einschließlic führen; Sim. VIII 11<sup>5</sup> aber wird auf den Nachtrag Sim. IX verwiesen. Und in einem letzten Nachwort wird Sim. X 2<sup>2</sup> dem Hermas die Pflicht eingeschärft, „diese Worte“ mitzuteilen. Der Verf. will also augenscheinlich den Eindruck erwecken, als ob es während der Dauer der ihm gewordenen Offenbarung zu der in Vis. II 43.3 vorgesehenen Mitteilung noch nicht gekommen sei. Das ist zunächst wichtig für das Problem der Bußfrist. Denn die immer erneute Fortsetzung des Buches bedeutet einen immer wiederholten Aufschub des Termins, nach dem Sünden nicht mehr vergeben werden und der ja mit dem Bekanntwerden des Himmelsbriefes zusammenfällt vgl. zu 2<sup>4,5</sup> Vis. III 5<sup>5</sup> und den Exkurs zu Mand. IV 3<sup>7</sup>. Man beachte aber, daß der Verf. es gelegentlich so darstellt, als sei die Bußbotschaft schon veröffentlicht, s. zu Vis. III 10—13 IV 3<sup>6</sup>. Sodann ist die Aufforderung der Greisin, den Himmelsbrief erst nach weiterer Ergänzung (d. h. schließlich: nach Vollendung des ganzen Briefes) zu veröffentlichen, literarisch wichtig. Denn wir haben hier das Zugeständnis vor uns, daß der Himmelsbrief niemals isoliert bekannt geworden, daß er vielmehr erst mit dem ganzen Buch veröffentlicht ist. Ob nun das Nacheinander der Offenbarungen der Wirklichkeit entspricht, Hermas also in der Tat den Himmelsbrief zur Zeit jenes römischen Clemens (s. unten) niederschrieb, um ihn später zu veröffentlichen, oder ob die Reihenfolge der Offenbarungen erdichtet ist, der Hinweis auf Clemens also auf einer Fiktion beruht, ist eine andere Frage, s. Einl. Nr. 2. 3 und oben zu 3<sup>4</sup>. Daß mit dem in 3 genannten Clemens der berühmte römische Clemens, der Verf. von I Clem., gemeint sein soll, ergibt sich aus der Nennung ohne jedes Beiwort; in einer Schrift, die für die Gemeinde bestimmt ist, kann man nur von einem bekannten Mann in solcher Weise reden. Von des Clemens Amt ist nicht die Rede; lediglich eine Anspielung darauf, daß er der Korrespondent der Gemeinde war oder — auf Grund von I Clem. — als solcher galt, muß man aus ἐπιτέτραπται herauslesen; das Wort ist von lt<sup>1</sup> *permissum est* verstanden worden (in den andern Uebersetzungen fehlt es); in der Literatur wie in den Papyri heißt es aber auch „auftragen“, „übertragen“ (s. dafür P. Oxy. II 237 Col. VI 5 f.; ἐτέρω ἐπέτρεψεν τὴν κατ' ἐμοῦ ἐπιβουλὴν). Das wird auch hier die passende Bedeutung sein, da πέμψει nach Analogie der andern Futura doch als Auftrag gefaßt werden muß. εἰς τὰς ἑξω πόλεις: das Christentum lebt noch vorzugsweise in den

## Drittes Gesicht,

12 das ich schaute, ihr Brüder, und zwar in solcher Gestalt. Als ich häufig gefastet und den Herrn gebeten hatte, mir die Offenbarung kundzutun, die er mir durch jene Greisin zu zeigen verheißen hatte, erschien mir in der folgenden Nacht die Greisin und sprach zu mir: »Da du so begierig und eifrig bist alles zu erfahren, so gehe auf den Acker, auf dem du Dinkel baust, da will ich dir um die fünfte Stunde

Städten. Γραπτή war den Lesern wohl gleichfalls bekannt; vielleicht als römische διάκονος, denn nach Sim. IX 26<sup>2</sup> liegt den διακονοι die Versorgung der Witwen und Waisen ob. Warum diese in der jüdisch-christlichen Tradition als besonders bedürftig geltenden Stände (s. zu Mand. VIII 10) nicht von den Aeltesten über die Buße unterrichtet werden, ist nicht recht ersichtlich; bei Annahme der Fiktionshypothese (s. Einl. Nr. 2) kann man in den Worten ein Ehrenmal für die bereits verstorbene Grapte sehen. Die ganze Stelle wird von Origenes de principiis IV 11 allegorisch gedeutet. Ob man in der Erwähnung der Presbyter eine Unterordnung der prophetischen unter die Amts-Instanz zu erkennen hat (Knopf Nachapost. Zeitalter 184 ff.), ist mir fraglich, da ich im „Hirten“ sonst keinen Hinweis auf die Konkurrenz beider finde, s. zu Vis. III 19; vielleicht sind die Presbyter doch nur als Vermittler der Botschaft erwähnt.

**Visio III: I 1** Der Anschluß an die Ueberschrift mit den Worten ἦν εἶδον ἂδ. τοιαύτην S hat befremdet und Auffüllungen hervorgerufen: beide lat und aeth beginnen *visio quam vidi*; G hat ὅρασιν εἶδον ἂδ. τοιαύτην — das ist wohl Korrektur.

Das Kernstück der DRITTEN VISION bildet die Turmallegorie 23–9 mit ihrer Deutung 31–89. In dieser erscheint die Greisin lediglich in der Rolle der Interpretin s. Exkurs zu Vis. V 7, wie wir sie in Vis. I 2 bereits kennen gelernt haben. Als Offenbarerin eines Textes, wie in Vis. I 3 und II tritt die Greisin Vis. III 9 auf; da die Ueberleitung von 8 zu 9 in 810.11 ungeschickt genug ist, so hat man den Eindruck, als seien in der Vision zwei verschiedenartige Vorstellungen verbunden: ein paränetischer Text, der wie die heiligen Texte der andern Visionen von der „Sibylle“ überliefert wird und zur baldigen Mitteilung an die Gemeinde bestimmt ist, und eine Allegorie, die ebensogut von einem angelus interpres wie von der Greisin gezeigt und gedeutet werden könnte. Die Paränese knüpft übrigens in 95.6 an die Allegorie an. Große-Brauckmann S. 19 f. hält daher 811–910 für einen späteren Zusatz. Dagegen scheint mir zu sprechen, daß für die Sibylle eher das Ueberliefern des heiligen Textes III 9 als die Interpretation des Turmgesichts wesentlich sein durfte. Es handelt sich wohl überhaupt weniger um zusammengearbeitete Quellen als um verschiedene von Hermas auf eine Figur und eine Situation übertragene Vorstellungen; denn Ähnliches findet sich auch sonst bei Hermas vgl. Exkurs zu Vis. V 7. Die Einleitung 14–7 zielt offenbar nicht nur auf das kleine, seinen Zweck in sich selber habende Gespräch vom Vorrang 18–22 ab, sondern wie 17 zeigt, auf die Turmallegorie; 23 ist kein Gegengrund s. z. St. Das Ganze hat als Einleitung eine Vorbereitungsvision 12.3 und als Ausleitung den Abschnitt von den drei Gestalten 101–5, der wieder die Ueberleitung zu den beiden Nachtragsvisionen 106–134 bildet.

**I 2–3** Die Vorbereitungsvision. 2 Zum Fasten s. 106.7 Vis. II 21 IV Esra 631.35 und Weinle Die Wirkungen des Geistes 224 f.; auf dieselbe Weise erlangt auch Krates (s. zu 13) S. 54 Berthelot eine Fortsetzung der Offenbarungen. Mit dem Acker ist wahrscheinlich die in Vis. IV 12 erwähnte Besitzung des Hermas gemeint, also ein bestimmtes größeres



erscheinen und dir zeigen, was du schauen sollst.« Ich fragte sie: 3 »Herrin, an welche Stelle des Ackers?« »Wohin du willst«, antwortete sie. Ich dachte mir einen geeigneten abgelegenen Platz aus; doch bevor ich zu ihr reden und ihn nennen konnte, sprach sie schon zu mir: »Ich werde dahin kommen, wohin du wünschst.« So kam ich 4 nun, ihr Brüder, auf den Acker, rechnete die Stunden aus und ging an die Stelle, die ich ihr bestimmt hatte; da sehe ich eine Bank aus Elfenbein stehen; auf der Bank lag ein linnen Kissen und darüber war ein feingesponnenes linnen Tuch gebreitet. Als ich das sah, und 5 doch niemanden, der dort gewesen wäre, erschrak ich; Zittern überfiel mich, die Haare standen mir zu Berge und ein Schauer kam mich Einsamen an. Als mir die Besinnung wiederkehrte, gedachte ich der Herrlichkeit Gottes und faßte Mut; ich kniete nieder und bekannte dem Herrn abermals meine Sünden, wie beim erstenmal. Da kam sie mit den 6 sechs Jünglingen, die ich schon früher gesehen hatte, trat zu mir und hörte zu, wie ich betete und dem Herrn meine Sünden bekannte. Dann

Stück Land, auf dem nachher noch ein besonderer Platz ausgesucht wird. Darum wird S mit der Lesart  $\chi\omicron\nu\delta\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$  recht haben;  $\chi\omicron\nu\delta\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ , sonst unbekannt, aber von  $\chi\omicron\nu\delta\rho\epsilon\iota\sigma\iota\nu$  und  $\chi\acute{\omicron}\nu\delta\rho\omicron\varsigma$  Dinkel *alica* gut ableitbar, bestimmt  $\acute{\alpha}\gamma\rho\acute{\omicron}\varsigma$  näher; S<sup>c</sup>G haben das seltene Wort in  $\chi\rho\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$  geändert (daher *manes* lt<sup>2</sup>, *et sede ibi* aeth); die Lesart *ubi uis* lt<sup>1</sup> ist nicht aus  $\varphi\rho\omicron\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$  oder *uiuis* zu erklären, sondern als Ersatz des unverstandenen  $\chi\omicron\nu\delta\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$  durch das Motiv von 1 s, das hier natürlich noch nicht am Platz ist. Diese visionäre Vorbereitung der Hauptvision hat ebenso wie die visionäre Vorbereitung von Bekehrungen und Initiationen (vgl. Apc 10, Apuleius Metam. XI 22. 27) den Zweck, den göttlichen Ursprung der folgenden Szene zu betonen s. auch IV Esra 9 26. In derselben Absicht wird in 3 hervorgehoben, daß die Greisin schon weiß, welchen Ort ihr Hermas auf seinem Acker ausgesucht hat  $\pi\rho\acute{\iota}\nu$  δὲ  $\lambda\alpha\lambda\eta\sigma\alpha\iota$  αὐτῇ S<sup>c</sup> lt<sup>1-2</sup>; aus der Lesart αὐτῇν SG ist dann der Irrtum entstanden, die Greisin habe den Platz bestimmt und damit hängt wohl in 4 die weitere Textänderung  $\delta\pi\omicron\upsilon$  αὐτῇ  $\acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\iota\nu$   $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\lambda\lambda\epsilon$  G zusammen. **II 4—7** Einleitung zur Turmvision. Die Uebereinstimmung der Tagesstunde, hier 11 Uhr, gehört ebenfalls zum Visionsapparat. Warum für die Greisin diesmal eine Bank, nicht wie in Vis. I 2 ein Sessel bereit ist, ergibt sich aus 1 s—2 s, kann aber auch anders erklärt werden: Die  $\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha$  zum Lehren, das subsellium zum Schauen s. jedoch 13 s! Der Sitz wird mit lateinischen Lehnwörtern beschrieben: *subsellium*, *cervical* und *linteum* (s. zu Joh 13 4), vgl. dazu Beispiele von  $\sigma\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\omicron\nu$  ( $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\omicron\nu$ ) und  $\kappa\epsilon\rho\beta\iota\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$  bei Wessely Wiener Studien XXIV (1902), 99 ff. sowie von  $\lambda\acute{\epsilon}\nu\tau\iota\omicron\nu$  bei Hahn Rom und Romanismus im griech.-röm. Osten S. 235. 262. Wenn  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\nu\omega$  adverbial steht, wie zunächst wahrscheinlich, weil kein Genetiv folgt, so ist mit  $\lambda\acute{\epsilon}\nu\tau\iota\omicron\nu$   $\lambda\iota\upsilon\omicron\nu$   $\kappa\alpha\rho\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\nu$  ein feines Leintuch gemeint (ganz eindeutig lt<sup>2</sup> *et supra scamnum sparsum carbasinum*); aeth *et expansum super illud* (scil. cervical) *carbasinum* sieht in  $\lambda\acute{\epsilon}\nu\tau\iota\omicron\nu$  offenbar den Leinenbezug des Kissens, Zahn S. 287 den leinenen Ueberzug der Bank. 5  $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon$  μου ὄντος zur Konstruktion s. zu Vis. I 1 s. Zum Sündenbekenntnis nach dem durch eine göttliche Kundgebung ausgelösten Schrecken s. Vis. I 1 s. An die  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  θεοῦ denkt er wohl im Sinn von Vis. II 2 s. **G** Mit  $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  sind die Vis. I 4 genannten 4 + 2 Engel gemeint; man sieht an ihrer Addition, von

faßte sie mich an und sprach: »Hermas, höre auf soviel für deine Sünden zu bitten; bitte auch um Gerechtigkeit, damit du etwas davon für die Deinen empfängst.« Sie zog mich an der Hand empor, führte mich zu der Bank und sprach zu den Jünglingen: »Geht und bauet.« Und als die Jünglinge gegangen und wir allein waren, sagte sie mir: »Setze dich hier hin«. Ich antwortete: »Herrin, erst laß die Presbyter Platz nehmen«. »Tu, was ich dir sage«, sprach sie, »und setze dich.« Als ich mich nun auf die rechte Seite setzen wollte, ließ sie es nicht zu, sondern winkte mir mit der Hand, ich möchte mich zur Linken hinsetzen. Da ich mir nun betrübt darüber Gedanken machte, daß sie mich nicht auf die rechte Seite gelassen hätte, sagte sie: »Bist du traurig, Hermas? Der Platz zur Rechten ist für andere bestimmt, die schon Gottes Wohlgefallen erworben und um des Namens willen gelitten haben. Dir aber fehlt noch viel dazu, daß du bei ihnen Platz nehmen dürftest. Aber bleibe auch ferner so beharrlich in deiner lauterer Gesinnung, so wirst du bei ihnen sitzen samt allen, die Werke

der dort noch nichts zu merken war, daß der Verf. literarisch weiterarbeitet s. zu Vis. I 43. Das Berühren ist hier wohl anders als Vis. I 42 zu verstehen; es scheint eine bloße Geste der Ermunterung zu sein. Das Wort vor ἐπωτῶν ist nicht einheitlich überliefert; das an sich mehrdeutige *tantum* lt<sup>1</sup> (lt<sup>2</sup> fehlt es, aeth *tantummodo*) paßt ebenso wie πάλιν G etwas besser als πάντα S. In den Worten der Greisin sind zwei Gedanken miteinander verflochten: bitte nicht wegen der Sünden, sondern um Gerechtigkeit — bitte nicht für dich, sondern für dein Haus. Der erste Gedanke gehört zum Zentralproblem des Buches: auf die einmalige Christenbuße muß ein gerechtes Leben folgen, das Bewußtsein, daß es Christensünde gibt, darf nicht erdrückend wirken s. zu Mand. XII 33, sondern muß Bußwillen im Gefolge haben; der zweite Gedanke erklärt sich daraus, daß im „Hirten“ als Modell schwerer Versündigung nicht Hermas, sondern seine Familie benutzt wird. Die Verbindung beider Gedanken bestätigt aber wieder, daß dem Vf. gar nicht ernstlich an einer Trennung zwischen „Hermas“ und seiner Familie gelegen ist, daß er also die Familie nur als Modell braucht s. den Exkurs zu Vis. II 23. Bezeichnend für den hier herrschenden Begriff der Gerechtigkeit ist der Ausdruck μέρος τι ἐξ αὐτῆς. I 8—II 2 Das Gespräch vom Vorrang. 9 Aus dem Text der einzigen Handschrift von lt<sup>2</sup> *et ego dixi ei: dimitte senior* (lt<sup>2</sup> *seniore*) *primo sedere*, erschließt Zahn S. 498 ff. einen Wortlaut *dimitte, senior, primo sede* und daraus als griechischen Text λέγω αὐτῇ καὶ γὰρ ἄφες, πρεσβύτες, πρῶτον κάθισον. Es ist aber wohl einfach *senior* lt<sup>2</sup> in *seniores* zu korrigieren. Es wird ja ganz offenbar nicht die Stellung der Greisin (der Offenbarungsträgerin!) im Verhältnis zu der des Hermas diskutiert, sondern die Stellung der Presbyter und sodann in ■ die der Märtyrer. Die Presbyter sind freilich nicht zur Stelle und die Bitte des Hermas ist somit gegenstandslos; aber das beweist nur, daß hier kein Erlebnis, sondern fingierter Dialog vorliegt. Bezeichnend dafür ist auch, daß Hermas wie die Greisin erst in 24 wirklich Platz nehmen. Hermas erhält eine Anerkennung, die ihm zuteil wird ohne Rücksicht darauf, daß er kein Presbyter ist; noch höhere Ehre aber wird den Märtyrern zuteil. Es fragt sich nur, auf Grund welcher Eigenschaft Hermas diese Anerkennung erhält. Man könnte an seinen Prophetencharakter denken und den

tun wie jene und erdulden, was sie gelitten haben.« »Was haben sie denn erduldet?«, fragte ich. »Höre!« antwortete sie, »Geißelung, Gefängnis, große Trübsal, Kreuzigung und Tierkämpfe um des Namens willen. Darum ist die rechte Seite des Heiligtums für jene bestimmt und für jeden, der um des Namens willen leidet. Den anderen gehört die linke Seite. Beiden aber, denen zur Rechten wie denen zur Linken, sind gleiche Gaben und gleiche Verheißungen eigen — nur daß jene zur Rechten sitzen und eine Art Ehrenstellung haben. Du bist ja sehr

Kampf zwischen Geist und Amt hier wiederfinden. Aber die Prophetenwürde des Hermas wird niemals im ganzen Buch besonders hervorgehoben, und auch 5<sup>1</sup> verrät gar nichts von jenem Kampf. Dagegen ist Vis. I 2<sup>2</sup> mit *μόνη* ausdrücklich betont, daß H. damals noch nicht sitzen durfte; also muß er den fraglichen Rang erst seitdem erlangt haben. Dann ist H. hier doch wohl als Typus des Christen dargestellt, der Buße getan hat s. zu Vis. II 3<sup>2</sup>; diese Christen finden Anerkennung ohne Rücksicht auf ihren Rang in der Gemeindeverwaltung, aber die Märtyrer haben höhere Ehre. Es kommt also nicht auf das Amt an, sondern auf die innere Bewährung. Der Märtyrer erhält Sündenvergebung wie der Büsser, hat aber vor Gott einen höheren Rang s. Sim. IX 28<sup>3</sup>. Die spätere Anschauung, daß die Märtyrer Presbyterrecht genießen (sog. „ägypt.“ Kirchenordnung 34 s. Achelis Texte u. Untersuchungen VI 4 S. 67) kann als Fortsetzung dieser Gedanken durch statutarische Umbildung betrachtet werden, hat aber direkt nichts mit unserer Stelle zu tun (vgl. Lietzmann Ztschr. f. wiss. Theol. 1914, 136 Anm., 145). Die Amtsstellung wird hier ja gerade als belanglos bezeichnet (vgl. aber 5<sup>2</sup>). Die Fortsetzung schildert die Märtyrer, die gelitten haben „um des Namens willens“; es ist wohl einfach *εἵνεκα τοῦ ὀνόματος* zu lesen, wie es 2<sup>1</sup> von S aeth (wohl auch lt<sup>1</sup>) geboten wird; an unserer Stelle haben die meisten Zeugen mit *μου* oder *eius* determiniert. Die verschiedenen Auffüllungen erklären sich aus der gleichen Tendenz, den kurzen Ausdruck zu erklären. *ὄνομα* ohne Erklärung kommt aber auch Sim. VIII 10 s. IX 13<sup>2</sup> 28<sup>3</sup>. 5 und anderwärts vor vgl. zu Ign. Eph. 3<sup>1</sup> und ist wohl auch bei Hermas durchweg von dem Namen zu verstehen, der die Christen im Gegensatz zu anderen auszeichnet, d. h. vom Namen Christi s. 5<sup>2</sup>. Die Rolle, welche die Märtyrer hier spielen, zeigt, daß die Christen unlängst eine schwere Verfolgung erduldet haben vgl. 2<sup>1</sup> Sim. VIII 3<sup>6</sup> und zu IX 28 sowie Einl. Nr. 3. **III 1** Mit dem Heiligtum, dessen rechte Seite den Märtyrern gehört, ist nicht irgendein christliches Versammlungshaus gemeint, sondern das himmlische Heiligtum; die himmlische Gestalt weist auf der wunderbar erschienenen Bank nicht irdische Plätze an. Das *συμφέλιον* ist also das Abbild des Heiligtums; dessen Einteilung in eine rechte und eine linke Seite geht auf alte mythologische Vorstellungen eher als auf Mt 25<sup>33</sup> zurück und spielt in der Gnosis eine Rolle vgl. das altgnostische Werk bei Carl Schmidt Kopt. gnost. Schriften S. 360 s. § 261 *er nannte das Gebiet zur Rechten das Gebiet des Lebens und das zur Linken das Gebiet des Todes* usw. Pistis Sophia 138 S. 236<sup>13</sup> Schmidt, II Jeû 43 S. 305<sup>16</sup> Schmidt Od. Sal. 19<sup>5</sup> (Kl. Texte 64, S. 20. 11) *und die, welche sie annehmen, sind in der Vollkommenheit der rechten (Seite), 8<sup>21</sup> zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt*, Clemens Alex. Stromata IV 15<sup>6</sup> *τυχεῖν τῶν δεξιῶν μερῶν τοῦ ἀγιάσματος* s. auch IV 30<sup>1</sup>. Das Christentum von zweierlei Ordnung, das hier vertreten wird, ist eigentlich nur die Konsequenz der im „Hirten“ vertretenen Bußanschauung s. Einl. Nr. 4. Aus **2** ergibt sich wieder, daß Hermas hier als Typus in Frage kommt, nicht als Mensch mit



beeifert, bei ihnen auf der Rechten zu sitzen, aber deiner Mängel sind noch zu viel. Doch wirst du rein von deinen Mängeln werden, und alle, die nicht zweifeln, werden rein werden von all ihren bisherigen Sünden.«

<sup>3</sup> Nach diesen Worten wollte sie sich entfernen. Da fiel ich ihr zu Füßen und beschwor sie beim Herrn, mir doch das versprochene Ge-  
<sup>4</sup>sicht zu zeigen. Sie aber faßte mich bei der Hand, richtete mich auf und ließ mich auf der linken Seite der Bank niedersitzen; sie selbst nahm auf der rechten Platz. Dann hob sie einen blinkenden Stab empor und fragte mich: »Siehst du etwas Gewaltiges?« »Herrin«, sprach ich, »ich sehe nichts.« Sie sagte: »Siehe doch, da! siehst du denn nicht vor dir einen gewaltigen Turm, der über dem Wasser er-

persönlichem Schicksal: denn wir wissen nicht, ob die vielen Fehler auf die bösen Geschäfte Vis. II 31 Mand. III 3—5 oder auf die Nachlässigkeit Vis. I 3 II 31 zu beziehen sind. Es werden einfach Fehler vorausgesetzt, weil von der Buße die Rede sein soll. Jedenfalls ist die Spannung, in der diese allgemeine Angabe zu Vis. I und II steht, nicht auf dem Wege der Literarkritik zu beseitigen s. Windisch Taufe und Sünde S. 367. Daß die Voraussetzung eines einheitlichen Termins im Grunde auf einer Fiktion beruht, ist zu Vis. II 24. 5 gezeigt. III 3—9 Die Allegorie vom Turmbau. 3 Wenn die Greisin die Absicht hat wegzugehen, so sieht das zunächst so aus, als hätte die ganze Einleitung nur auf das Gespräch vom Vorrang abgezielt. Das ist natürlich nicht richtig, denn dieses Gespräch enthält nicht die 12 mit aller Deutlichkeit versprochene visionäre (ἃ δὲ σε ἰδεῖν!) Offenbarung s. auch Exkurs zu 11. Wenn die Greisin sich hier angeblich entfernen will, so ist das eine Probe für Hermas genau so, wie wenn sie oder ein anderer Offenbarungsträger mit der Offenbarung zurückhält s. 31 35 (?) 43 107 134 Sim. V 42 IX 53—5 105 oder wenn Hermas wegen seines unverständigen oder unverschämten Fragens gescholten wird s. 31. 2 65 75 89 109 Mand. X 12 Sim. V 42 51 VI 43 IX 144. Ähnliches ist in der Offenbarungsliteratur anscheinend üblich gewesen s. IV Esra 410 f. Mc 413 718 Joh 312 Corp. Hermeticum 120 εἰκας, ὃ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὧν ἦκουσας, auch wohl 132 οὐχ ὡς πατήρ υἱῷ διαλέγῃ und dazu Reitzenstein Poimandres S. 246 f. Wir kennen diesen Stil jetzt auch aus der Epistola apostolorum (Schmidt-Wajenberg Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, Texte u. Untersuchungen Bd. 43) s. im koptischen Text S. 79. 81. Die Unzugänglichkeit des Göttlichen für den Menschen wird auf solche Weise immer wieder betont. 4 Der glänzende d. h. wohl weiße Stab bewirkt, daß das visionäre Bild dem Auge allmählich sichtbar wird; es handelt sich natürlich um einen Zauberstab, der weiß ist entweder wegen seiner himmlischen Herkunft oder weil er wie viele Macht- und Zauberstäbe geschält ist. Als regelmäßiges Attribut der Sibylle ist er uns nicht bekannt; auch im „Hirten“ wird er bei der Schilderung der Greisin nicht erwähnt; wir sehen wieder, wie lässig der Autor komponiert und wie wenig er auf strenge Motivierung bedacht ist. Von einem Zauberstab ist wohl auch Sim. IX 63 die Rede. Vgl. zum Zauberstab im allgemeinen Greßmann Mose und seine Zeit 153 f. 281 ff. 455 ff., Diels Die Szepter der Universität (Berliner Rektoratsrede 1905), vAmira Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Münchener Abhandlg. 1909), Gerland Szepter und Zauberstab (Nord und Süd Bd. 101, S. 51 ff.).

DIE TURM-ALLEGORIE. Schon beim oberflächlichen Lesen fällt auf, daß die Deutung in 3—7 nicht genau zu der hier gegebenen Schilderung paßt. 2<sup>6</sup> kennt nur eine Art der vortrefflichsten Steine: die aus der Tiefe gezogenen; 51.2 setzt deren zwei voraus: die viereckigen weißen und die aus der Tiefe stammenden. Die Steine, die vom Trocknen kommen, zerfallen nach 27 in drei Gruppen, verworfene, benutzte und zerschlagen geworfene; 53.4 aber unterscheidet unter den benutzten wieder solche, die selbst zum Turm kommen, und solche, die gebracht werden. Diese Spezialisierung paßt nicht zum Bilde und ist offenbar dadurch entstanden, daß man einer bestimmten Deutung zuliebe den Sinn des Bildes preisgab. Ebenso steht es aber mit 2<sup>9</sup>, wo von Steinen geredet wird, die Leben und sogar Willen haben; auch dies ist nur von der dann 71—3 gegebenen Deutung aus zu verstehen. Eine völlige Einheit besteht also weder zwischen Gleichnis und Deutung noch innerhalb der Deutung selbst. Der Interpret steht vor der grundsätzlichen Frage, ob er diese Unstimmigkeit als Verderbnis des ursprünglichen Hermastextes beurteilen, also literarkritisch erklären will, oder ob er diese widerspruchsvolle Darstellung als Ganzes dem Hermas zutrauen kann und die Ursache der Unstimmigkeiten dann in der Vorgeschichte des Stoffes zu suchen hat. Den ersten Weg haben Spitta, Völter, van Bakel, Große-Brauckmann betreten, indem sie Streichungen, besonders an den Kapiteln 2, 5 und 7 vorschlugen. Aber daß Hermas nicht die Gabe einheitlicher und konsequenter Ausgestaltung besitzt, habe ich in den Exkursen zu Vis. I 12 und Vis. II 23 zu erweisen versucht (und dort kann man das Problem keinesfalls literarkritisch lösen!); auch ist in dem ersten Exkurs gezeigt, wie die Unstimmigkeit durch ungenügende Verarbeitung übernommenen Stoffes entstanden ist. Ganz ebenso läßt sich das Problem auch hier beurteilen. Daß die Deutung allegorischer Bilder weiterwuchernd neue Bildzüge schafft, ist eine Erscheinung, die sich gerade an den Texten orientalischer Religionen nachweisen läßt (vgl. auf christlichem Boden I Cor 310 ff., die Hirtenreden Joh 10 und die Oden Salomos 19 u. 23; s. auch zu Sim. II 8—10). Bei apokalyptischen Texten darf derartiges vollends nicht befremden, da sie zumeist mit übernommenen Stoffen arbeiten und bemüht sind, diesen eine neue, nicht ursprüngliche Deutung aufzuprägen. Das Problem der Turm-Allegorie wird also im Sinne dieser Erwägungen d. h. im wesentlichen ohne Interpolationshypothesen zu verstehen sein, sobald nachgewiesen werden kann, daß auch diesem Stoff ursprünglich eine andere Bedeutung als die von Hermas vertretene zu eigen ist.

Dieser Nachweis läßt sich führen. Es ist bereits zu Vis. I 16 34 II 41 betont, daß die Kirche von Hermas mit kosmischen Prädikaten geschildert wird vgl. auch den Exkurs zu Sim. IX 21. Nun hat besonders RKnopf (Neutest. Studien für Heinrici 216 ff.) nachgewiesen, daß der Turm-Allegorie eigentlich die alte mythologische Vorstellung von dem Himmelsgebäude oder der Himmelsstadt zugrunde liegt. In der Tat erklären sich die zahlreichen Unstimmigkeiten daraus, daß diese kosmische Vorstellung sich mit der Deutung auf die Kirche stößt. Die Erklärung wird das im einzelnen nachzuweisen haben. Die Vorstellung von der Himmelsstadt entstammt dem Weltbild des Orients und berührt sich mit der anderen, Sim. IX mit dem Turmbild verbundenen vom Himmelsberg (vgl. dazu JohJeremias Der Gottesberg, Gütersloh 1919). In der großen Vision Ez 40 ff. hat sich das Bild Jerusalems mit dem der mythischen Himmelsstadt verbunden s. ferner Tob 1316 IV Esra 1027 Oracula Sibyll. V 247 ff. Hebr 1110 1222 1314, sowie die talmudischen Angaben Baba Bathra 75<sup>b</sup> über das künftige Jerusalem (ירושלם של עולם הבא). Am deutlichsten von allen biblischen Texten ist die Himmelsstadt Apc 2110—225 geschildert. Immer handelt es sich um die astral-kosmisch bedingte Darstellung des Himmels.

Wenn Hermas diesen ganzen Vorstellungskreis nun auf die ἀναλογία überträgt, so kann er dabei durch das ältere und bereits im Christentum heimische

richtet wird aus weißglänzenden viereckigen Steinen?« Wirklich ward da im Viereck der Turm gebaut von den sechs Jünglingen, die mit ihr gekommen waren. Tausende von anderen Männern trugen Steine herzu — bald aus der Tiefe, bald vom Lande — und gaben sie den Bild vom οἰκοδομεῖν im Sinne der „Erbauung“ beeinflusst sein vgl. dazu JWeiß Der erste Korintherbrief (Meyers Kommentar) zu I Cor 81. Noch wichtiger ist die Beobachtung, daß der Prozeß, den wir hier in der werdenden katholischen Kirche sich vollziehen sehen, die Umbiegung des Mythus in die Ekklesiastik, sich bereits im Judentum vollzogen hatte. So ist z. B. die hellenistisch-jüdische Formel εἰς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (bezeugt Josephus c. Apionem II § 193) als kultische Umbildung einer kosmischen Formel von vielleicht stoischer Herkunft zu erklären s. MDibelius Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum 1915, 224 ff. Im Zusammenhang dieses geistesgeschichtlich bedeutsamen Prozesses der Abdrängung des Kosmischen ins Kultische verstehen wir nun auch die Entwicklung unserer Vorstellung: die mythische Himmelsstadt ward zu der geistlichen Gottesstadt (oder dem Turm s. u.) der Kirche.

κατέναντι σου: wahrscheinlich blickt hier noch die Vorstellung vom Himmelsberg oder etwas ähnliches durch s. Ez 40 εἰς ὄρος ὑψηλὸν σφόδρα καὶ ἐπ' αὐτῷ ὡσεὶ οἰκοδομὴ πόλεως ἀπέναντι. πύργος: schon weil hier nicht von dem fertigen Bauwerk, sondern von seiner Erbauung aus verschiedenen Schichten geredet wird, kann es sich nur um ein einheitliches Gebäude handeln, nicht um eine Stadt. Zudem spielen wohl auch mythologische oder archäologische Züge mit hinein. Denn auf der 6. Tafel des babylonischen Schöpfungsepos ist von dem „Tempelturm des oberen Ozeans (?)“ die Rede s. Ebeling Mitt. der deutschen Orientgesellschaft 1917 S. 28. Man kann also wie It<sup>1,2</sup> „Turm“ übersetzen und braucht hier nicht zu berücksichtigen, daß πύργος nach Preisigkes aus den Papyri geführtem Nachweis (Hermes 1919, 423 ff.) auch „Wirtschaftsgebäude“ „Vorratshaus“ bedeuten kann. Der Turm wird auf Wassern gebaut, die vorher gar nicht erwähnt waren. Die 34 gegebene „kirchliche“ Erklärung dieses Zuges verpflichtet uns nicht s. den vorigen Exkurs; die kosmische Deutung ist nach Vis. I 34 eigentlich selbstverständlich: es sind die Urwasser der Tiefe, über denen sich wie die Erde so auch der Himmel erhebt. Auch das folgende Motiv, daß der Turm aus viereckigen Steinen gebaut und in 5 selbst als viereckig geschildert wird, ist kosmischen Charakters ebenso wie der gleiche Zug Apc 2116 (Ez 4816, 20) — dort ist ganz deutlich „quadratisch“ gemeint: der Himmel ist so breit wie lang und wird als viereckig vorgestellt, wie die astrologische Lehre von den vier Weltecken beweist (s. dazu Boll Aus der Offenb. Johannis 20. 39 f.). Bei den Steinen aber ist mit HSchulz der auf ältere Quellen zurückgehende Abschnitt im Protreptikos des Galen III § 5 zu vergleichen, der den Gott Hermes der Tyche gegenüberstellt: καὶ ἡ βᾶσις τὸ πάντων σχημάτων ἐδραϊότατον τε καὶ ἀμεταπτωτότατον ἔχει, τὸν κύβον (im Gegensatz zur βᾶσις σφαιρική der Tyche). Ganz ähnlich beschreibt Ps.-Cebes Tabula 181 die Παιδεία: ἔστηκε δὲ οὐκ ἐπὶ στρογγύλῳ λίθῳ, ἀλλ' ἐπὶ τετραγώνῳ ἀσφαλῶς κειμένῳ. Viereckig ist also auch hier offenbar ein Wertprädikat. Die 6 Jünglinge gehören, da sie 16 mit der Greisin, in Sim. IX 61 f. mit dem Herrn des Turmes zusammen auftreten, doch wohl dem Herrschaftsbereich der Heiligen Sieben an s. zu 41 und den Exkurs zu 82; hier handelt es sich um astrale und kosmische Beziehungen, deren es viele gibt (Planeten, Sterne im Bärengestirn, Himmel, Winde vgl. die 7 Geister Apc 14) und von denen eine auszuwählen man bei solchen Vorstellungen aus dritter Hand eigentlich nicht das Recht hat, denn „jede Rundzahl hat die Tendenz, sich von ihrer Basis



sechs Jünglingen; diese nahmen sie und bauten. Die aus der Tiefe 6 heraufgezogenen Steine setzten sie alle, wie sie waren, in den Bau. Denn sie waren behauen und paßten an den Rändern auf die anderen Steine, und sie verbanden sich so gut miteinander, daß die Fugen zwischen ihnen gar nicht sichtbar waren; so schien das ganze Turmgebäude aus einem einzigen Stein gebaut zu sein. Von den andern 7 Steinen aber, die vom Lande gebracht wurden, warfen sie manche fort und manche setzten sie in den Bau. Noch andere zerschlugen sie und warfen sie weit weg vom Turm. Wieder andere Steine lagen in großer 8 Zahl um den Turm her, die man nicht zum Bau gebrauchen konnte; denn manche von ihnen waren zu rauh, manche hatten Risse, manche Beschädigungen, noch andere waren weiß und rund, paßten also nicht in den Bau. Ich sah auch andere Steine, die weit vom Turm weg- 9 geworfen wurden und auf den Weg gerieten, aber dort nicht blieben sondern vom Wege auf das Oedland rollten; andere fielen ins Feuer und verbrannten; andere fielen in die Nähe des Wassers, konnten sich aber nicht hineinwälzen und wünschten doch hineingewälzt zu werden und ins Wasser zu geraten.

zu emanzipieren und ihr eigenes Leben zu führen“ (Boll Aus der Offenb. Joh. 21). Gedeutet werden die Jünglinge 41 auf die Erzengel s. z. St. — und diese Beziehung wird auch beim Stoff in seiner kosmischen Bedeutung wohl schon eine Rolle gespielt haben; dann wäre es der engere und weitere (μυριάδες) Hofstaat Gottes, der am Himmel baute. Wenn die Steine teils aus dem Urwasser (βυθός = ὕδατα 24) teils vom Lande kommen, so paßt auch dies, denn über den Wassern und der Erde wölbt sich der Himmel. Dabei ist ursprünglich vorausgesetzt, daß beide Arten von Steinen in gleicher Weise zum Bau verwendet werden. Wenn die Sache nun in 6. 7 anders dargestellt wird, so spielt ganz offensichtlich die Deutung bereits mit hinein s. 51 ff. In dem mystisch-kosmischen Bilde kommt es auf Art, Standort und Form des Gebäudes an, in der kirchlichen Deutung des Hermas liegt aller Nachdruck auf den Steinen und ihrer Brauchbarkeit (d. h. auf den Christen und ihrer Reinheit oder Bußbedürftigkeit): so ist vielleicht schon die Schilderung von dem Zusammenpassen der Steine aus der Tiefe durch die Deutung (συμφωνεῖν 51. 2) bedingt, die allerdings noch weiter differenziert; vollends ist die bildwidrige Teilung der Steine vom Lande in drei Klassen aus der Deutung eingetragen. Warum hier die verworfenen, aber nicht weit weggeworfenen zuerst genannt werden, sieht man nicht recht ein — vielleicht weil diese Klasse im Sinne der Deutung auf die Bußbedürftigen (55) für das Buch am interessantesten ist? In 8 tritt nun das Bild vom Turmbau völlig zurück; denn da keiner der Bauleute diese Steine zum Bauen gebrauchen will, so wären sie eigentlich überhaupt nicht zu erwähnen. Statt dessen werden sie sogar in vier Klassen eingeteilt, d. h. es werden — ohne Rücksicht auf die Bautätigkeit in Form der Stein-Allegorie Menschen beschrieben. Die Lösung des Problems s. zu 61. 2. στρογγύλοι als Gegensatz zu τετράγωνοι — in dieser Bewertung von Steinen hat Hermas Vorgänger s. d. Stellen zu 25. 9 Nun aber wird nicht nur das Bild vom Bau, sondern auch das von den Steinen nahezu aufgegeben; die Steine werden fast als lebende Wesen behandelt. Die Steine sollen weggeworfen sein — aber von wem? Waren sie schon den Bauleuten zugetragen? Sie

3 Als sie mir dies gezeigt hatte, wollte sie fortgehen. Da sprach ich zu ihr: »Herrin, was nützt es mir, daß ich diese Dinge gesehen habe und doch nicht weiß, was sie bedeuten?« Da antwortete sie mir: »Du bist ein verschlagener Mensch, du willst das Geheimnis des Turmes wissen.« »Ja, Herrin«, sagte ich, »ich möchte es den Brüdern kundtun, damit sie freudiger werden und, wenn sie dies gehört haben, 2 den Herrn erkennen in lauter Herrlichkeit«. Sie sprach: »Viele werden es hören, aber nur manche von den Hörern werden sich freuen, andere werden weinen. Aber auch diese werden zur Freude gelangen, wenn sie hören und Buße tun. Vernimm nun, was der Turm bedeutet; denn ich will dir alles enthüllen. Und dann sollst du mich nicht mehr um Offenbarung plagen; denn diese Offenbarungen sind zu Ende, weil sie ans Ziel gelangt sind. Aber du wirst nicht auf- 3 hören um Offenbarungen zu bitten, denn du bist unverschämt. Der

mit den weit weggeworfenen 27 einfach zu identifizieren, geht mindestens nach der (hier doch schon alles bestimmenden) Deutung nicht an vgl. 61 mit 71 ff. vgl. vielmehr zu 71 ff. Aller Nachdruck liegt auf der nicht sehr glücklichen allegorischen Maskierung des Schicksals, das diese Leute trifft. Oede, Feuer und Wasser werden der Deutung zulieb genannt und allegorisieren Irrtum, Gericht und Taufe. Den schlechten Parallelismus von zwei Strafen und einem nicht völlig erlangten Gut, dem Taufwasser, ertrug der Autor, weil er sich der Deutung freute, und die Leser, die 29 als Rätsel Suffaßten, das sie zu lösen suchten, werden sich auch nicht daran gestoßen haben. **III 1—VII 6** Die Deutung der Turm-Allegorie. **III 1** Abermaliges Weggehen der Greisin löst erneutes Bitten auf des Hermas und Schelten auf ihrer Seite aus. Ueber den Stil dieses Gesprächs und seine Bedeutung s. zu 2s. Dieses proömienhafte Geplänkel reicht bis 34 (mit Ausnahme des ersten Satzes von 3s) und hat offenbar den Zweck, das Folgende als höchst bedeutungsvoll hinzustellen und mit den Leitgedanken des Buches zu verbinden. Dabei geht es natürlich nicht ohne Härten ab, die von Große-Brauckmann wieder literarisch erklärt werden. Sie lassen sich aber ohne Not aus dem Zwang dieses Dialogstils verstehen. Wenn Hermas πανούργος άνθρωπος genannt wird, so ist das zu verstehen wie Sim. V 51 s. dort (lt<sup>1</sup> *callidus*, lt<sup>2</sup> *exquisitissimus*). ἐν πολλῇ δόξῃ: Klausel ähnlich wie Vis. II 26, auch I 34. 2 Die Greisin nimmt von der Freude an der Offenbarung eine Christenklasse aus; es sind die, welche erst noch zu büßen haben. Das wird hier nur um des Bußgedankens willen erwähnt; nach der Buße sollen auch jene sich freuen; es besteht also kein Widerspruch zum Schluß von 3s. Freude über die Botschaft wird auch Mand. IV 37 vorausgesetzt. Zum Stil des präludierenden Dialogs scheint auch dies zu gehören, daß die Greisin einerseits weitere Offenbarungen versagt (λόπους παρέχειν s. zu Gal 617), andererseits gleich selbst die Ueberzeugung ausspricht, daß Hermas in seiner Unverschämtheit — das Wort ist ganz in dem Sinn wie πανούργος 31 gemeint — sich weitere Offenbarungen erbitten werde. Eine ganz ähnliche Doppelheit s. 134. Dahinter steht letzten Endes die Tendenz des Buches zu beständiger Verlängerung: eigentlich ist jede dieser Buß-Offenbarungen die abschließende, letzte; und der Termin des Tages (2s) ist nicht weiter erstreckbar. In Wirklichkeit schließen sich immer neue Offenbarungen mit immer erneuten Erstreckungen des Termins an s. zu Vis. II 24. 5 u. bes. 42. 3. 3 Die eigentliche Erklärung, in 32

Turm, dessen Bau du hier siehst, bin ich selbst, die Kirche, die dir jetzt und früher erschienen ist. Frage nun, soviel du willst, wegen dieses Turmes; ich will es dir enthüllen, damit du Freude habest samt den Heiligen.« Ich antwortete ihr: »Herrin, da du mich nun einmal für würdig befunden hast, mir alles zu offenbaren, so tue es.« Da sagte sie: »Soviel an Offenbarung gut für dich ist, sollst du erhalten. Nur laß dein Herz bei Gott verharren und zweifle nicht an dem, was du siehst«. Ich fragte sie: »Herrin, warum ist der Turm über Wassern<sup>5</sup> errichtet?« Sie antwortete: »Ich habe dir schon vorhin gesagt, daß du verschlagen bist mit deinem Fragen (?), und du fragst genau; so erfragst du dir schließlich die Wahrheit. Höre nun, warum der Turm über Wassern errichtet ist: weil euer Leben nur durchs Wasser hindurch zum Heil gelangt ist und gelangen wird. Gegründet aber ist

bereits angekündigt, beginnt erst in 35; inzwischen verebbt das Proömium. Trotzdem wäre eine literarkritische Auslösung der betreffenden Sätze in 32.8 und ihre Verbindung mit 35 zu einem ursprünglichen Text nicht angebracht, weil die hier in 33 vorgetragene Deutung des Turms dem Stoff sicher nicht von Anfang an eignet. Das Auffallende an dieser Deutung ist nicht dies, daß eine Frau mit einem Gebäude identifiziert wird; dafür bietet IV Esra 10<sup>27</sup> eine Parallele; dort erscheint Zion zuerst als klagendes Weib, dann als Himmelsstadt. Sondern auffällig ist vor allem dies, daß die Interpretin in das zu interpretierende Gemälde gewissermaßen hineintritt und sich mit einem Motiv des von ihr gezeigten Bildes identifiziert. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt aber auch hier nicht in einer Interpolationshypothese (Große-Brauckmann: die Vision sei ursprünglich von einem Engel interpretiert worden), denn Hermas bietet eine ähnliche Gleichsetzung von Bild und Deuter auch bei der anderen Interpretengestalt des Buches s. Exkurs zu Vis. V 7. Vielmehr liegt die Lösung in der Erkenntnis, daß hier verschiedene Motive zusammenstoßen, die ein und derselbe Verf. übernommen und sich angeeignet hat. Gegeben ist ihm die Vorstellung von der Himmelsstadt oder dem Himmelsturm s. Exkurs zu 24; ihre verchristlichende Deutung auf die Gottesstadt der idealen Kirche, das wahre Zion, ist selbstverständlich. Weiter wird vom Verf. die Gestalt der Sibylle übernommen s. Exkurs zu Vis. II 41 und zur Interpretin der „Visionen“ gemacht. Um sie zu verchristlichen, bezeichnet er sie als Kirche. Dem Umstand, daß die Kirche in Vis. III schon anders abgebildet ist, trägt er durch unsere Stelle Rechnung, offenbar ohne sich weiter Sorgen darüber zu machen. Während also die Identifizierung von Weib und Stadt IV Esra 10<sup>27</sup> eine organische heißen kann — denn Israel ist wirklich einerseits trauernde Mutter, andererseits leuchtende Gottesstadt —, ist sie hier eine zufällige, lediglich durch die außerchristliche Herkunft der Sibyllengestalt und die Notwendigkeit ihrer Verchristlichung bedingt. An unserer Stelle hat der Verf. die Gleichsetzung ohne jede Verlegenheit betont, um zu zeigen, daß die Greisin ein Recht hat, die „Gleichnisse vom Turm“ mitzuteilen, und um auf diese Weise das eigentliche Frage- und Antwort-Spiel der Deutung einzuleiten. 4 Der erste Satz ist eine Weiterspinnung des Gesprächs zu dem Zweck, noch die folgende Mahnung anzubringen s. 43 10<sup>9</sup>. Also bezieht sich ἀπαξ auf 32 ἀποκαλύψω γάρ σοι πάντα. ■ Das vielumstrittene πρότερον wird häufig auf den Hymnus Vis. I 34 bezogen. Aber dort ist nur von der Erde über den Wassern die Rede. Dieses Bedenken fällt auch nicht dahin,



der Turm durch das (Schöpfungs-)Wort des »Namens«, der voll Allmacht ist und voll Herrlichkeit, und seinen Bestand hat er von der unsichtbaren Kraft des Herrn.« Ich antwortete ihr: »Herrin, groß und wunderbar sind diese Dinge. Wer sind aber die sechs Jüng-

wenn man wie Spitta sich an der verschiedenen Bedeutung des Wassers dort und hier stößt und darum die Beziehung auf das Taufwasser hier überhaupt entfernt (damit fällt dann wieder eine ausgesprochen christliche Stelle, und schließlich wird so die Hypothese von der jüdischen Herkunft des „Hirten“ ermöglicht s. Einl. Nr. 2). Die Stelle Vis. II 41, an die Völter denkt, enthält auch nichts völlig Entsprechendes. Beziehung auf ein verloren gegangenes Stück (Große-Brauckmann hier wie bei ἀπαξ 34) braucht man aber erst anzunehmen, wenn sich gar keine Hilfe mehr bietet; und hier steht nicht einmal der Text fest. Was man erwartet, wenn die Greisin ihre Worte an Hermas nicht unmittelbar mit der Antwort beginnt, sondern mit εἰπά σοι einleitet, ist eine Weigerung oder ein erneutes Scheltwort — nicht darüber, daß er schon Gesagtes vergesse, sondern darüber, daß er dreist frage s. 31.2 43. Das gehört zum Stil und hindert nicht, daß die Frage nachher doch ihre Antwort erhält. Diese Erwartung wird durch den Text von S keineswegs befriedigt εἰπά σοι, φησίν, καὶ τὸ πρότερον καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς (It<sup>2</sup> *dixi tibi iam et primo et tu quaeris diligenter*, ähnlich aeth). Dagegen liest G εἰπόν σοι, φησιν, καὶ τὸ πρότερον· πανουργος εἰ περὶ τὰς γραφάς καὶ ἐκζητήσεις ἐπιμελῶς, und diese Lesart wird in kürzerer Form als alt ausgewiesen durch It<sup>1</sup> *dixeram tibi et prius versutum te esse circa scripturas. diligenter inquirens igitur invenies veritatem*. Unpassend ist bei diesem Text nur γραφάς; man möchte in It<sup>1</sup> *structuras* lesen, aber der Einfluß einer innerlateinischen Verderbnis auf G ist vorläufig unbeweisbar. Es bleibt die Möglichkeit, daß das im Text von G auffallende ἐκζητήσεις ursprünglich Substantiv und nicht Verbalform war: πανουργος εἰ περὶ τὰς ἐκζητήσεις καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς ἐκζητῶν οὖν εὐρίσκεις τ. ἀ. (s. die Uebersetzung, ähnlich Hilgenfeld 1881). Daraus könnten die anderen Textformen abgeleitet werden, denn das dreimalige ἐκζητ — wäre ein Anlaß zu Irrtümern. Jedenfalls aber ist nach πρότερον noch etwas gefolgt, was diesen Verweis auf Zurückliegendes erklärt. Daß trotz des (zu ergänzenden) Tadels die Greisin weiter zur Auskunft bereit ist, entspricht nur dem zu 23 und 31 geschilderten Stil. Die Deutung des Wassers auf das Taufwasser s. 29 73 Sim IX 162 ff. paßt natürlich nicht zu der ursprünglichen kosmischen Bedeutung des Motivs s. zu 24; sie stellt vielmehr die Verchristlichung des mythischen Stoffes dar vgl. I Petr 3 20. Infolge außerchristlicher Herkunft ist auch das Folgende mehrdeutig: für die Christen ist eigentlich der Jesusname bezeichnend s. 19 21; παντοκράτωρ meint aber doch wohl den Namen Gottes s. zu I Clem. Init.; ὄνομα vertritt dann die Person, so daß das Ganze eine liturgisch-pompöse Umschreibung des Begriffs „Wort Gottes“ wäre, s. auch zu Vis. IV 24. In der Tat ist der Himmel(sturm) nach der zugrunde liegenden kosmologischen Vorstellung durch das göttliche Wort gegründet — das ist der ursprüngliche, dem Judentum entstammende Sinn des Satzes, und zum jüdischen Ursprung paßt auch die Vertretung von Gott durch ὄνομα (אֵל s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. d. A. T. § 318). ἀόρατος δυνάμις s. zu Vis. I 34. **IV 1** Mit den zuerst erschaffenen, also übergeordneten 6 Engeln sind die 6 oder (mit dem Herrn des Turmes) 7 Erzengel gemeint s. Sim. IX 12 7.8 und den Exkurs zu Sim. V 68. Ihre Zahl schwankt auch Hen. 201 ff. und 9021 in der Textüberlieferung; das erklärt sich wohl aus der Abhängigkeit der ganzen Vorstellung von dem persischen Glauben an

linge, Herrin, die den Bau ausführen?« »Das sind die heiligen Engel Gottes, die zuerst erschaffenen; ihnen hat der Herr seine gesamte Schöpfung übergeben, sie zu mehren, zu bauen und über sie zu herrschen; durch diese wird der Bau des Turmes vollendet werden.« »Wer sind aber die andern, die Steine herzutragen?« »Auch das sind 2 heilige Engel Gottes, jene sechs aber sind mehr als sie. Wenn nun der Bau des Turmes vollendet werden wird, dann werden sie sich alle miteinander freuen rings um den Turm und werden Gott preisen, daß der Bau des Turmes vollendet ward.« Ich fragte sie weiter: 3 »Herrin, ich möchte das Schicksal der Steine wissen und welches ihre Bedeutung ist.« Sie antwortete mir: »Nicht als ob du von allen am würdigsten wärest, solche Offenbarung zu erhalten — denn andere sind mehr und besser als du, denen müßten diese Gesichte (eigentlich) zuteil werden —, sondern damit der Name Gottes verherrlicht werde, ward dir bisher und wird dir künftig solche Offenbarung zuteil, um der Zweifler willen, die sich in ihrem Herzen hin und her überlegen, ob sich's so verhält, ob nicht. Sage ihnen, daß dies alles wahr ist, und nichts sich von der Wahrheit entfernt, vielmehr ist alles

6 oder 7 Amesha Spentas s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des A. T. II § 32 2. Daß sie eigentlich als Arbeiter am Himmelsturm kosmische Funktion haben s. zu 25, wird hier ganz naiv ausgesprochen, obwohl es gar nicht paßt: denn „bauen“ ist zwischen „Schöpfung mehren“ und „Schöpfung beherrschen“ genannt. Ihr christliches Amt, die Kirche zu vollenden, das vielleicht eine christliche Umbildung des alten Völkerengel-Glaubens darstellt (s. MDibelius Die Geisterwelt 10 ff.), wird ihnen erst im letzten Satz zugesprochen. 2 Die Aussage des zweiten Satzes bezieht sich auf die gemeinsame Freude, συντελεσθήσεται οὖν (so SG) bezeichnet nur den Zeitpunkt, ist also in der Uebersetzung am besten zu subordinieren. Auch lt<sup>1</sup> *cum autem consummata fuerit* und aeth haben einen Nebensatz. Diese eschatologische Ankündigung scheint in die Deutung der Engel und Steine nicht eigentlich hineinzugehören; sie erklärt sich wohl aus dem besonderen Interesse, das Hermas, gerade mit Rücksicht auf seine Bußpredigt, an dem Termin des Endes nimmt, s. unten zu 89 und vgl. den Exkurs zu Mand. IV 37 Nr. 3. 3 Das auf den ersten Blick befremdliche Wort ἐξοδος S lt<sup>1, 2</sup> = Schicksal ist natürlich viel sinngemäßer als διαφοράν G aeth. Auf die Bitte folgt wieder eine warnende Bemerkung der Greisin: er soll sich nichts einbilden (ἀξιότερος, Komparativ statt Superlativ, in der hellenistischen Volkssprache fast regelmäßig s. Radermacher S. 56 f., ἀξιος ἵνα s. zu Joh 1 27) und er soll die Zweifler ermahnen; auf diese, deren Rettung noch möglich ist, zielt alles ab. Diese kleine Einleitung ist stilistisch zu beurteilen wie zu 13 31 angegeben, ihr Dasein und ihr Inhalt aber weisen auf die besondere Wichtigkeit des Folgenden hin. In der Tat enthält V—VII das Wichtigste, was der Verf. in dieser Vision zu sagen hat. Die Beschreibung der Turmsteine d. h. der zur Gliedschaft an der Kirche unmittelbar oder nur bedingt berufenen sowie der ausgeschlossenen. Besonderer Nachdruck liegt auf der Mittelklasse; ihre Glieder können durch Buße gerettet, d. h. der idealen Kirche einverleibt werden; an sie alle ergeht der Ruf 67: werdet brauchbar für Gott! Der Missionsgedanke bleibt übrigens hier wie im ganzen Buch außer Betracht; alle Steine — auch die 61 71—3 genannten — verbildlichen Menschen,

5 sicher, zuverlässig und begründet. Höre nun von den Steinen, die in den Bau gelangen. Die viereckigen weißen Steine, die an ihren Rändern zusammenpassen, das sind die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, die in Gottes Heiligkeit ihren Wandel geführt und ihr Amt als Bischöfe, Lehrer und Diakonen lauter und ehrbar zum besten der Auserwählten Gottes verwaltet haben. Teils sind sie entschlafen, teils leben sie noch; und allezeit sind sie eines Sinnes gewesen, haben unter sich Frieden gehalten und aufeinander gehört. Darum passen  
2 im Bau des Turmes ihre Ränder aufeinander.« »Wer sind nun jene, die, aus der Tiefe gezogen, in den Bau eingefügt wurden und mit

die schon die christliche Predigt gehört haben s. 76. Der Turm ist nicht die empirische, sondern die ideale Kirche; um die Formung der empirischen zur idealen Christenheit d. h. um Christensünde und Christenbuße kreisen auch hier die Gedanken des Verf. Die verschiedenen Arten der Christen verdeutlicht folgende Uebersicht.

I Für die ideale Kirche ohne weiteres geeignet:	II für die ideale Kirche bedingt (nach Buße) geeignet:	III von der idealen Kirche ausgeschlossene „Christen“:
Apostel 51	zur Buße bereite Sünder 55	Kinder des Unrechts 61
Bischöfe 51	nicht mit den Heiligen verkehrend 62	Zweifler 71
Lehrer 51	nicht friedlich 63	Unbußfertige 72
Diakonen 51	nicht völlig gerecht 64	vor der Taufe abgefallene 73
Märtyrer 52	Reiche 65—7	
Rechtschaffene 53		
Neulinge 54		

In Klasse II und III reicht eigentlich die jeweils zuerst genannte Gruppe zur Schilderung der ganzen Klasse fast vollständig aus; wenn Hermas diese Klassen dann noch weiter spezifiziert, ja in einem Anhang 75.6 noch auf etwaige Bußmöglichkeiten von Klasse III eingeht, so sieht man deutlich, wo seine wahren Interessen liegen vgl. unten z. d. St. V 1 Als vortrefflichste Gruppen der ersten Klasse will Hermas zwei nennen: die Würdenträger und die Märtyrer. Im Bild hat er aber nur eine Sorte von Steinen dafür übrig, die aus der Tiefe gezogenen, die so gut an den Rändern zusammenpassen s. 26. Er hat diese Merkmale nun auf jene zwei Gruppen verteilt, und die Würdenträger in den viereckigen weißen zusammenpassenden Steinen verbildlicht, obwohl diese Merkmale anscheinend auch der in 52 genannten Gruppe keineswegs fehlen, s. Exkurs zu 24. Von den Würdenträgern werden hier sowohl Charismatiker, nämlich Apostel und Lehrer, als „technische“ Beamte, Episkopen und Diakonen, genannt, noch dazu in verschärkter, wohl lediglich durch die Alliteration bedingter Reihenfolge s. darüber den Exkurs zu Sim. IX 273. Das vielleicht erst durch die Deutung veranlaßte Motiv von dem wunderbaren Zusammenpassen der Steine wird hier sehr wirksam und offenbar höchst aktuell auf den kirchlichen Frieden gedeutet. Auf dessen Wahrung, zumal unter den Leitenden, ist Hermas besonders bedacht s. 63 99 und den Exkurs zu Sim. IX 273. Gerade diese Betonung der Einheit läßt aber ahnen, daß es sich hier im wesentlichen um die Größen der Vergangenheit handelt. Die Worte *οἱ δὲ ἐν ὄντι* beziehen sich wohl darauf, daß die Aemter der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* noch vorhanden sind; zum mindesten werden die Apostel im ganzen Buch nicht mehr als Zeitgenossen vorausgesetzt. 2 s. zu 19. Der *βυθός*,



ihren Rändern auf die anderen schon verwendeten Steine paßten?«  
 »Das sind die, die gelitten haben wegen des Namens des Herrn.«  
 »Ich möchte auch wissen, Herrin, wer die andern Steine sind, die vom Lande gebracht wurden«. Sie sprach: »Bei denen, die sich zum Bau (von selber) begeben und nicht behauen zu werden brauchen, hat der Herr erprobt, daß sie den geraden Weg des Herrn gewandelt sind und seine Gebote gut gehalten haben«. »Wer sind aber jene, die gebracht und zum Bau verwendet wurden?« »Es sind Neulinge im Glauben, aber Gläubige. Sie werden von den Engeln zum Tun des Guten angeleitet, da an ihnen keine Sünde gefunden wurde.« »Wer sind aber jene, die sie fortwarfen?« »Das sind die Sünder, die Buße tun wollen. Sie wurden darum nicht weit weg vom Turm geworfen, weil sie für den Bau brauchbar sein werden, wenn sie Buße getan haben. Die also, die Buße tun wollen, werden, wenn sie es getan haben, stark sein im Glauben — wenn sie jetzt Buße tun, solange der Turm noch gebaut wird. Wenn der Bau aber vollendet ist, dann finden sie keinen Platz mehr, sondern werden ausgeschlossen sein,

in 25 kosmisch gemeint, ist hier offenbar Bild des Todesreichs, in das die Märtyrer eingegangen sind (s. G lt<sup>1</sup> οἱ κεκοιμημένοι καὶ παθόντες). 3 Unter den normalen gerechten Christen will Hermas unterscheiden zwischen denen, die ihre Gerechtigkeit schon eine Zeitlang bewährt haben und denen, die eben Christen geworden zu solcher Bewährung noch gar keine Zeit gehabt haben. Wieder aber (s. zu 51) findet er im Bild nur eine Sorte Steine für diese zwei Gruppen, die vom Lande stammenden und unmittelbar für den Bau brauchbaren s. 27. So muß er wieder, wie in 51.2 bei der Deutung bildwidrig weiter differenzieren, und diesmal ist die Unterscheidung nicht nur gesucht, sondern geradezu unklar: μὴ λατομουμένους gibt keinen Unterschied von der in 54 folgenden Gruppe an; ὑπάγοντας kann auf selbständige Bewegung deuten und bildet somit den Gegensatz zu ἀγόμενοι 54; ὑπάγειν ist dann freilich anders zu verstehen als 51 62. Dieser Gegensatz zwischen ὑπάγειν und ἀγεσθαι wird wohl beabsichtigt sein, da in 4 ἀγεσθαι sich gut auf die Bekehrung der Neulinge beziehen läßt. Was hier über die Engel gesagt wird, soll Deutung des Bildes sein, nicht die mangelhafte Qualität der Neulinge betonen. Im Gegenteil ist mit G lt<sup>1</sup> αὐτὸ οὐχ εὐρέθη (S lt<sup>2</sup> lassen die Negation weg) zu lesen, weil die Neulinge ja nicht mit den Büßern, sondern mit den Rechtschaffenen auf die gleiche Stufe gestellt werden. ■ Nun werden die nur vor der Hand weggeworfenen Steine gedeutet, die im Bilde zuerst genannt waren s. zu 27. Da hier das Hauptproblem des Buches berührt wird, so tritt sofort wieder die Frage der Bußfrist in den Vordergrund s. zu Vis. II 24.5. Um dies zu betonen und die einschränkende Bedingung hinzuzufügen, wird der Satz von der Brauchbarkeit der Büßer für den Bau noch einmal ohne Bild wiederholt οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν κτλ. Andererseits bringt das Bild vom Bau wieder eine Unklarheit in die Frage des Termins; denn die eigentliche Erklärung zu νῦν im Sinn von Vis. II müßte lauten: jetzt, nachdem ihnen die Bußbotschaft geoffenbart ist. Statt dessen heißt es: jetzt, solange der Turm noch gebaut wird. Man wird zwar nach Vis. II 24 ergänzen dürfen: natürlich nur für die früheren Sünden, und wird betonen müssen, daß ja auch nach Vis. II 24.5 der Termin nur fiktiv einheitlich ist; immerhin bedeutet die

- 6 und nur das bleibt ihnen, neben dem Turm zu liegen. Willst du auch wissen, wer die zerschlagenen und weit vom Turme weggeworfenen sind? Das sind die Kinder des Unrechts. Sie sind gläubig geworden, aber in Heuchelei, und keine Sünde ist von ihnen abgefallen. Darum finden sie keine Rettung, weil sie ihrer Sünden wegen nicht brauchbar sind für den Bau. So wurden sie zerschlagen und weit weggeworfen, weil sie unter dem Zorn des Herrn stehen; denn 2 sie hatten ihn erzürnt. Von den andern aber, die du in großer Zahl daliegen sahst, die nicht zum Bau verwendet wurden, sind die einen zu rauh, nämlich die, welche die Wahrheit erkannt haben, aber nicht bei ihr geblieben sind und nicht mit den Heiligen Gemeinschaft gehalten haben; deswegen sind sie unbrauchbar.« »Wer sind nun die mit den Rissen?« »Das sind solche, die etwas wider den andern auf dem Herzen haben und nicht friedlich gegeneinander gesonnen sind, sondern nur eine friedliche Miene aufsetzen; wenn sie aber von einander gegangen sind, dann bleibt ihnen die tückische Gesinnung im

hier gegebene Fixierung eine Verlängerung zwar nicht des Zeitraums für die nachzulassenden Sünden, wohl aber der Bußfrist. Die Botschaft des Hermas schreitet ja überhaupt von Erstreckung zu Erstreckung fort s. zu Vis. II 2.4.5 4.2.3 und den Exkurs zu Mand. IV 3.7. Es bleibt unklar, ob „neben dem Turm liegen“ im Sinn einer relativen Begnadigung gemeint ist. Zahn S. 208 A. 3 denkt an die Verwendung der Steine zu Nebengebäuden, aber davon ist nichts gesagt. Höchstens wäre daran zu denken, daß die 7.5.6 eröffnete Aussicht hier in abgeschwächtem Maße gelten könnte. Die hier jedenfalls spürbare Warnung, die Bußfrist nicht zu versäumen, hängt mit dem wesentlichsten Interesse des Buches zusammen; die Streichung der letzten Sätze, die sich nur auf die erwähnten Unstimmigkeiten zwischen Turmallegorie und Bußverkündigung stützen kann, ist eine offenbare Entgleisung der Literarkritik. Mit der Schilderung der Unbußfertigen **VI 1** könnte die Darstellung der empirischen Christenheit, aus der die Glieder der idealen Kirche ausgewählt werden, zu Ende gehen vgl. die Bemerkungen zu 5—7. Gegen alle Reihenfolge bringt Hermas nun in 6.2—7 eine Beschreibung solcher Gemeindeglieder, die offenbar noch in die Mittelklasse gehören. Denn die Art der genannten Sünden und besonders das Urteil über die Reichen 6.5—7 schließen es völlig aus, daß hier von 2 an hoffnungslos unbußfertige Sünder gemeint seien. Vielmehr will Hermas die Darstellung 5.5 offenbar noch ergänzen, so wie er 7.1—3 auch die dritte, ausgeschlossene Klasse noch einmal behandelt. Da er im Bild vom Bau keine neue Szene zu vergeben hat, so hat er unserem Abschnitt zulieb dem Bilde mit 2.8 eine dort eigentlich sinnlose Beschreibung von Steinen angefügt. Das zu 2.8 behandelte Problem erklärt sich also von hier aus aufs beste. *κολλᾶσθαι τοῖς ἀγίοις* wird auch Sim. VIII 8.1 gefordert — die Wendung stammt vielleicht aus dem apokryphen Zitat I Clem. 46.2 s. dort. Die Hauptschuld dieser Leute liegt im Mangel des Gemeindebewußtseins: es sind wohl synkretistisch gestimmte Christen, die nach und trotz ihrer Einweihung ins Christentum Anschluß an andere Mysterien gesucht und gefunden haben vgl. MDibelius Heidelb. Sitzungsberichte 1917 Nr. 4 S. 40 ff. 3 Zur Betonung des Friedens s. zu 5.1, zu *ἔχειν (τὴν) κατὰ τινος* s. zu Mt 5.23 Ign. Trall. 8.2. *πονηρίαι* muß hier auf die feindliche Gesinnung gehen.

Herzen. Das sind die Risse, welche die Steine haben. Die Beschädigten<sup>4</sup> aber sind die, welche gläubig und auch beinahe gerecht geworden sind, aber es sitzt noch ein Teil Unrecht in ihnen. Darum sind sie beschädigt und nicht unversehrt.« »Wer sind aber die weißen, runden,<sup>5</sup> Herrin, die nicht in den Bau passen?« Sie antwortete mir: »Wie lange bist du so töricht und unverständlich und mußt nach allem fragen und kannst nichts (von selber) verstehen? Das sind die, welche Glauben haben, aber auch dieser Welt Reichtum. Wenn Drangsal kommt, dann verleugnen sie ihren Herrn um ihres Reichtums und ihrer Geschäfte willen.« Ich erwiderte ihr: »Herrin, wann werden<sup>6</sup> sie denn brauchbar zum Bau sein?« »Wenn der Reichtum, der ihre Freude ist, von ihnen ‚abgehauen‘ wird, dann«, sprach sie, »werden sie brauchbar sein für Gott. Denn wie der runde Stein nicht vier-eckig werden kann, wenn er nicht behauen wird und etwas von seinem Umfang einbüßt, so können auch die Reichen dieser Welt nicht brauchbar für den Herrn werden, wenn ihr Reichtum nicht abgehauen wird. Lerne es zuerst an deinem eigenen Leben: solange<sup>7</sup> du reich warst, warst du unbrauchbar, jetzt aber bist du brauchbar und kannst dein Heil fördern. Werdet brauchbar für Gott! Denn auch du selber wirst als einer von diesen Steinen verwendet. Die<sup>7</sup> anderen Steine aber, die, wie du sahst, weit vom Turm weggeworfen wurden und auf den Weg fielen und vom Wege auf das Oedland rollten, das sind die, welche zum Glauben gekommen sind, aber vor

<sup>4</sup> Vgl. das Gebet in der sog. clementinischen Liturgie Constitut. apost. VIII 11 <sup>4</sup> ἵνα ὧσιν ἄρτιοι καὶ μηδεὶς ἐν αὐτοῖς ἧ κολοβός ἡ ἀτελής (Brightman, Liturgies S. 12. Kl. Texte 61 S. 10). <sup>5</sup> Abermaliges Scheltwort und (scheinbare) Weigerung zu antworten s. zu 23 31; wieder ist aus dem Proömium zu schließen, daß der Verf. an dem Folgenden besonderes Interesse hat s. 67. Mit der θλιψίς ist Verfolgung gemeint s. Vis. II 34; κύριος ist hier Christus (s. aber zu Vis. I 21); in 66 wird κύριος schon wieder von Gott gebraucht. Ueber die Stellung des Hermas zum Reichtum s. Sim. I 7 ff. II. IX 304 ff. X 42 ff. Die geforderte Buße ist, wie 6 lehrt, Verlust oder Verringerung des Reichtums s. Vis. II 31. Man sieht aber aus 7, daß man auch schon einen etwas Begüterten wie Hermas, zumal wenn ihm seine Güter innerlich schaden (s. Vis. II 31), zu den „Reichen“ rechnet. Denn in dem Buch ist nirgends vorausgesetzt, daß Hermas ein großer Besitzer gewesen wäre. ὠφέλιμος τῇ ζωῇ ist ein ungeschickter Ausdruck, der Bild und Sache vermischt: „nützlich“ ist der Stein (Hermas) zum Bau; für „Bau“ ist hier das Heilsgut ζωή (s. zu Mand. I 2) eingesetzt. Wie 62–7 einen Nachtrag zur Schilderung der Mittelklasse brachte, so beschreibt VII drei Gruppen, die ergänzende Spezialisierungen der 61 dargestellten Klasse der Ausgeschlossenen bilden vgl. die Bemerkungen zu 5–7. Praktische Tendenzen der Rüge und Warnung haben den Verf. bestimmt, verschiedene Arten des Abfalls noch neben der Gruppe der υἱοὶ τῆς ἀνομίας 61 möglichst lebendig zu schildern. Von dieser Deutung aus sind dann die unmöglichen Bilder 29 entworfen worden. 1 ἀπὸ „wegen“ s. 112 Blaß-Debrunner Grammatik<sup>4</sup> § 2101. Hier ist natürlich nicht der 22 34 erwähnte Zweifel gemeint, sondern offenbar etwas Schlimmeres: Zweifel am Christentum überhaupt,



lauter Zweifel den wahren Weg, den sie fanden, verlassen. Nun irren sie, in dem Glauben einen besseren Weg zu finden, umher und leiden  
 2 Schlimmes, in wegloser Oede wandelnd. Die aber ins Feuer fielen und verbrannten, das sind die, welche völlig vom lebendigen Gott abfielen, und denen nie mehr der Gedanke kam zu büßen wegen ihrer  
 3 begehrtlichen Lüste und der Schandtaten, die sie getan. Willst du nun wissen, wer die andern sind, die in die Nähe des Wassers fielen, sich aber nicht hineinwälzen konnten? Das sind die, welche die Predigt hören und sich auf den Namen des Herrn taufen lassen wollen; hernach aber, wenn sie an die Keuschheit denken, die zur Wahrheit gehört, werden sie andern Sinnes und folgen wieder ihren bösen Begierden.« So hatte sie die Erklärung des Turmes vollendet. Da fragte ich sie noch dreist weiter, ob denn alle die Steine, die fortgeworfen wurden und nicht in das Mauerwerk des Turmes hineinpaßten, keine Möglichkeit der Buße mehr hätten und in diesem Turm keinen Platz fänden.  
 4 »Es ist möglich«, sagte sie, »daß sie Buße tun, aber nicht, daß sie in diesen Turm passen. Sie werden einen andern, viel geringeren Platz erhalten, und nicht ohne daß sie vorher gepeinigt sind und die Tage ihrer Sünden voll (abgebüßt) haben. Und sie werden deswegen (an jenen Platz) gelangen, weil sie an dem gerechten Wort Anteil gehabt haben. Und nur dann werden sie aus ihrer Pein dahin gelangen,

der zum Suchen eines neuen Weges d. h. eines neuen nichtchristlichen Heils-Mysteriums treibt. Was bei den 62 genannten eine Schädigung ihres Christentums verursacht, hat hier den völligen Abfall zur Folge. Zur Ausdrucksweise vgl. II Pt 2. 15. In 2 sind die Abtrünnigen (εἰς τέλος ‚gänzlich‘ s. Sim. VI 23 VIII 64 und zu Joh 131) gemeint, deren Abfall sich aus ihrem unsittlichen Leben erklärt. ἀναβαίνειν κτλ. s. zu Vis. I 18.  
 3 Daß hier im Gegensatz zu allen anderen Gruppen von noch nicht Getauften die Rede ist, mag auffallen. Allein Hermas setzt offenbar eine gewisse Verzögerung der Taufe voraus, wie sie auf Grund der strengen Theorie von der einmaligen Taufbuße wohl erklärlich und auch bezeugt ist s. Windisch Taufe u. Buße 360 u. vgl. Tertullian de poenitentia 6 de baptismo 18 *cunctatio baptismi utilior est*. Dann ist der fragliche Abfall doch im Grunde Abfall vom Christentum und der Abschnitt 73 gehört mit Recht zu 71. 2; ist also nicht mit Spitta zu entfernen. Gegen Spitta hat er dann natürlich auch als Zeugnis für den christlichen Charakter des Buches zu gelten. Getauft wird offenbar noch auf den Namen Jesu s. Sim. VIII 64 IX 125. τὸν λόγον ἀκούειν ist Terminus der Missionssprache s. Mc 418, zu πορεύεσθαι ὀπίσω τῶν ἐπιθυμῶν s. Sir 1530. Mit S lt<sup>2</sup> ist ἀγνότης zu lesen; so erklären sich die Lesarten γνῶσις (?) G, *sanctitas* = ἀγιότης lt<sup>1</sup>, *obliti sunt* = ἀγνοοῦσι aeth; μετανοεῖν steht untechnisch s. zu Mand. XI 4.  
 5 Durch ἀναιδυσάμενος „frech“ s. P. Rylands II 14119 f.) s. zu 23 wird das Folgende als ein nachträglich berührtes Geheimnis bezeichnet, das zu ergründen man eine gewisse Dreistigkeit besitzen müsse. In der Tat wird in 6 eine Offenbarung verkündet, die gegenüber der rigorosen Befristung der Buße in Vis. II 25 eine Ermäßigung darstellt. Dort scheint es für die Sünder, die sich erst verspätet zur Buße entschließen, kein Heil mehr zu geben; hier werden sie zwar vom Turm ausgeschlossen, scheinen aber an

wenn sie sich die bösen Werke zu Herzen nehmen, die sie getan haben. Wo nicht, so bleibt ihnen Rettung versagt — wegen der Verstockung ihres Herzens.«

Als ich nun mit meinen Fragen über dies alles zu Ende gekommen war, sprach sie zu mir: »Willst du noch anderes sehen?« Schaubegierig wie ich war, freute ich mich dieser Aussicht. Sie sah mich lächelnd an und fragte mich: »Siehst du die sieben Frauen rings um

einem an Rang geringeren Platz noch unterkommen zu können. Bezeichnenderweise wird hier nur bildlich geredet (μετατεθήσονται, nicht σωθήσονται) d. h. Hermas scheint selbst über Art und Grad dieser bedingten Rettung nichts Näheres zu wissen. Er will offenbar nur den Reuigen unter den Abgefallenen einen Schimmer von Hoffnung geben. Ähnliches findet sich Sim. VIII 6 s 7 s 8 s. Anders erklären d'Alès L'édit de Calliste, Paris 1914, der an Katechumenen, und EdSchwartz Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schr. d. Wiss. Ges. Straßbg. 7) S. 3, der an Büßende denkt. Als Grund für diese hier sehr eingeschränkte Eventual-Begnadigung wird der „Anteil am gerechten Wort“ genannt, den diese Abtrünnigen alle einmal gehabt haben. Spitta meint hier Anklänge an I Petr 3 18—21 herauszuhören und bezieht den Ausdruck auf die Predigt von dem Gerechten, nämlich Christus, die den Abtrünnigen nach ihrem Tode im Hades zuteil geworden sei. Eine Berücksichtigung von Buß- und Rettungsmöglichkeiten nach dem Tode, die natürlich den ganzen rigoristischen Bußernst unseres Buches in Frage stellen würde, ist aber mit keinem Wort angedeutet; bei diesen Sündern, die alle in ihrem Erdenleben schon mit dem Christenglauben bekannt waren, würde ein so nachhaltiger Erfolg der Hades-Predigt auch nicht nur mit μετέλαβον bezeichnet werden. Vielmehr zeigt gerade dieser Ausdruck, daß die christliche Predigt gemeint sein muß, die jene Menschen auf Erden hörten, fürs erste annahmen, dann aber doch verwarfen. Fraglich bleibt einzig die Herkunft des Ausdrucks. Da wir über einen aufklärenden Beleg nicht verfügen — Ex 23 s ῥήματα δίκαια ‚gerechte Sache‘ ist keine Parallele —, so müssen wir annehmen, daß es sich um einen übernommenen jüdischen Ausdruck für die jüdische Missionspredigt handelt; wie wenig wissen wir im Grunde von der Kult- und Missionssprache der griechischen Juden! Die Meinung der Stelle ist also, daß die nur vorübergehende Berührung mit der christlichen Gemeinschaft auch bei späterem Abfall doch einen Rest von Heiligkeit im Menschen zurückläßt, der durch späte Buße wieder belebt eine wenn auch eingeschränkte Begnadigung erhoffen läßt. Eine ähnlich magische Anschauung liegt der Beweisführung I Cor 7 14 zugrunde und konnte mit dem apokryphen Zitat I Clem. 46 s gestützt werden. ἀναβαίνειν s. zu Vis. I 1 s. **VIII 1—7** Die sieben Frauen (Ergänzung zur Turmbau-Allegorie). In Wirklichkeit enthält der Abschnitt eine neue Vision, der die Deutung sofort angefügt wird. Indem der Verf. aber mit βλέπεις ἐπὶ τὰ γυναικας in 2 das neue Bild in das alte einzeichnet, erweckt er den Anschein, als ob es immer da gewesen sei (denn die Trägerinnen des Turmes können doch nicht gefehlt haben) und nur jetzt erst dem Hermas enthüllt werde. Das braucht weder auf Interpolation zu beruhen (Große-Brauckmann) noch auf visionärem, die Bilder vermischendem Erleben (Weinel), sondern kann einfach literarische Weiterspinnung sein, bei der sich dann der Anteil eigenen Erlebens weder behaupten noch bestreiten läßt. Das Lächeln kann dem Eifer des Hermas gelten, kann aber auch das bei Theophanien oft erwähnte Lächeln einer himmlischen Person sein s. zu Vis. I 1 s.

DIE SIEBEN FRAUEN. Der Inhalt des Abschnitts ist eigentlich ein paränetischer: wer die genannten sieben Tugenden übt, kann „leben“ oder im Turm wohnen. Es ist also eigentlich ein Tugendkatalog, der hier geboten wird s. den Exkurs zu Rm 131. Und zwar scheint die Gruppierung mit Glauben am Anfang, Liebe am Ende darauf zu deuten, daß die christliche Zweiheit πίστις ἀγάπη, der Ersatz der alten urchristlichen Trias s. zu I Thess 13, vorausgesetzt wird s. zu Ign. Eph. 141 Barn. 16 22 II Petr 15—7. Vgl. auch die Aufzählung Acta Pauli et Theclae 17 p. 247 Lipsius *Ena* . . . πίστιν ἔχουσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνώσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπης ἀληθείας. Aber während man hier eine Art Sachordnung bemerkt, läßt sich unsere Anordnung ebenso wie die verwandte in Sim. IX 152 nicht gedanklich erklären. Das liegt zum Teil daran, daß über der ganzen Reihe als Prinzip nicht irgendeine religionspsychologische Erwägung, sondern die heilige Zahl steht, die Sieben (in Sim. IX die Zwölf), die aufgefüllt werden muß (vgl. zur Sieben JHGraf Die Zahl „Sieben“ Bern 1917). Die Gruppierung ist auch nicht einheitlich überliefert; S, das Zitat bei Clemens Alex. Strom. II 553 und It<sup>2</sup> lesen nach πίστις und ἐγκράτεια: ἀπλότης ἐπιστήμη ἀκακία σεμνότης ἀγάπη, während G It<sup>1</sup> die ἐπιστήμη erst hinter der σεμνότης anführen. Da aber in 87 S und It<sup>2</sup> der späteren Stellung von ἐπιστήμη Recht geben, so wird der G-Text in 85 vorzuziehen sein. In aeth scheint noch eine andere Reihenfolge (ἀπλότης am Ende) bezeugt und, wohl unter dem Einfluß anderer Listen (s. Barn. 16) die Fröhlichkeit an Stelle der ἐπιστήμη aufgenommen zu sein. Man hat also schon im Altertum die Reihenfolge nicht als zwingend betrachtet; dann aber natürlich auch nicht die Verbindung der verschiedenen Tugenden. Die Behauptung, daß eine Tugend die Tochter der vorhergehenden sei, eine also aus der andern hervorgehe, entspricht weniger psychologischer Ueberlegung — denn inwiefern gebiert die σεμνότης die ἐπιστήμη und diese die ἀγάπη? — als dem in solcher Literatur geläufigen literarischen Schema der Kette. Vgl. zu II Petr 15—7 und MDibelius Der Brief des Jakobus (Meyers Kommentar) S. 92 ff.; dort weitere Beispiele; s. auch Mand. V 24. Die Verknüpfung wird also nicht sonderlich ernst genommen, vollends das Mutter-Tochter-Verhältnis nicht. Denn wenn in 85 der Glaube die Mutter aller dieser Tugenden genannt wird, so müßten entgegen der vorigen Behauptung alle Tugenden als Schwestern gelten. Im Grunde wird auf die Verwandtschaft kein Wert gelegt; sie wird auch in der Darstellung nicht etwa durch verschiedenes Alter der Frauen zum Ausdruck gebracht. Wesentlicher ist die Voraussetzung der Verwandtschaftsangaben, die Personifikation der Tugenden. Sie war in der Gedankenwelt der Griechen üblich geworden s. z. B. Ps. Cebes Tabula 203, wo der Chor der Frauen geschildert wird, zu denen die Παιδεία den von den Lastern gereinigten Menschen schickt ἢ μὲν πρώτη, Ἐπιστήμη, ἔφη, καλεῖται, αἱ δὲ ἄλλαι ταύτης ἀδελφαί, Ἀνδρεία, Δικαιοσύνη, Καλοκάγαθία, Σωφροσύνη, Εὐταξία, Ἐλευθερία, Ἐγκράτεια, Πραότης. Diese Personifikation war aber auch bereits in das griechische Judentum übergegangen s. die Beilage 2 zu Rom. Die allegorische Erklärung biblischer Texte nötigt zur Verbindung von Personen und Ideen, die mysterienartige Form der Darstellung gibt den allegorischen Figuren gewissermaßen ein mythisches Leben. So wird von Philo de cherub. 43 ff. p. 147 die Vermählung Gottes mit den Tugenden dargestellt und an den heiligen Frauen des AT illustriert. In der Welt orientalisch beeinflusster Mysterien aber werden die personifizierten Tugenden natürlich auch als gute Geister gewertet wie die Laster als Dämonen. So begegnen Corp. Herm. 138 ff. als δυνάμεις θεοῦ folgende Tugenden: γνώσις θεοῦ, γνώσις χαρᾶς (vielleicht ist einfach χαρά zu lesen s. die Fots.) ἐγκράτεια καρτερία δικαιοσύνη κοινωνία ἀλήθεια — ἀγαθὸν ζῶν φῶς — also auch hier — da die drei letzten Prädikate abzuziehen sind (Reitzenstein Poimandres 231 f.) — die Zahl 7! Reitzenstein Iran. Erlösungs-Mysterium 160 ff. sucht den letzten Ursprung solcher Listen in den Aufzählungen göttlicher Eigenschaften in indischen Brahmana-Texten. Aber das dürfte mindestens



den Turm?« »Ich sehe sie, Herrin«, sagte ich. »Nach dem Befehl des Herrn wird dieser Turm von ihnen getragen. Nun sollst du ihre Bedeutung hören. Die erste von ihnen, die die andern alle stützt (?),<sup>3</sup> heißt Glaube; durch sie werden die Auserwählten Gottes gerettet. Die<sup>4</sup> zweite, die geschürzt und mannhaft dasteht, heißt Enthaltbarkeit; sie ist die Tochter des Glaubens. Wer ihr nachfolgt, ist selig in seinem Leben, denn allen bösen Werken bleibt er fern; er lebt des Glaubens, ewiges Leben zu erlangen, wenn er sich jeder bösen Begierde enthält.« »Herrin, wer sind nun die übrigen?« »Eine ist der anderen<sup>5</sup> Tochter, und sie heißen Lauterkeit, Unschuld, Heiligkeit, Weisheit und Liebe. Wenn du die Werke ihrer Mutter alle tust, kannst du das Leben erlangen«. »Herrin«, sagte ich, »ich möchte wissen, was<sup>6</sup> jede von ihnen für eine Kraft besitzt.« Sie sagte: »Höre, welche Kräfte sie haben. Ihre Kräfte stützen sich gegenseitig und folgen eine<sup>7</sup>

nicht ihre einzige Grundlage sein. — Kraft dieser Siebenzahl fügt sich die ganze Vorstellung auch dem ursprünglich kosmischen Bild vom Turm ein: es sind kosmische Sieben s. zu 2<sup>5</sup>, mit denen die Tugenden hier gleichgesetzt werden. Eine literarische Abhängigkeit unserer Liste von den genannten ist angesichts der Häufigkeit solcher Aufzählungen schwerlich zu beweisen s. zu Sim. IX 15<sup>2</sup> und Barn. 2<sup>3</sup>.

3 ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας könnte auf die eigenen oder die Hände der anderen gehen; das erste ist sachlich unwahrscheinlich, im zweiten Fall würde man einen Zusatz erwarten. Zahn S. 502 ff. hat die Uebersetzung vorgeschlagen: „die stark an den Händen ist“. Allein trotz des Hinweises auf die lasttragenden Jungfrauen Sim IX 2<sup>4</sup> ist diese Erklärung befremdlich, denn die Frauen hier sind, wie Zahn selbst empfindet, nur künstlich mit dem Turmbild verbunden; ihre Trägerfunktion wird gar nicht berücksichtigt. Sowohl lt<sup>1</sup> *quae continet manu* wie die freiere Wiedergabe Clemens Alex. Strom. II 55<sup>3</sup> ἡ συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν weisen auf eine andere Bedeutung von κρατοῦσα, ebenso wohl auch aeth *quae tenet* (ohne Objekt). Danach würde man erwarten, daß κρατεῖν das Verhältnis der πίστις zu den andern Tugenden im Sinne von 8<sup>5</sup> ausdrückt; zu lesen wäre also ἡ κρατοῦσα τὰς ἐτέρας (s. κρατοῦνται 8<sup>7</sup>) oder allenfalls ἡ κρατοῦσα (so daß τὰς χεῖρας falsche Ergänzung wäre). Von πίστις werden zwei Bedeutungen vorausgesetzt: einmal erscheint der Glaube in der Reihe der christlichen Tugenden als eine von ihnen s. Exkurs zu Rm 4<sup>25</sup> unter *h*: insofern ist er nach 8<sup>4</sup> die Mutter nur der nächsten Tugend, d. h. das erste Glied der Kette. Zugleich aber soll er als Basis des Christentums gewertet werden (vgl. etwa *e* in dem genannten Exkurs); insofern ist er nach 8<sup>5</sup> die Mutter aller anderen Tugenden. 4 Die ἐγκράτεια wird ein Hauptthema christlicher Predigt in der nachapostolischen Zeit s. zu Act. 24<sup>25</sup> und Mand. I. VIII. Auch hier ist zu bemerken, daß jede Beziehung auf die Vorgeschichte von Vis. I fehlt. 5 Zum Text s. den vorigen Exkurs. ἀπλότης s. zu Mand. II. ἀνακία erscheint auch Vis. I 2<sup>4</sup> II 3<sup>2</sup> in der Nachbarschaft der ἀπλότης; auch das spricht für die in der Uebersetzung wiedergegebene Reihenfolge des G-Textes. σεμνότης s. zu I Tim 2<sup>2</sup> und vgl. Mand. IV 1<sup>3</sup>. ἐπιστήμη bezeichnet bei den LXX die rationale Weisheit, oft neben σύνεσις oder σοφία; ähnlich wird es in unserer Liste gemeint sein s. zu Barn. 2<sup>3</sup>. Die μήτηρ ist die πίστις s. zu 8<sup>3</sup>. 7 Ueber die gegenseitige Unterstützung der Tugenden und ihre

aus der anderen, so wie sie geboren sind. Aus dem Glauben entsteht die Enthaltksamkeit, aus Enthaltksamkeit Lauterkeit, aus Lauterkeit Unschuld, aus Unschuld Heiligkeit, aus Heiligkeit Weisheit, aus Weisheit Liebe. Und alle ihre Werke sind rein, heilig und göttlich. Wer ihnen dient und an ihren Werken festzuhalten vermag, der wird seine Wohnung im Turm unter den Heiligen Gottes haben.«

9 Ich fragte sie auch wegen des Zeitpunktes, ob das Ende schon da sei. Da rief sie mit lauter Stimme: »Du törichter Mensch, siehst du nicht, daß am Turm noch gebaut wird? Erst wenn der Turmbau vollendet sein wird, ist das Ende da. Aber bald wird er fertig werden. Frage mich nichts mehr. Dir und den Heiligen sei's genug mit dieser Erinnerung und der Erneuerung eures Geistes. Aber es ward nicht für dich allein offenbart, sondern damit du es allen kundtust.

10 11 Ich gebiete dir nun als nächstes, Hermas, nach drei Tagen — denn erst mußt du selbst zum Verständnis gelangen — diese Worte, die ich dir sagen werde, alle vor den Ohren der Heiligen zu wiederholen, damit sie sie hören, danach tun und so von ihren Sünden rein werden und du mit ihnen: Höret mich meine Kinder! Ich erzog euch in lauter Einfalt, Unschuld und Heiligkeit im Blick auf die Barmherzigkeit des Herrn, der seine Gerechtigkeit hat auf euch herabtauen lassen, euch gerecht und heilig zu machen, frei von aller Sünde und

Verkettung in der Liste s. den Exkurs zu 8 2. 8 Zur Verheißung s. Vis. I 3 2 II 2 7. Die Christen heißen hier „Heilige Gottes“: auch dies ist wohl eine jüdische Selbstbezeichnung s. Exk. zu Rm<sup>2</sup> 15 25. 9 Ein Nachtrag zur Turmallegorie, der mit den Frauen gar nichts zu tun hat. Man möchte vermuten, daß er (vom Verf.) eingefügt sei, um allzu lebhaftes eschatologische Erwartungen richtig zu stellen. Der Abschnitt bezieht sich auf 4 2 5 5 zurück und will zeigen, daß das dort erwähnte Ende des Turmbaus die συντέλεια ist scil. τοῦ αἰῶνος s. Sim. IX 12 3 und zu Mt 13 39. Durch die Anrede ἀκούετε und den lauten Ruf der Frau wird wieder die Wichtigkeit der folgenden Auskunft unterstrichen; ebenso durch den scheinbaren Abbruch des Gesprächs, nach dem die neue Offenbarung in Vis. III 9 befremdlich wirken muß s. zu 2 3 3 1 f. 4 3. 10 11 enthält die ungeschickte Ueberleitung zu Vis. III 9 s. den Exkurs zu 1 2; ungeschickt darum, weil in 10 eine nach 3 1 4 3 selbstverständliche Bemerkung die Gemeinde erwähnt, während 11 in scheinbarer Anknüpfung daran einen Befehl zur Mitteilung an die Gemeinde bringt, der sich aber nicht auf die bisher behandelte Allegorie, sondern auf den in Kap. 9 enthaltenen Text bezieht. Dieser selbst wäre wie der in Vis. II 2. 3 übermittelte ein Himmelsbrief zu nennen, wenn er schriftlich übergeben würde. Die Angabe, daß Hermas erst nach 3 Tagen zum rechten Verständnis gelangt, ist eine vom Himmelsbrief stammende Kennzeichnung der Heiligkeit des Textes s. den Exkurs zu Vis. II 1 4. Von den πονηρίαι, die nach den Schlußworten auch bei Hermas vorausgesetzt werden, gilt das zu 2 2 Bemerkte. IX Die Paränese der Kirche an die Gläubigen. Die Frau redet im folgenden wirklich als Kirche. Außer dem Umstand, daß sie einen formulierten Text offenbart (aber nicht schriftlich), erinnert sie hier in nichts an die Sibylle. Die Kinder, die sie anredet, sind natürlich die Gläubigen; aber

Verkehrtheit; ihr aber wollt von eurer Sünde nicht ablassen. Nun <sup>2</sup> hōret auf mich und haltet Frieden unter euch, seht nacheinander, nehmt euch einer des andern an und verbraucht nicht für euch allein, was Gott geschaffen hat, sondern spendet von eurem Ueberfluß(?) auch den Bedürftigen. Denn manche machen ihren Körper krank durch <sup>3</sup> vieles Essen und schaden ihm so; bei denen aber, die nichts zu essen haben, leidet der Körper Schaden, weil sie keine genügende Nahrung bekommen, und so muß ihr Leib zu Grunde gehen. Diese Unmäßigkeit(?) ist euch schädlich, die ihr besitzt und die Bedürftigen nicht

auch Hermas könnte seine Kinder so anreden, wenn die im Exkurs zu Vis. II 23 vorgetragene Deutung richtig ist. Der Stil ist der der Paränese: eine Reihe von Ermahnungen wird durch die gleiche Adresse zusammengehalten s. MDibelius Der Brief des Jakobus (Meyers Kommentar) S. 1 ff. Vgl. im übrigen den Exkurs zu Vis. III 11. 1 Das Nebeneinander von ἀπλότης ἀκακία σεμνότης s. auch Mand. II 1. 4. στάζας s. Ps. 71 6, wo ein wohl auch ursprünglich auf Gott geprägtes Bild vom orientalischen Hofstil auf den König umgedeutet wird s. auch Jer 49 18 51 6. Gerechtigkeit erscheint hier als Gabe, die Gott herabträufeln läßt, aber die Erziehung der Kirche muß die Gläubigen für diese himmlische Gabe bereiten; der Finalsatz gehört also zu στάξαντος. παῖνοι s. Vis. I 33; διὰ 'im Blick auf' s. zu Rm 3 25. 2 Die Paränese bewegt sich in traditionellen Wendungen und berührt sich infolgedessen mit Bibelworten (hier I Thess 5 13 Rm 15 7), ohne daß deshalb bewußte Zitierung anzunehmen wäre. ἐπισκέπτεσθαι wird durch Mand. VIII 10 Sim 18 Jac 1 27 am besten illustriert. Der letzte Satz betrifft das Problem des Besitzes, das für Hermas im Gegensatz zum früheren Urchristentum so wichtig ist s. Vis. I 18 Sim. II. Daß der Text μεταλαμβάνετε ἐκ καταχύματος, ἀλλὰ μεταδίδετε Schwierigkeiten machte, zeigt It<sup>2</sup> *nolite soli quae a deo creata sunt accipere infrunite, sed date*. Dann müßte ἐκ καταχύματος μεταλαμβάνειν 'aus der Brühe fischen' sprichwörtliche Redensart sein = 'für sich ergattern' (Preuschen Handwörterbuch). Wahrscheinlicher ist mir, daß κατάχυμα hier in der noch nicht belegten, aber ohne weiteres abzuleitenden Bedeutung 'Ueberfluß' steht und daß nach It<sup>1</sup> *nolite . . . percipere. abundantius etiam impertite* zu konjizieren ist μεταλαμβάνετε, ἀλλ' ἐκ καταχύματος μεταδίδετε. Die Tendenz der Aeußerung richtet sich vor allem gegen eigennütziges Verhalten der Reichen, das Sünde ist s. 9 4. 5. Aber nun steht in 3 eine ganz rationale und ganz einseitig auf das Essen zugespitzte Bemerkung dazwischen, die nachweist, daß dieses Verhalten körperlich schädlich ist — für den Reichen wie für den Armen. Die Annahme liegt nahe, daß Hermas hier ein aus anderen Zusammenhängen stammendes fremdes Motiv in seine Paränese aufgenommen hat. Die Warnung, Ueppigkeit beim Essen schädige den Körper, ist der stoischen Tradition geläufig s. Musonius p. 97. 99. 101. 104 Hense, Clemens Alex. Paedag. II 22 52 73, Seneca ep. XVIII 5 (108) 18, Comicorum Att. Fragmenta ed. Kock III 442 (Adespota frgm. 179) Ps. Lucian Cynicus 9. Stoisch ist auch die Mahnung, den ärmeren Genossen oder Mitmenschen mitzuteilen s. Musonius p. 101 Hense (ἀμαρτάνει) ὁ μὴ νέμων τὰ ἴσα τοῖς συνεσθίουσιν (I Cor 11 20 f.), sowie das bei Stobaeus erhaltene Epiktet-Fragment p. 468 Nr. 24 Schenkl. Beide Gedanken sind hier nach dem Gegenseitigkeitsprinzip, das Paulus II Cor 8 14 proklamiert und von dem Sim. II bei Hermas ausgeht, zusammengefügt. Aber in 4 wird auf die andere Seite



- 5 teilnehmen laßt. Denkt an das kommende Gericht! Sucht also, ihr Reichen, die Hungernden auf, solange der Turm noch nicht vollendet ist, denn nach seiner Vollendung werdet ihr gerne Gutes tun wollen, 6 aber keine Gelegenheit mehr dazu haben. So gebt denn acht, ihr, die ihr stolz seid auf euren Reichtum, daß die Bedürftigen nicht seufzen müssen und ihre Seufzer zum Herrn emporsteigen, und daß dann nicht euch samt euren Schätzen die Tür des Turmes verschlossen werde. 7 Nun wende ich mich zu euch, die ihr Führer der Kirche und ihre Vorsitzenden seid. Werdet nicht Giftmischern gleich! Denn die Giftmischer tragen ihre Tränklein in Büchsen; so tragt ihr euer giftiges 8 Gebräu im Herzen. Verstockt seid ihr und wollt euer Herz nicht reinigen und nicht reinen Herzens euren Sinn einträchtig zusammenschließen, 9 daß ihr Erbarmen fändet bei dem großen König. So gebt nun acht, meine Kinder, daß solche Spaltungen euch nicht des Lebens berauben. 10 Wie wollt ihr die Auserwählten des Herrn erziehen, wenn ihr selber keine Zucht habt! Erzieht euch also gegenseitig und haltet Frieden miteinander, damit ich nun auch voll Freude vor den Vater treten kann, eurem Herrn über euch alle Rechenschaft abzulegen!«

und in 5 auf die rationale Motivierung gar keine Rücksicht mehr genommen — ein deutlicher Beweis dafür, daß Hermas hier ein fremdes Motiv aufgesetzt hat. Zur Beurteilung solcher Unstimmigkeiten ist aber in der Paränese zunächst die Traditions-, und nicht die Literarkritik zuständig. Die Einführung des Gerichtsgedankens klingt an Bußpredigten wie die Wehe-rufe im Henochbuch 94 ff. an, vgl. auch Jac 5 1 ff.; aber man muß sich erinnern, daß unser Verf. zu Christen redet s. Barn. 21 s. Vgl. zum Gedanken den Exkurs zu Sim. II 5. ¶ Ein altes paränetisches Motiv s. Dt 24 15 Ps 11 6 78 11 vor allem aber Jac 5 4. Dort bezieht sich die Warnung speziell auf den Arbeitslohn und das entspricht der jüdischen Tradition s. zu Jac 5 4. Hier ist sie allgemeiner gehalten; das dürfte in diesem Fall das Spätere sein. Hermas hätte das Motiv also (aus Jac oder sonst aus der Tradition) übernommen und verallgemeinert vgl. auch Vis. I 1 s. 7 Mit den προηγούμενοι sind die Vis. II 2 4 s III 1 s erwähnten Personen gemeint; fraglich ist nur, ob πρωτοκαθεδρίτης hier den Titel (vgl. dann Clemens Alex. Strom. VI 106 2 πρωτοκαθεδρία τιμεισθαι) oder eine Rüge (vgl. Mk 12 39 parr. s. z. St., Irenaeus IV 41 1 *principalis consessionis tumore elati*) bedeutet. It<sup>1.2</sup> stimmen für das Letztere, sind aber vielleicht durch die Evangelienstelle irrefgeführt; denn die Parallele προηγούμενοι legt das erste nahe. Die folgenden Worte freilich zeigen, daß allerlei, auch Uneinigkeit, an den Vorstehern zu rügen ist. Der Vergleich mit den Giftmischern gehört in den Rahmen der Vergleiche zwischen τέχνηα und ἀνθρωπινή φύσις, wie sie zu Vis. I 3 2 als dem Verf. bekannt nachgewiesen sind. Wir dürfen also auch hier literarisches Erbgut vermuten, obwohl ich eine passende Parallele nicht nachweisen kann. Man weiß eigentlich nicht recht, worin das „Gift“ in diesem Fall besteht — auch das ist ein Beweis dafür, daß das Bild nicht neu geprägt ist. Von einem κιβώτιον mit vielen πυξίδες darin als dem Handwerkszeug einer Zauberin erzählt Ps. Lucian, Lucius 12 ff. 8 Bei der Erklärung von συνεπάσαι hat man an die διχοστάσιαι 9 9 zu denken. Der große König ist Gott s. zu Mt 5 35. 9 Die τέχνηα sind diesmal die Vorsteher, wie 10 zeigt. Hier klingt das Motiv der Erziehung der

Als sie aufgehört hatte zu mir zu reden, kamen die sechs Jünge-<sup>10</sup> linge, die gebaut hatten, und trugen sie zum Turm fort, und andere vier hoben die Bank auf und trugen auch sie zum Turm; deren Angesicht konnte ich nicht sehen, denn sie wandten mir den Rücken zu. Während sie dahinzog, bat ich sie, mir noch eine Offenbarung zu ge-<sup>2</sup>

Erzieher an s. zu I Tim 3 5. Die Kirche nennt Gott den „Vater“; sie ist als eine Art Anwalt der Christen vor Gottes Thron gedacht, so wie Michael nach jüdischem Glauben das Gottesvolk vertritt s. Dan 12<sup>1</sup> Henoch 20 5. Die unter den Gemeindevorstehern offenbar vorhandenen Spaltungen bereiten dem Hermas besondere Sorge s. Sim. VIII 7 4 IX 31 5. 6 und den Exkurs zu Sim. IX 27 3. **X—XIII** Nachtrag über die drei Gestalten der Greisin. Das Wesentliche über den Inhalt dieses Nachtrags ist bereits im Exkurs zu Vis. II 4<sup>1</sup> gesagt. Was hier gedeutet wird, war zum größten Teil noch gar nicht erzählt und muß in 10<sup>1—5</sup> erst nachgeholt werden. Was aber schon beschrieben war, das greisenhafte Aussehen der Frau und das Sitzen auf der Bank, erfährt hier eine Deutung, die zu der vorigen im Widerspruch steht s. zu 11<sup>2</sup>. Der Nachtragscharakter des Ganzen ist also offenbar. Aber es ist doch fraglich, ob man von einem späteren Einschub — durch den Verf. oder durch einen Fremden — reden darf. Denn erstlich gehören solche Nachtragsvisionen zum Stil des Ganzen s. zu Vis. II 4<sup>1</sup>, und zweitens ist hier eine Naht nicht erkennbar, da 10<sup>1</sup> notwendig für den Schluß der Erzählung, aber doch in sich selbst kein genügender Abschluß ist (gegen Spitta S. 287 ff.). Endlich wird die Schilderung 10 3 ff. in Vis. IV 2 2 vorausgesetzt. Man wird also damit rechnen müssen, daß Hermas hier eine nachträgliche Ausdeutung vorträgt, die ihm erst nach der Niederschrift von Vis. I und II — ob unter dem Einfluß wirklicher Gesichte, wissen wir nicht — zum Bewußtsein gekommen ist. Daß an diesem Nachtrag viel „Literatur“ ist, sieht man am besten an den drei Gleichnissen, die jede der drei Gestalten der Greisin zu erläutern bestimmt sind s. zu 11 3 12 2 13 2. Aber auch die ganze Art der nachträglichen weiteren Ausdeutung bereits vorgetragener und erklärter Bilder ist in diesem apokalyptischen Stil üblich und gilt als geistreich. Besonders interessant ist das Urteil über die Kirche, das sich in diesem Abschnitt ausspricht: die Kirche bessert sich zusehends (es ist hier natürlich die empirische und nicht wie in der Turmallegorie die ideale Kirche gemeint). Diese Besserung ist als Wirkung der Buße gedacht, die das ganze Buch empfiehlt s. zu 12 2, obwohl nach Vis. II 4 III 1 die Bußpredigt des Hermas der Christenheit noch nicht bekannt geworden sein sollte s. zu Vis. IV 3 6. Und zugleich geht die Besserung der Kirche der Vervollkommenung des Hermas parallel, und man sieht wieder, in welchem Maße das Leben des Hermas typisch dargestellt ist, vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 3 und Einl. Nr. 2. So steht diese dem Vorigen widersprechende Ausdeutung der Frauengestalt neben anderen widerspruchsreichen Partien des Buchs; man wird auch darum diesen Abschnitt nicht einem anderen Verf. zuerkennen können. 1 Hier zeigt sich deutlich, daß neben der Sechszahl auch die Vier selbständige Bedeutung hat, wie zu Vis. I 4 3 behauptet ist vgl. unten 13 3. Die Haltung der vier Engel erklärt sich wohl aus ihrer von Hermas nicht mehr ganz verstandenen kosmischen Bedeutung: eigentlich müßte jeder nach einer anderen Weltecke hinsehen; Hermas läßt sie einfach „abgewendet“ sein. Die Sechs steht als heilige Rundzahl ohne Rücksicht auf die Vorstellbarkeit des Vorgangs, die in I 4 3 besser gewahrt ist. Aber auf die Vorstellbarkeit nimmt Hermas überhaupt keine Rücksicht, sonst müßte man bei 2 fragen, ob das Gespräch

ben über die drei Gestalten, in denen sie mir erschienen war. Sie antwortete: »Wenn dir dies kund werden soll, so mußt du einen andern fragen«. — Sie war mir nämlich, ihr Brüder, beim ersten Gesicht im vergangenen Jahr als ganz alte Frau erschienen, sitzend auf einem Sessel. Beim zweiten Gesicht sah sie jünger aus — nur Haut und Haare waren noch greisenhaft — und stand, während sie mit mir sprach; auch war sie fröhlicher als beim ersten Mal. Beim dritten Gesicht war sie ganz jugendlich, strahlte von Schönheit — nur greisenhaftes Haar hatte sie noch — und war ganz fröhlich; übrigens saß sie auf einer Bank. — Diese Offenbarung zu verstehen grämte ich mich sehr. Da sah ich des Nachts im Gesicht die Greisin, und sie sprach zu mir: »Jedes Gebet muß durch Selbstdemütigung unterstützt werden; darum faste, dann wirst du empfangen, worum du den Herrn bittest.« Ich fastete also einen Tag lang, und in der folgenden Nacht erschien mir ein Jüngling und sprach zu mir: »Was betest du immerfort um Offenbarungen? Gib acht, daß nicht das viele Beten deinem Körper schade! Es ist genug für dich mit diesen Offenbarungen. Kannst du denn noch gewaltigere Offenbarungen sehen als dir zuteil wurden?« Ich gab ihm zur Antwort: »Herr, nur um dies eine bitte ich,

noch denkbar sei, nachdem die Frau von den Jünglingen bereits fortgetragen ist. 3—5 enthält nun die nachgetragene Beschreibung ihres Aussehens. Wenn man fragt, warum Hermas mit dieser nachholenden Darstellung und Deutung nicht bis zum letzten Auftreten der Frau in Vis. IV gewartet habe, so ist darauf wohl zu antworten, daß dort die Kirche als die glückliche Braut des Herrn in der Endzeit erscheint, während es hier Buß- und Besserungsstufen abzubilden galt. Diese Darstellung paßt darum mehr zu Vis. III als zu Vis. IV. 3 Zwischen Vis. I und II soll ein Jahr liegen s. II 11, III aber ist nach 12 zeitlich nicht weit von I entfernt: darum *περυσινή*. 4 *ὅψις* s. zu Vis. V 1. Weder von dem veränderten Aussehen noch von der Heiterkeit war in Vis. II die Rede; vielmehr wurde in II 41 die Frau offenbar genau so greisenhaft vorgestellt wie in Vis. I. 5 *εἰς τέλος* s. zu 7 2. 6 Trotz der eben gemachten Angabe über die Verjüngung nennt Hermas die Frau hier *πρεσβυτέρα*; es kommt ihm eben in 10 3—5 nur auf die Deutung, nicht auf die Anschauung an. *ταπεινοφροσύνη* technisch für Fasten wie Sim. V 37 und vielleicht schon Col 2 18. Man beachte den Unterschied gegenüber Mt 7 7 und vgl. zu Did 1 3. Eine ähnliche Anweisung zur Vorbereitung einer Vision IV Esra 9 23 ff. 7 *ὕπὸ χεῖρα* steht auch Vis. V 5 Mand. IV 3 6 in der uns sonst nicht belegbaren, aber durch beide lat. gesicherten Bedeutung „fortwährend“; ihre Entstehung läßt sich aus den Papyri begreifen. Dort begegnet *ὕπὸ χεῖρα* mehrfach in der Bedeutung „bei Gelegenheit“ (BGU V, Proömium des „Gnomon“ Zeile 2 f. *καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα αὐτῶν π[ρ]οσγεγονότων* „was ihm — dem Tarif — gelegentlich zugewachsen ist“; s. auch P. Teb. I 71 15 P. Amh. II 136 17); daraus hat sich „bei dieser Gelegenheit“ entwickelt und zwar = „sofort“ (P. Petrie 20, 27) wie = „soeben“ (P. Lond. II 190 8 p. 254) — und ebenso auch die von Hermas vorausgesetzte Bedeutung „bei jeder Gelegenheit, fortwährend“. Auch IV Esra 5 15 ff. nimmt der Offenbarungengel Rücksicht auf den körperlichen Zustand des Visionärs. Hier aber soll die Mahnung vgl. 1 6 wie die in 8 folgende Abweisung und das in 9 ausgesprochene Scheltwort wohl vor allem



daß mir die Offenbarung über die drei Gestalten der Greisin völlig zuteil werde. Er antwortete mir: »Wie lange wollt ihr noch Toren sein? Aber freilich, euer Zweifel macht euch dazu und dies, daß ihr euer Herz nicht zum Herrn erhebt.« Ich gab ihm zur Antwort: »Doch 10 von dir, Herr, werden wir es deutlich erfahren.« »Höre«, sagte er, 11 »(die Deutung) der drei Gestalten, nach denen du fragst. Warum er- 2 schien sie dir im ersten Gesicht als Greisin und auf einem Sessel sitzend? Weil euer Geist greisenhaft und schon gealtert war, und keine Kraft mehr hatte vor lauter Schwachheit und Zweifel. Denn 3 wie die Greise, die keine Hoffnung auf Verjüngung mehr haben und nichts mehr erwarten als ihren Tod, so waret auch ihr; geschwächt durch eure Geschäfte hattet ihr euch dem Trübsinn überlassen und eure Sorgen nicht auf den Herrn geworfen. Eure Seele war gelähmt

wieder auf die Bedeutung der folgenden Offenbarung hinweisen s. zu 23 31.2 89. Jülicher Gleichnisreden I<sup>2</sup> 205 schließt aus dem Plural, daß Hermas sich an Mc 4 gebildet habe. Der Einfluß geht aber wohl eher von der auch hinter Mc 4 stehenden Anschauung aus, daß göttliche Geheimnisse den Menschen unzugänglich seien; daher wird das Scheltwort hier auf eine Mehrzahl bezogen. Zum Zweifel s. 34 43; zu *ἔχειν τ. καρδίαν πρὸς* verweist Funk mit Recht auf die Praefatio in der Messe, wo auf *ἄνω τὸν νοῦν* geantwortet wird *ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον* (Const. ap. VIII 12; Brightman Liturgies eastern and western p. 14). **XI** 2 Hier ist der Widerspruch zu Vis. II 41 besonders offenbar (vgl. den Exkurs dort z. St.), zugleich aber auch dessen tiefster Grund: an der ursprünglichen Sibyllengestalt ist beides, Alter und Sitz, typisches Würdeprädikat, und in diesem Sinn hat Hermas dort wenigstens das Alter aufgefaßt und auf die ideale Kirche übertragen; hier aber versucht er von den Gedanken über die empirische Kirche aus, wie sie Vis. III beherrschen, das Bild der Sibylla Ecclesia zu deuten, und diese ihm nun aufgegangene Deutung hat er in 103—5 in das Bild der Frau hineinkorrigiert. *ἀπό* für *ἐκ* s. Blaß-Debrunner Grammatik<sup>4</sup> § 2101. **■** *ἀκηδία* steht Ps 11828 Sir 295 Is 613, Lucian Hermotimus 77 (neben *κάματος* und *ἀγροπνία*) für ‚Verzagtheit‘ ‚Kummer‘ s. auch Cicero epist. ad Att. XII 451 *ἀκηδία tua me movet, etsi scribis nihil esse*, Joh. Cassianus De institutis coenobiorum X 1 p. 173 Petschenig *sextum nobis certamen est, quod Graeci ἀκηδίαν vocant, quam nos taedium sive anxietatem corporis possumus nuncupare* und vgl. Rose The Greek of Cicero, Journal of Hell. Studies 1921, 91 ff. Das Bild ist sehr unpassend ausgeführt, denn das tertium comparationis, die *ἀκηδία* des Greisenalters, kommt gar nicht heraus. Die Ursache liegt darin, daß der Greis hier nur mit denselben Merkmalen geschildert ist, die ihm auch im zweiten Beispiel (122), dort aber passender Weise, zugeschrieben werden: der Hoffnungslosigkeit und der Erwartung des Todes. Unser Bild beruht also auf Entlehnungen von dort. Man merkt, daß der Verf. dort mit Stoff versehen war, während er kein Motiv kannte, das an unserer Stelle einen passenden Vergleich abgegeben hätte. Einen solchen selbst zu erdichten, liegt offenbar außerhalb seines Wollens oder Könnens; wir dürfen von hier aus auch darauf schließen, daß er die Vergleiche 122 132 der ihm zugänglichen literarischen Tradition entnommen hat. Als eigentlich gefährliche Sünde der Christen erscheint hier die Verstrickung in Geschäfte (*βιωτικά πράγματα* s. zu Vis. I 31), d. h. dasselbe, was Vis. II 31 Spezialsünde des Hermas war; man erkennt also auch hier

- 4 und ihr wart vor Kummer gealtert.« »Nun möchte ich noch wissen, Herr, weshalb sie auf einem Sessel saß«. »Weil jeder Schwache sich seiner Schwäche wegen eines Sessels bedienen muß, um seinen schwachen Körper aufrecht zu erhalten. Nun weißt du über das Bild des  
 12 ersten Gesichts Bescheid. Im zweiten Gesicht sahst du sie aufrecht stehen, jüngeren Aussehens, fröhlicher als das erste Mal, nur Haut und Haare noch greisenhaft. Vernimm auch, was dies Gleichnis be-  
 2 deutet. Ein Greis hat, weil er schwach und arm ist, schon alle Hoffnung für sich aufgegeben und erwartet nichts anderes mehr als seinen letzten Lebenstag. Da fällt ihm plötzlich eine Erbschaft zu. Als er es hört, steht er auf, wird vor Freude wieder kräftig, braucht nicht mehr zu liegen, sondern kann stehen, und sein Geist, der durch seine früheren Taten bereits aufgerieben war, erneuert sich wieder; nun sitzt er nicht mehr, sondern kann männlich stehen. So ging es auch euch, als ihr die Offenbarung vernahmt, die euch der Herr verliehen hat.  
 3 Denn er hat sich über euch erbarmt und euren Geist wieder erneuert, ihr legtet eure Schwachheit ab, Kraft ward euch geschenkt und ihr wurdet stark im Glauben. Der Herr aber freute sich, als er eure Kräftigung sah, und hat euch deswegen die Offenbarung vom Turmbau kundgetan und wird euch noch andere Offenbarungen kund tun, wenn

wieder, wie die autobiographischen Partien des Buches vielfach typisch-christliche Zustände darstellen vgl. den Exkurs zu Vis. II 2 s und Einl. Nr. 2. Der Anklang an Ps 54<sup>23</sup> vgl. I Petr 5<sup>7</sup> kann auf der Gewohnheit biblischer Sprache beruhen. 4 Auch das Motiv des Sitzes, eigentlich von der Sibylle stammend und in Vis. I 2 s als Würdeprädikat der Kirche verstanden, wird hier als Schwächezeichen gedeutet. **XII 2** Daß das Gleichnis von dem armen Greis, der plötzlich eine Erbschaft macht, von Hermas aus einer irgendwie an ihn gekommenen literarischen Tradition übernommen ist, wurde zu 11 s bereits indirekt erschlossen. Der völlig unchristliche Charakter des Bildes bestätigt das. Denn daß das Bild von einem todesnahen Greis, der vor Freude über eine unverhoffte Erbschaft wieder zu Kräften kommt, der christlichen Lebenssphäre entnommen sei, wird man auch bei sehr pessimistischem Urteil über das Christentum des zweiten Jahrhunderts nicht behaupten wollen. Und nachweisen können wir wenigstens, daß die ἐπιθυμία κληρονομίας (Epictet IV 13<sup>22</sup>) begreiflicherweise zu den von den Stoikern ironisch kritisierten πάθη gehörte. Epictet verspottet II 7 s die Menschen, die voll zitternder Erwartung den Wahrsager fragen, ob sie eine Erbschaft machen werden ἐπὶ εἴπῃ κληρονομήσεις, ὡς παρ' αὐτοῦ τὴν κληρονομίαν εἰληφότες εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ. Andererseits schildert Horatius satur. II 3, 142 ff., wie der Arzt vor dem sterbenden Geizigen Geld ausschütten läßt: *ni tua custodis, avidus iam haec auferet heres.* — Da auf die Aoriste nach εἶτα wieder Präsens folgt, so sind jene nicht als erzählend, sondern als gnomisch aufzufassen. Der Schluß des Bildes erwähnt plötzlich die früheren Taten des Greises und den Umstand, daß er jetzt sitzt — ein kläglicher Versuch, die Brücke vom Bild zur Sache (der Kirche) zu schlagen! Bei ἀνδρίζεται erkennt man, daß auch die Mahnung der Frau an Hermas Vis. I 4 s typisch (d. h. als Mahnung an alle Christen) aufzufassen war s. den Exkurs zu Vis. II 2 s. Hier und in 3 wird nun ganz offenbar, daß die

ihr von ganzem Herzen mit einander Frieden haltet. Im dritten Ge-<sup>13</sup>sicht hast du sie jung, schön und fröhlich gesehen, und schön war auch ihre Gestalt. So vergißt ein Betrübter, der gute Botschaft erhält,<sup>2</sup> alsbald den früheren Kummer und hat für nichts anderes Sinn als für die Botschaft, die er vernommen. Er hat hinfort Kraft zum Guten, und sein Geist gewinnt neues Leben infolge der Freude, die ihm zuteil ward; so ist auch euch, die ihr dieses Gut vor Augen habt, Erneuerung eures Geistes zuteil geworden. Und wenn du sie auf einer<sup>3</sup> Bank sitzen sahst, so (wisse): sicher ist ihr Platz, denn die Bank hat vier Füße und darum sicheren Stand. Denn auch die Welt hat durch vier Elemente ihren Halt. So werden, die Buße tun, ganz jung und<sup>4</sup> gesichert sein, wenn sie von ganzem Herzen büßen. Nun ist dir die Offenbarung völlig zuteil geworden; bitte nun nicht mehr um Offenbarung; wenn es noch einer bedarf, so wird sie dir geschenkt werden. <

Besserung in der Kirche eine Wirkung des Bußrufs, also des Himmelsbriefes aus Vis. II, sein soll, obwohl dessen Text der Gemeinde noch gar nicht bekannt gegeben ist s. oben zu Kap. 10—13. Der Bußprediger will zugleich Prophet sein und den Erfolg seiner Predigt schildern. Die letzte Verheißung vgl. mit 134, die erneute Mahnung zum Frieden mit 63 910.

**XIII 2** Auch für dieses Bild wurde zu 113 auf indirektem Wege literarischer Ursprung erschlossen. Das bestätigt sich hier, denn auch dieses Bild paßt nicht: die Kirche ist nicht aus einer Betrübten in eine Fröhliche, sondern aus einer Greisenhaften in eine Jugendliche verwandelt worden vgl. auch die hier in etwas anderem Sinn wiederkehrende Redensart mit προσδέχεσθαι s. 122. Der Aorist ἐπελάθετο ist gnomisch s. zu 122. ταῦτα τὰ ἀγαθὰ geht wieder auf die Bußbotschaft. **3** Der Sitz, eigentlich Attribut der Sibylle und von da her auf die Kirche übertragen, war in Vis. III aus Gründen der Situation s. zu 14 als subsellium dargestellt. Hier wird dies kosmisch gedeutet; das würde mit gutem Grund geschehen, denn Hermas hat die Kirche auch sonst mit kosmischen Prädikaten geschildert s. die Exkurse zu 24 Sim. V 63 Sim. IX 21. In diesem Sinne ließe sich die Bank mit den 4 Füßen sehr gut erklären: es würde sich wie in der Thronvision Ez 1 Ape 4 um die 4 Weltecken handeln. Ein Rest dieser Vorstellung blickt in dem letzten Satz von 133 noch durch; wenn aber statt der stützenden Weltecken die die Welt zusammenhaltenden Elemente genannt werden, so hängt das offenbar damit zusammen, daß nicht Gründung und Ursprung der idealen, sondern die Festigung der empirischen Kirche illustriert werden soll. Gemeint sind wohl die 4 empedokleischen Elemente, da nach dem Gesetz der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos die Zusammensetzung des Alls von der Erde abgelesen werden kann s. Boll Aus der Offenbarung Joh 59 ff. Jedenfalls aber wird die Beweisführung völlig unklar, und es kommt zu der Paradoxie, daß das Sitzen, das eben noch 114 122 Schwäche bedeutete, nun auf einmal als Zeichen der Kraft gewertet wird. **4** Der Schluß bringt wieder den schon 89 ff. 103 bemerkten Widerspruch zwischen scheinbar endgültigem Abschluß der himmlischen Mitteilungen und der Ankündigung einer neuen Offenbarung. Damit ist hier schon die vierte, bald erfolgende Vision eingeleitet, die Veröffentlichung der früheren Visionen verschoben und die Bußfrist aufs neue erstreckt. Vgl. zu Vis. II 42. 3.

**Visio IV: 11** Auch hier hat der Relativ-Anschluß (S) Ergänzungen hervorgerufen s. zu Vis. III 11: ὄρασιν ἣν εἶδον liest G, *visionem vidi* lt<sup>1</sup>,



## Viertes Gesicht,

- 1 das ich, ihr Brüder, zwanzig Tage nach dem vorigen Gesicht schaute,  
 2 ein Bild der kommenden Drangsal. Ich ging auf der Via Campana nach  
 meinem Acker; von der Hauptstraße liegt er etwa 10 Stadien ab, und  
 3 man kann gut an den Platz gelangen. Als ich so einsam dahinwanderte,  
 bat ich den Herrn, die Offenbarungen und Gesichte zu vollenden, die  
 er mir durch seine heilige Kirche gezeigt hatte, damit er mich stärke  
 und seinen zu Fall gekommenen Knechten Buße verleihe; so möge sein  
 großer und herrlicher Name gepriesen werden dafür, daß er mich ge-  
 4 würdigt hat, mir seine Wunder zu zeigen. Während ich ihm so Lob  
 und Dank sagte, gab mir eine Art Stimme zur Antwort: »Hermas, zweifle  
 nicht!« Da begann ich bei mir zu überlegen: »Was sollte ich wohl

*visio quam vidi* lt<sup>2</sup> aeth. Der Genitiv τῆς προτέρας ὁράσεως könnte ein ablativer Genitiv sein mit der Bedeutung „von — ab“ wie vielleicht nach ὁψέ Mt 28<sup>1</sup> s. dort. **II 2—10** Die Erscheinung des Tieres. **2** Trotzdem der Artikel fehlt, ist wohl der aus Vis. III 1<sub>2</sub> bekannte Acker gemeint; lt<sup>1</sup> *in illa* ist mit Turner (s. Literatur) zu *in villa* zu korrigieren.

Die hier genannte VIA CAMPANA hat mit dem viel zu entfernten und aus besonderem Grund im „Hirten“ genannten Cumae s. zu Vis. I 1<sub>3</sub> natürlich nichts zu tun; der Ausdruck *campana* ist aber auch nicht als Gegensatz zu *via publica* (Zahn) zu fassen. Vielmehr ist die Via Campana nach den Angaben der Inschriften zu identifizieren, während die einzige literarische Erwähnung bei Sueton Augustus 94<sup>7</sup> wenig ausmacht. Via Campana wird nach CIL VI 2107 s. 14 29772 (Grenzstein, 2 Miglien vor Porta Portese 1837 gefunden) die Landstraße genannt, die von der Porta Portuensis im SW Roms nach dem Campus Salinarum am Meer führt, und zwar am Tiber hin, während die später angelegte Via Portuensis in direkterem Lauf über die Hügel führte. Diese Via Campana war Staatsstraße, *via publica* vgl. die Inschrift CIL VI 10250 *huic monumento iter aditus ambitus debetur ex sententia Erotis Aug. l. iudicis a via Campana publica* (die CIL IX 4321 genannte *via poplica Campana* ist aber offenbar eine Straße in der Umgegend von Amiternum); der Ausdruck ἡ ὁδὸς ἡ δημοσία ist also nicht auf eine andere, sondern auf die Staatsstraße zu beziehen. Vgl. Hülsen bei Pauly-Wissowa Realenzyklopädie III 1434.

Von dieser Straße ist der Acker des Hermas 10 Stadien, also, wenn das ptolomäisch-römische Stadion gemeint ist, 1,85 km entfernt; daß der Weg von der Straße zum Acker nicht schwierig ist, wird vielleicht betont, um das Erstaunen des Hermas über die Warnung μὴ διψυχῆσαι zu erklären: er hatte gar kein besonderes Unternehmen vor — vielleicht auch um seine Gebetsstimmung zu charakterisieren: er brauchte nicht auf den Weg aufzugeben. Beide lt haben *raro* (offenbar = σπανίως), aeth *vasta*; damit soll wohl die Vision im Sinne von Vis. I 1<sub>3</sub> gezeichnet werden. **3** Er bittet mit der Vis. III 7<sub>5</sub> erwähnten Dreistigkeit um weitere Offenbarungen, während ihm solche Bitte erst Vis. III 13<sub>4</sub> s. z. St. untersagt war — es ist der bekannte Widerspruch. Und wie in III 12<sub>2</sub> f. besteht auch hier die Fiktion, daß der Bußruf den gefährdeten Gottesknechten schon bekannt sei. ἐσκανδαλισμένοι, hier von den lt mit einer Form von *scandalizari* wiedergegeben, wird Mand. VIII<sub>10</sub> von lt<sup>1</sup> mit *lapsi*, von lt<sup>2</sup> mit *vexati* übersetzt; es sind die Vis. III 5<sub>5</sub> 6<sub>2—7</sub> beschriebenen Menschen gemeint. Die Wiedergabe des Gebetsinhalts endet in liturgischem Stil (s. Ps 85<sub>4</sub> ff.); man darf also ὅτ: nicht logisch pressen. **4** Die in solchem Schrifttum oft wiederkehrende Himmels-

zu zweifeln haben, da mich der Herr auf so festen Grund gestellt hat und mich herrliche Dinge hat schauen lassen?« Ich ging etwas<sup>5</sup> weiter, ihr Brüder und siehe, da gewährte ich eine Staubwolke, die anscheinend bis zum Himmel (die Luft erfüllte), und ich begann mich zu fragen: »Ob da vielleicht Tiere gezogen kommen, die den Staub aufwirbeln?« Dabei war es etwa ein Stadion von mir entfernt. Als aber<sup>6</sup> die Staubwolke größer und größer wurde, da merkte ich, daß es etwas Göttliches sei. Da brach die Sonne einen Augenblick durch und siehe, ich erblickte ein riesengroßes Tier, einem Meerungeheuer ähnlich, aus dessen Munde kamen feurige Heuschrecken. An hundert Fuß war es

stimme will hier nicht interpretieren, sondern das Folgende vorbereiten. Die Verwunderung des Hermas — vergleichbar den Mißverständnissen bei Joh — hebt diesen Zweck der Offenbarung hervor, indem sie die irrige Deutung auf einen bei Hermas etwa vorhandenen Zweifel abweist. Und erst recht jenen Mißverständnissen vergleichbar ist die in 5 ausgesprochene Vermutung des Hermas; die menschliche Deutung solcher überirdischen Erscheinungen muß notwendig falsch sein. 6 Die Darstellung ist hier von einer gewissen Anschaulichkeit, wie sie im „Hirten“ nicht oft begegnet: vor Staub kann er zunächst nichts sehen, und erst als die Sonne die Staubwolke durchbricht, gewahrt er, wen er vor sich hat. Zur Erscheinung selbst s. den Exkurs zu 110.  $\alpha\eta\tau\omicron\varsigma$  ist in der LXX die Bezeichnung des Wal-fischs (Jona s. Mt 12 40) wie des mythischen Meerdrachens Rahab Job 9 13 26 12 f.; Erinnerungen an ein fabelhaftes Meeruntier will die Bemerkung unseres Verf. jedenfalls wachrufen. Wenn es sich aber um ein mythisches Ungeheuer handelt, so denkt der Christ zweifellos an eine Erscheinung der Endzeit, in der nach allgemeinem durch Dan 7 3 IV Esra 11 1 Apc 11 7 13 1 gestützten Glauben, das oder die Ungeheuer des Urmythus aus dem Meere hervorkommen. Auch die feurigen Heuschrecken gehören zum apokalyptischen Apparat. Sie erinnern — ohne daß literarische Abhängigkeit vorliegen muß — an Apc 9 2 f.: dort der Rauch des Abyssos, der die Sonne verfinstert und mit dem die Heuschrecken emporsteigen; hier der Staub, den das Tier emporwirbelt und der offenbar auch die Sonne verdunkelt hat; in ihm die Heuschrecken. Diese selbst sind nicht ganz so fabelhaft geschildert wie Apc 9 7, aber es sind auch nicht die Heuschrecken der Natur, sondern feurige und noch dazu aus dem Rachen des Untiers aufsteigende Wesen; das erinnert wieder an Apc 16 13, wo froschartige Geschöpfe aus dem Rachen der drei Ungeheuer hervorgehen. Wie die Heuschrecken überhaupt in biblischen, babylonischen und griechischen Zukunftsverkündigungen ihre Stelle haben (Boll Aus d. Offenb. Joh 68), so sind erst recht diese mythischen Heuschrecken Erscheinungen der Endzeit. Aber schon hier ist zu betonen, daß sie weiter gar keine Rolle spielen; die Schilderung wendet sich wieder dem Tier zu, um dessen Länge (100 Fuß = 20 passus = nicht ganz 30 m) und seinen Kopf zu beschreiben; diesen mit  $\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\omicron\varsigma$  S oder  $\kappa\epsilon\rho\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\upsilon$  S<sup>c</sup>G. Mit  $\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\omicron\varsigma$  könnte tönern im Sinne von Dan 2 33. 41 gemeint sein, aber man hat nicht den Eindruck, daß Hermas hier ein Zeichen relativer Schwäche des Tieres nennen wolle, auch deuten die Uebersetzungen (*urnale* It<sup>1</sup>, *laguena* It<sup>2</sup> aeth) auf einen Behälter; so werden, zumal bei Wein und Oel,  $\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\omicron\varsigma$  und  $\kappa\epsilon\rho\acute{\alpha}\mu\omicron\upsilon\upsilon$  in den Papyri gebraucht. Man könnte also an die Form des gewölbten Flaschenbauchs denken, oder wegen der vorhergehenden Angabe über die Länge an ein uns freilich unbestimmbares Größen-

- 7 lang und sein Kopf war wie ein Bottich(?). Da begann ich zu weinen und den Herrn zu bitten, er möchte mich vor ihm erretten; und ich dachte an das Wort, das ich vernommen hatte: »Hermas, zweifle nicht!«
- 8 Da gewann ich, ihr Brüder, neuen Glauben an den Herrn, stellte mir die großen Dinge vor Augen, die er mich gelehrt, und ging mutig auf das Tier los. Dieses aber kam mit solchem Schnauben daher, daß es
- 9 eine Stadt hätte vertilgen können. Wie ich nun in seine Nähe kam, da streckte sich das riesenhafte Untier am Boden aus und tat nichts anderes, als daß es seine Zunge herausstreckte, ja es rührte sich überhaupt nicht, bis ich an ihm vorüber war. Und vier Farben trug das Tier auf seinem Kopf: schwarz, rot wie Feuer und Blut, golden und

maß. Möglicherweise liegt aber auch eine sehr alte Textverderbnis vor. Vgl. die ausführlicheren Drachen-Schilderungen Apc. Bar. graec. 4 (Robinson Texts and Studies V 1 ed. James) und das Gebet in den syrischen Cyriacus-Akten (griech. Rückübersetzung von Greßmann) bei Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 77 ff. 7 Das Untier wird dem Visionär nicht nur als Erscheinung vorgeführt wie etwa die apokalyptischen Reiter Apc 6, sondern er fühlt sich persönlich bedroht s. den folgenden Exkurs. 8 Die bei Hermas sehr häufige und wohl kaum mehr als Bild empfundene Wendung vom ‚Anziehen‘ einer Tugend s. Vis. III 12<sub>2</sub> Col 3<sub>12</sub> beruht auf biblischen Wendungen s. Ps 131<sub>9</sub> Job 29<sub>14</sub> und hat sich vielleicht im Zusammenhang mit dem Bilde von der „geistlichen Waffenrüstung“ eingebürgert s. den Exkurs zu Eph 6<sub>10</sub> und Philo de Abrah. 243 p. 35. Zu μεγαλεία s. zu I Clem 32<sub>1</sub>. 9 Der Lesart ἐκίει S gegenüber würde man das Folgende οὐκ ἐκινήθη nicht als Steigerung, sondern als Widerspruch empfinden; vor allem aber verlangt τὸ τηλικούτο κῆτος ein Verbunn, das zur Größe des Tieres im Widerspruch steht. Darum paßt ἐκτείει: G lt<sup>1</sup> aeth besser. Hollenberg und Zahn lesen ἐκλινεν, weil sich so *volvebat se* lt<sup>2</sup> (= ἐκυλινδεῖ) erkläre; aber das kann eine Verdeutlichung von *extendit se* lt<sup>1</sup> sein. 10 Man braucht die Bemerkung über die Farben nicht unbedingt als Nachtrag zu bezeichnen. Der Visionär kann die Farben vielleicht erst sehen, als das Tier ganz nahe ist; und überdies stehen solche Angaben in apokalyptischen Schilderungen auch sonst gelegentlich am Ende vgl. Apc 9<sub>7</sub>. Wir dürfen also annehmen, daß auch die vier Farben zu den Ueberlieferungs-Elementen gehören, aus denen das ganze Bild komponiert ist vgl. den folgenden Exkurs. Es handelt sich offenbar um die alte Vierfarben-Tradition, die sich bei den verschiedensten Völkern findet, aus Sach 1<sub>8</sub> 6<sub>1</sub> ff. Apc 6<sub>1</sub> ff. allgemein bekannt ist und sich letztlich wohl auf die vier Weltecken bezieht s. AJeremias Handbuch der orientalischen Geisteskultur 84 f., Boll Aus der Offenb. Joh 93 f., Bousset in Meyers Kommentar zu Apc 6<sub>2</sub>. Auch mit Gestirnen hat man sie verbunden s. Jeremias a. a. O., und zwar mit den Planeten Jupiter (oder dem Mond), Mars, Merkur, Saturn, die jene Weltecken repräsentieren (AJeremias Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 58), oder mit Tierkreisbildern s. Boll a. a. O. Was die Farben anlangt, so sind rot, schwarz (oder dunkel) und weiß überall überliefert, als vierte Farbe erscheint gescheckt bzw. grau (Sach), grünlichgelb (Rawlinson Inscriptions of Western Asia II 26<sub>50</sub> s. Jeremias Handbuch 85, ebenso Apc 6), endlich gelb entsprechend dem golden an unserer Stelle vgl. Apuleius Metamorph. XI 3, wo das Gewand der Isis geschildert wird: *byssο tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore*



*flammida, et quae longe longeque etiam meum confutabat optutum palla nigerrima splendescens atro nitore.* Die Farben sind unserem Autor zweifellos als kosmisch-apokalyptische Zeichen überliefert; daß seine Quelle dabei die Apc sei, läßt sich nicht beweisen. Wir wissen auch nicht, ob er die goldene Farbe lediglich um seiner Deutung 34 willen eingefügt oder ob er sie aus einer uns unbekannten Tradition übernommen hat.

Die TIERVISION bildet den einzigen Abschnitt im „Hirten“, wo der Verf. eschatologisch-apokalyptische Gestalten in seine Darstellung aufnimmt. Denn daß es sich um Erscheinungen handelt, die mindestens nach dem Glauben der Christen in der bevorstehenden Endzeit auftreten werden, habe ich in der Erklärung zu zeigen versucht: das Meerungeheuer ist ein mythisches Fabelwesen, das am Ende wiederkehrt, die Heuschrecken sind eine dämonische Endzeit-Plage, und auch die vier kosmischen Farben sind schon vor Hermas Gestalten der Endzeit beigegeben worden s. Apc 6. Nun hat aber Hermas mit diesen apokalyptischen Erscheinungen gar keine apokalyptische Schilderung verbunden. Das fällt am meisten bei den Heuschrecken auf, die nur als begleitendes Zeichen, nicht als Plage geschildert werden und die darum in dem Bilde unserer Vision zwecklos erscheinen. Aber auch die vier Farben müßten eigentlich zu einem eschatologischen Ereignis gehören, das irgendwie mit dem Träger der Farben in Beziehung stünde; sie müßten also im Sinne der *θλίψις ἐπερχομένη* verstanden werden und etwa Plagen bedeuten. Die Erklärung der Farben, die 32 ff. vorgetragen wird, ist an den überlieferten Stoff künstlich von Hermas herangebracht; sie gibt nicht eine apokalyptische Schau des kommenden Unheils, sondern eine theologische Lehre über den Wechsel der Weltzeiten und seine Bedeutung für die Christen. Es ist natürlich widersinnig, daß das Unheilstier die Farben der Christen und der kommenden Welt trägt; über den ursprünglichen Sinn dieser Farben s. zu 110. Aber deswegen braucht man nicht in 110 und 31 ff. (in verschiedenem Umfang) mit Spitta und Große-Brauckmann Interpolationen zu sehen. Denn es steht mit dieser Allegorie doch nicht anders als mit der vom Turmbau in Vis. III: ein alter Stoff ist auf ganz andere Verhältnisse umgedeutet worden, ohne daß Widersprüche beseitigt und Unebenheiten getilgt wurden. Daß aber der ungeschickte Umdeuter der Verf. selbst und nicht ein Interpolator ist, bezeugt die Tatsache, daß auch das Hauptobjekt der ganzen Vision, das Untier, in der gleichen Weise umgedeutet ist, und daß sich diese Deutung durch keinerlei literarkritische Operation entfernen läßt. Das Tier ist, wie die Erklärung gezeigt hat, einer der bekannten Unholde der Endzeit und müßte dementsprechend nun Krieg, Plagen, oder anderes Unheil über die Erde bringen, den Tempel verwüsten, den Messias bekämpfen und dgl. mehr. Von diesem allen wird aber nur die Möglichkeit angedeutet: das Tier könnte eine Stadt vertilgen 18 und Völker vernichten 23; aber es wird nicht einmal berichtet, daß es die Menschheit bedroht habe, der einzig Bedrohte ist vielmehr Hermas. Das entspricht ganz und gar nicht der Haltung apokalyptischer Texte; nach ihrer Schilderung ist der Seher, der Schrecknisse der Endzeit im Gesicht vorher schauen darf, zwar häufig erschrocken und bestürzt, fühlt aber die Drohungen dieser in Wirklichkeit ja erst später auftretenden Unholde nicht gegen sich, sondern gegen die in der kommenden Endzeit lebende Menschheit gerichtet. Hermas dagegen erblickt nicht ein Stück Endzeit auf visionäre Art im voraus, sondern erlebt Endzeits-Erscheinungen bei einem Gang in der Nähe Roms als persönliche Bedrohung in der Gegenwart visionär (d. h. mit für übernatürliche Dinge erschlossenen Augen). Der eigentümliche Charakter der Tier-Vision erklärt sich also daraus, daß der Autor apokalyptische Schrecknisse individualisiert hat. Darum wird das Heuschrecken-Motiv überhaupt nicht verwendet, das Vierfarben-Motiv sinnwidrig gedeutet, und darum bedarf das Verhalten des Tieres gegen Hermas einer besonderen, in 24 vorgetragenen Deutung. Sie erweist sich insofern

2 weiß. Als ich an dem Tier vorbei und etwa 30 Fuß weitergegangen war, siehe, da begegnete mir eine Jungfrau, geschmückt wie eine Braut, die aus ihrer Kammer tritt, ganz in weiß, mit weißen Schuhen, bis zur Stirn verschleiert und mit einer Mitra als Kopfbedeckung; auch hatte

als künstlich, als von dem Engel Thegri bei der Schilderung der Vision nichts gesagt ist; genau so war von der Verjüngung der Greisin in den ersten Visionen nichts berichtet. Vgl. zu 24. Diese Individualisierung entspricht der für jene Zeit bezeichnenden Umwandlung der christlichen Hoffnung: nicht das Schicksal der Menschen am Ende der Tage, sondern das Schicksal des Einzelnen am Ende seines Lebens zieht das Interesse auf sich. Der Weg des gestorbenen Frommen zu Gott aber wird von dem Ekstatiker schon bei Lebzeiten beschritten, so daß die Schilderungen der Himmelswanderung hier wie dort einander entsprechen. Und in solche Schilderungen spielen die alten eschatologischen Motive mit hinein: die Unholde, welche den Weg des Frommen zu Gott umlagern, können so die Züge der traditionellen apokalyptischen Untiere annehmen. In dieser Weise dürfte auch unsere Vision zu beurteilen sein. Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium S. 79 hat sie mit der mandäischen Vorstellung von dem Unhold in Verbindung gebracht, der die zum Himmel emporstrebenden Seelen verschlingt, wenn ihm nicht der göttliche Geleiter den Rachen zuhält. Die Parallelisierung dieses Führers mit Thegri 24 ist sicher richtig, und die iranische Religion kommt wenigstens als Quelle für die Individualisierung, die an Stelle des kosmischen Endschiedsals die Himmelswanderung des einzelnen Menschen setzt, in Betracht. Ein spätes, aber interessantes Weiterleben der hier verwendeten Motive findet sich in dem von Berthelot La chimie au moyen âge III 44 ff. veröffentlichten Text, der die Himmelswanderung des Krates beschreibt s. dazu Reitzenstein in der Festschrift f. Andreas 33 ff. Bei alledem darf man nicht vergessen, daß die Individualisierung nicht das letzte Ziel unseres Autors ist. Was Hermas persönlich erlebte, soll ja allen Gläubigen ein Bild dessen sein, was ihnen bevorsteht. Das ist wiederum eine Bestätigung des Eindrucks, daß alles Autobiographische im „Hirten“ typischen Wert hat s. zu 25. Man kann freilich fragen, ob die kommende Drangsal denn so spurlos vorübergehen soll wie das Untier an Hermas — das wäre dann ja keine eschatologische Trübsal mehr s. zu 34—6. Für den Verf. ist aber jedenfalls der kosmische Umfang der kommenden Not nicht die Hauptsache; denn er weiß, daß die Christen diese Not nicht zu fürchten brauchen, wenn sie Glauben haben wie Hermas.

**III 1—III 6** Die Deutung der Tiervision. 1 Die Jungfrau begegnet ihm schon nach knapp neun Metern; die himmlische Interpretin erscheint plötzlich d. h. wunderbar. Diesmal gleicht sie einer geschmückten Braut. Die Schilderung dürfte im allgemeinen der römischen Brauttracht der Zeit entsprechen: weiße tunica recta oder regilla, der größte Teil des Gesichts verhüllt mit dem flammeum, das allerdings gelbrot war, auf dem Kopf Binden (vittae) oder das der griechischen Tracht entnommene Kopftuch, die Mitra s. Blümner Röm. Privataltertümer 351 ff. 236, KEGoetz Weiß und Schwarz bei den Römern in der Festschr. z. 25jähr. Stiftungsfest des hist.-philol. Vereins München 1905, S. 70. Wohl durch den Gebrauch biblischer Wendungen s. Apc 21<sub>2</sub> Ps 18<sub>6</sub> ist das Bild etwas verwirrt, denn natürlich geht die Braut so geschmückt nicht aus dem Brautgemach hervor. Wenn das verhüllende Tuch hier nicht gelbrot ist wie bei irdischen Bräuten, so hängt das wohl mit der himmlischen Herkunft der Gestalt zusammen, denn λευκός ist die Himmelsfarbe s. 35. Dann wird man aber auch die τρίχες λευκαί nicht auf greisenhaftes Haar deuten dürfen, das wenig zu dem Brautkostüm paßt (S liest gegen die andern χίρας — das

sie leuchtendes Haar. Ich erkannte sie von den früheren Gesichtern her: 2 es war die Kirche. Da ward mir wieder froher zu Mut. Sie grüßte mich »Guten Tag, du Menschenkind«! und ich antwortete ihr: »Herrin, guten Tag!« Sie erwiderte mir: »Ist dir nichts begegnet?« »Herrin«, 3 sagte ich, »so ein gewaltiges Tier, es könnte ganze Völker umbringen! Aber ich bin ihm entronnen dank der Kraft und Gnade des Herrn.« »Du bist ihm glücklich entronnen«, sprach sie, »weil du deine Sorge 4 auf Gott geworfen und dein Herz dem Herrn aufgetan hast, gewiß im Glauben, daß du durch nichts anderes Rettung erlangen könntest als durch den großen und herrlichen Namen. Darum hat der Herr seinen Engel gesandt, dem die Tiere untertan sind — sein Name ist Thegri —, der hat ihm den Rachen zugehalten, damit er dir nicht schade. Aus großer Not bist du entronnen, weil du geglaubt und beim Anblick

ist ein Notbehelf); vielmehr hat lt<sup>1</sup> *capillos nitidos* offenbar das Richtige getroffen; andernfalls würde sich das Aussehen der Frau gar nicht von dem Vis. III 10<sup>5</sup> geschilderten unterscheiden. Der die Darstellung tragende Gedanke schließt sich an Vis. III 10 ff. an; die Kirche hat ihre letzte Verjüngung erfahren. Zugleich werden die Anfänge kirchlicher Brautmystik, wie sie sich II Cor 11<sup>2</sup> Eph 5<sup>25</sup> ff. Apc 21<sup>2</sup> zeigen, vorausgesetzt; zur *παρθένος* vgl. noch Hegesipp bei Euseb hist. eccl. III 32<sup>7</sup> IV 22<sup>4</sup> und viele Spätere. Aber auch bei dieser Erscheinung ist ein Widerspruch zu bemerken; denn diese verjüngte bräutliche Kirche ist natürlich erst eine Gestalt der Endzeit. Sie stellt die nun ganz zur idealen Kirche gewordene empirische Kirche dar, setzt also die völlige Auswirkung der Bußbotschaft in der Gemeinde voraus. Diese Gestalt würde sich demnach gut dazu eignen, von dem Untier angegriffen zu werden s. Apc 12; daß sie aber dem Hermas sein individuelles visionäres Erlebnis erklärt und ihn dann die Bußbotschaft verkündigen heißt s. 3<sup>6</sup>, ist eigentlich ein Anachronismus. Der Verf. hat die beiden Rollen der Frauengestalt — Interpretin und sich verjüngende Kirche — hier gar nicht zu verbinden gewußt. Man sieht aber daraus aufs neue, daß man diese Unebenheiten nicht als Interpolationen zu entfernen, sondern aus der Spannung zwischen Stoff und Verarbeitung zu verstehen hat. 2 Daß Hermas sie erkennt, ist nicht auffallend; sie soll ja auch schon in Vis. III mit jugendlichem Antlitz erschienen sein s. III 10<sup>5</sup>. 4 Der „Name“ ist nach dem Zusammenhang nicht der Name Christi, sondern die Bezeichnung Gottes s. zu Vis. III 3<sup>5</sup>; auch die Adjektive weisen hier wie dort darauf hin. Dann ist die Ähnlichkeit mit Act 4<sup>12</sup> vollends zufällig.

Die Erwähnung des TIER-ENGELS, der in der eigentlichen Vision gar nicht auftritt, hat Große-Brauckmann zu der Annahme gebracht, daß ursprünglich der Engel der Interpret gewesen und die Kirche erst später an seine Stelle getreten sei. Aber diese Hypothese würde jene Schwierigkeit kaum beseitigen, denn in Kap. 1 träte der Engel auch dann noch nicht auf. Daß er dort nicht erwähnt wird, erklärt sich ohne literarkritische Operationen: die Erwähnung des Engels gehört nicht in die Darstellung ursprünglich eschatologischer Gestalten, sondern ist die Folge der Individualisierung des eschatologischen Bildes s. den Exkurs zu 1<sup>10</sup>. Nur weil die Unholde der Endzeit zu persönlichen Gefahren des Hermas geworden waren, bekam der Engel diesen Platz; in einer eschatologischen Schilderung hätte er wohl nur als Interpret zu tun. Bei der Individualisierung wurde das mythische Ungeheuer, das als solches einem Engel ebenbürtig ist, zu einem bösen Tier, das mit



5 solch eines gewaltigen Tieres nicht gezweifelt hast. So gehe nun hin und erzähle den Auserwählten des Herrn seine großen Taten und sage ihnen, daß dieses Tier ein Bild der großen kommenden Drangsal ist. Wenn ihr euch also bereitet und von ganzem Herzen büßend zum Herrn bekehrt, dann werdet ihr daraus entrinnen können, wenn euer Herz rein und fleckenlos wird und ihr die künftigen Tage eures Lebens dem Herrn ohne Fehl dient. Werfet eure Sorgen auf den Herrn,

anderen Tieren einem himmlischen Funktionär untersteht. Diese Beziehungen von Engeln zu Teilen der Schöpfung haben wohl kaum ihren Ursprung in der Stundeneinteilung (Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium S. 79 Anm. und Poimandres S. 258), sondern entsprechen einfach dem jüdischen (d. h. in der Hauptsache dem orientalischen) Weltbild, nach dem die Dinge der Welt jeweils ihren himmlischen Ressortchef haben vgl. Henoch 201 ff. (im griech. Text mit der unserer Stelle entsprechenden Wendung 202 Ὁριήλ . . . ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ τάρταρου, nur 205 tritt τεταγμένος dazu), 409. Wenn gewissen Engeln bestimmte Gebiete der Schöpfung unterstellt werden, so haben wir offenbar monotheistische Umdeutungen älterer Göttervorstellungen vor uns, die dann von der jüdischen Haggada in ein gewisses System gebracht worden sind s. bes. Hen. 6016 ff., wo die Engel des Meers, des Reifs, des Hagels, des Schnees usw. erwähnt werden, Jubil. 22 Apc 165. Zu ὁ ἐπὶ τῶν θηρίων vgl. auch die hellenistische Dämonologie, die Porphyrius de abstinentia II 88 voraussetzt ταῦτας δαίμονας τε ἀγαθοῦ νομιστέον καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἐρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγούντο ζῶων εἴτε καρπῶν ἀποτεταγμένων. Bousset hat diese Dämonologie als iranisch nachgewiesen und dabei an Vohumanos Herrschaft über das Vieh erinnert Arch. f. Rel. Wiss. 1915, 157 Anm. 1. Offenbar sind diese Dämonologie und unsere Angelologie von der gleichen iranischen Vorstellung beeinflusst. Was die Namen solcher Engel anlangt, so mögen sie häufig auf alter uns unbekannter Ueberlieferung beruhen und brauchen durchaus nicht mit der Funktion zusammenzuhängen, die der betr. Engel gerade inne hat s. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT. II § 823. Alle Etymologien, welche solche Zusammenhänge herstellen, sind daher skeptisch aufzunehmen. Nur unter diesem Vorbehalt seien die bisher gemachten Vorschläge zur Erklärung des Namens Σεγρί mitgeteilt. Wenn die Form תְּגִר oder תְּגִי von תִּגַּר abgeleitet würde, so wäre die Bedeutung „der Anreizer“ gegeben (so Delitzsch bei Harnack, unter Hinweis auf eine verwandte תְּגִינָן = Σεγρίων genannte Gestalt der Kabbala). Wenn man an den Engel denkt, der Dan 623 dem Löwen den Rachen verschließt (סַגֵּר), so könnte man Σεγρί als ursprüngliche Form = der Verschließende vermuten (Harris in John Hopkins University Circulars vol. 3, n. 30 (1884), 75), s. Harnack Theol. Lit.Ztg. 1885, 146. 267. Hieronymus hat den Engel-Namen *Tyri* gekannt, da er in Abac. 114 mit Beziehung auf unsere oder eine andere „apokryphe“ Stelle — schreibt: *ex quo liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum nomine Tyri praeesse reptilibus* (Migne lat. 25, 1286). Da lt<sup>1</sup> *Hegrin* oder *Egrin* hat, so darf nicht einmal die Namensform als ganz sicher gelten. Wahrscheinlich hat der Verf. hier einen Engelnamen aus jüdischer Ueberlieferung aufgenommen, ohne sich um die Etymologie zu kümmern.

5 Nun sieht man deutlich, wo das Interesse des Hermas bei der Erzählung dieser Vision liegt. Mit dem Bilde der apokalyptischen Drangsal will er die Christen zur Buße und zu künftigem reinem Lebenswandel mahnen. Das Autobiographische wird auf die Gemeinde angewandt; der Hauptgedanke des Buches tritt wieder in den Vordergrund. Die letzten Worte sind eine biblische Wendung nach Ps 5423 (Bekanntschaft mit I Petr 57 ist nicht sicher vgl. die andersartige Fortsetzung), wie sie Hermas schon 24 und

dann wird er sie zum guten Ende führen. Vertraut nun dem Herrn,<sup>6</sup> ihr Zweifler, daß er alles vermag: seinen Zorn von euch kehren, aber auch euch Zweiflern Strafen senden. Wehe denen, die diese Worte vernehmen und überhören; es wäre besser für sie, wenn sie nie geboren wären.« — Da fragte ich sie nach den vier Farben, die das<sup>3</sup> Tier auf seinem Kopfe trug. Sie antwortete mir: »Du bist wieder neugierig nach solchen Dingen«. »Ja, Herrin,« antwortete ich, »tue mir kund was sie bedeuten«. »Höre«, sprach sie. »Das Schwarze ist diese<sup>2</sup> Welt, in der ihr wohnt; das Feuer- und Blutrote aber, daß diese Welt<sup>3</sup> in Blut und Feuer untergehen muß. Die goldene Farbe bezieht sich<sup>4</sup> auf euch, die ihr dieser Welt entflohen seid. Denn wie das Gold durch Feuer geprüft und tauglich wird, so werdet auch ihr geprüft, die ihr unter jenen wohnt. Und ihr alle, die ihr ausharrt und die Feuerprobe von ihnen erleidet, werdet rein werden. Wie das Gold seine Schlacke darangibt, so werdet auch ihr alle Trauer und Angst darangeben, und

Vis. III 11<sup>3</sup> hat anklingen lassen. **6** Zu der populären Wendung am Schluß vgl. zu Mc 14<sup>21</sup> Mt 26<sup>24</sup>. **III 1** Die Ermahnung, die der eigentliche Zweck der Vision war, ist zu Ende. Was nun folgt, die Deutung der vier Farben, ist künstliche Allegoristik, wie wir sie aus der Deutung des Turmgesichts in Vis. III kennen. Daß eine Verbindung von 2<sup>6</sup> mit 3<sup>6</sup> (Spitta) oder 3<sup>7</sup> (Große-Brauckmann) möglich wäre, ist noch kein Beweis für die Interpolation von 3<sup>1</sup> ff. Vgl. den Exkurs zu 1<sup>10</sup>. Der Vorwurf der Neugier (περίεργος, lt<sup>1</sup> *curiosus*) ist genau so zu beurteilen wie die entsprechenden Vorwürfe in Vis. III 3<sup>1</sup> 6<sup>5</sup> s. auch zu III 2<sup>3</sup>. **2** Ueber die Herkunft der vier Farben s. den Exkurs zu 1<sup>10</sup>. **3** Bei der roten Farbe wird eine Doppelbeziehung hergestellt, bei der ein Zeichen des Endes (Blutvergießen s. zu Mc 13<sup>8</sup>) neben die Endkatastrophe selbst (Feuer s. zu II Thess 1<sup>8</sup> II Petr 3<sup>7</sup> und Exkurs zu II Petr 3<sup>10</sup>) scheinbar gleichwertig tritt. Offenbar gehört die Zweiheit „Blut und Feuer“ schon zur Tradition; daß in dieser die vier Farben zu vier Plagen in Beziehung standen, erscheint danach besonders glaublich vgl. den Exkurs zu 1<sup>10</sup>. **4** Die goldene Farbe steht hier statt der traditionellen gelbgrünen, weil das Bild eine ehrenvolle Bedeutung haben soll (s. Exkurs zu 1<sup>10</sup>); sie wird durch einen Vergleich erläutert, der wieder so künstlich an die Sache herangebracht wird wie die Bilder in Vis. III 11<sup>3</sup> 12<sup>2</sup> 13<sup>2</sup>. Die Tradition, aus der er schöpft, ist diesmal die jüdische Weisheit; sie bot das Bild von dem im Feuer geprüften und bewährten Gold s. Sir 2<sup>5</sup> Prov 17<sup>3</sup> 27<sup>21</sup> Sap 3<sup>6</sup> Apc 3<sup>18</sup> und zu I Petr 1<sup>7</sup>. Dieses Bild wäre auf das Prüfungsleiden wie üblich anzuwenden gewesen; da Hermas aber um seines Bußgedankens willen auf ein Läuterungsleiden hinaus wollte, mußte er an dem Vergleich die entsprechenden Aenderungen vornehmen. Darum stehen im Bild-Satz die Worte καὶ εὐχρηστον γίνεται (so liest auch G), die so befremdlich sind, daß lt<sup>2</sup> *bonum invenitur* übersetzte. In der Deutung dient alles von οἱ οὖν μέναντες ab dem Läuterungsgedanken; ihm zulieb wird in einem nachgebrachten Bildsatz von der Entfernung der Schlacke geredet, d. h. es wird das ursprüngliche Bild, das reines Gold voraussetzte, verändert. Aus der Tradition stammt also nur der Gedanke: wie das Gold geprüft wird, so auch ihr. Auf die Tradition d. h. auf den Zusammenhang, dem Hermas das Bild entnahm, möchte ich auch die in unserm Text ganz vereinsamten Worte οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτοῖς zurückführen,

5 werdet rein werden und brauchbar zum Bau des Turmes. Die weiße Farbe aber bedeutet die künftige Welt, in der die Auserwählten Gottes wohnen werden; denn fleckenlos und rein werden sein, die Gott erwählt hat zum ewigen Leben.

6 Du aber höre nicht auf vor den Ohren der Heiligen zu reden. Nun kennt ihr auch das Bild der großen kommenden Drangsal. Wenn ihr aber wollt, wird sie ein Nichts sein. Denkt an das früher Aufgezeichnete!« Nach diesen Worten entfernte sie sich, ohne daß ich sehen konnte, nach welcher Seite sie wegging. Denn es entstand ein Getöse, und ich drehte mich voll Furcht um, weil ich glaubte, das Tier käme.

die wir natürlich auf die Bewohner der Welt beziehen müssen, deren Bedeutung aber in dem ursprünglichen Zusammenhang viel offener gewesen sein dürfte. Hermas hat an sie in seinem Satz von der Läuterung angeknüpft (mit ὅτ' αὐτῶν) und dadurch vollends eine Unklarheit geschaffen (G aeth lesen ἐν αὐτοῖς und ὅτ' αὐτοῦ; das sind Erleichterungen). Woran dem Verfasser liegt, sieht man deutlich an dem letzten Gedanken, der die Verbindung mit Vis. III herstellt: werdet brauchbar zum Turmbau! Ihm zulieb hat er sich auch die Beziehung auf den kommenden Aeon (etwa wie IV Esra 82) hier ganz entgehen lassen (s. zu 3 6), die nun erst in 5 bei der weißen Farbe zum Ausdruck gelangt. 6 Die einleitende Mahnung bezieht sich auf die ganze Vision; das folgende καί gilt also ihrer Anfügung an Vis. I—III, nicht der nachträglichen Farbenerklärung (so Spitta, der καί wie 3 1—5 streicht). οὐδὲν ἔσται versteht Große-Brauckmann als vaticinium ex eventu; es werde gesagt, daß die Drangsal nicht eintreten würde, wenn die Christen sich entsprechend verhielten. Dann wären die Worte als spätere Korrektur mit der ganzen angeblichen Interpolation 3 1—6 eingeschoben. Aber 3 4 sieht nicht danach aus, als sei eine erwartete Bedrängnis nicht eingetreten. Darum ist οὐδὲν ἔσται zu verstehen wie 2 5. In der Tat aber ist das eigentlich eschatologische Moment in der ganzen Vision zurückgetreten. Zwar ist der „Apparat“ der Vision ursprünglich eschatologisch s. den Exkurs zu 1 10, und die Bezeichnungen der θλίψις in 1 1 2 5 3 6 lassen auf die letzte große Trübsal schließen. Aber man kann bei 2 5 fragen, ob die „übrigen Lebenstage“ alle vor der kommenden Not liegen, bei 2 6, ob die Strafen beim Weltende vollzogen werden sollen und bei 3 6, ob das Kommen der Not denn nicht mit der Vollendung des Turmbaus zusammenfalle. Ja, die ganze im Exkurs zu 1 10 besprochene Individualisierung rückt die Entscheidung darüber ins Ungewisse, ob die angekündigte Drangsal die letzte dieser Welt sein solle. Es ist möglich, daß der Verf. die Frage absichtlich offen läßt. Darum wird man auch kaum Andeutungen einer geschichtlichen Situation herauslesen dürfen, wie es Völker tut, der nach Test. Juda 21 7 οἱ βασιλεῖς ὡς κήτη ἔσονται das Untier auf Trajan beziehen will. An das „vorher Geschriebene“ wird erinnert, um ἐν θελήσῃτε zu erläutern. Dann ist also an die Bußmahnung aus Vis. II. III gedacht; daß mindestens der Himmelsbrief schon veröffentlicht sei, wird ja auch Vis. III (s. zu 10—13) postuliert. 7 Dem Schluß könnte man typische Bedeutung zuerkennen wollen: die Christen müssen ständig auf das Hereinbrechen des Unheils gefaßt sein. Aber das würde schlecht zu dem hoffnungsvollen Ton der ganzen Vision stimmen. Das Gleiche gilt von der Deutung des Schlusses auf die Wiederbelebung des Tieres (Reitzenstein Festschrift f. Andreas 42). Vielmehr soll wohl nur das wunderbare Verschwinden der Frau beschrieben werden



## Fünftes Gesicht.

Als ich zu Haus auf meinem Bette sitzend betete, trat ein Mann <sup>1</sup> von vornehmem Aussehen herein. Er glich einem Hirten, war mit einem weißen Ziegenfell bekleidet und hatte einen Ranzen auf dem Rücken und einen Stab in der Hand. Er grüßte mich, und ich erwiderte seinen Gruß. Da setzte er sich sogleich neben mich und sprach <sup>2</sup> zu mir: »Ich ward von dem heiligsten Engel gesandt, um bei dir die künftigen Tage deines Lebens zu wohnen.« Da meinte ich, daß er <sup>3</sup> mir zur Versuchung gekommen sei und sprach zu ihm: »Wer bist du

s. etwa Tobit 12<sup>21</sup>; Hermas kann ihr nicht mit seinen Blicken folgen, weil er, immer noch in menschlicher Furcht vor dem Untier befangen, sich durch ein wunderbares Geräusch ablenken läßt.

**Visio V:** Einleitung zu den Mandata und Similitudines. Da die Einleitung zu dem zweiten Hauptteil des Buches in Visionsform geschieht, so ist dieses Stück von G (lt<sup>1</sup>) als ὄρασις ε' bezeichnet; der Titel bei S ἀποκάλυψις ε', in dem die Zahl wohl ursprünglich fehlte, bringt das Andersartige des Abschnitts zum Ausdruck (lt<sup>1</sup> *initium Pastoris*, ähnlich lt<sup>2</sup>). Es beginnt hier in der Tat etwas Neues: eine Beziehung auf die vorhergehenden Visionen findet zunächst nicht statt (s. aber Sim. IX 1<sup>1</sup> und Einl. Nr. 3). Es erfolgt eine neue Offenbarung durch einen neuen Offenbarungsträger; seiner Einführung ist diese Vis. V gewidmet. **1** Ganz in der Weise der andern Visions-Einleitungen wird auch hier die Situation geschildert. Das Gebet als Visionsvorbereitung kennen wir schon von Vis. I 1<sup>3</sup> her; im Gegensatz zu Vis. II 1<sup>2</sup> III 1<sup>2</sup> fällt hier auf, daß das Gebet sich nicht auf die frühere Offenbarung bezieht; es ist eben ein ganz neuer Anfang. κλῆνη braucht nicht das nächtliche Lager zu sein; doch liegt wegen des bestimmten Artikels diese Bedeutung nahe. Hermas sitzt auf dem Bett, wohl weil er betet. Andere haben Visionen auf dem Bett liegend: Hen 83<sup>3</sup> IV Esra 3<sup>1</sup> — deswegen braucht Hermas noch nicht die andern nachzulegen. Der mit diesen Zeugnissen zu belegenden Visionsstil erscheint dagegen philosophisch sublimiert im Anfang des „Poimandres“ Corp. Herm. 1<sup>1</sup> ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μεταωρισθείσης μοί τῆς διανοίας σφόδρα κτλ. Eine literarische Abhängigkeit unserer ganz vulgär-apokalyptischen Stelle von diesen Worten ist unwahrscheinlich. Da der Eintretende nach <sup>4</sup> dem Hermas bekannt ist, hier aber verkleidet erscheint, so wird in dem hier beschriebenen Aussehen und Kostüm seine himmlische Herkunft nicht angedeutet sein, auch nicht in ἐνδοξος τῇ ὄψει. Daß Götter in schöner Menschengestalt erscheinen, ist allgemeiner Glaube s. Deubner de incubatione S. 112; das gilt auch von verkleideten Gottheiten vgl. den Heilungsbericht aus Epidauros Dittenberger Sylloge III<sup>3</sup> 1169 (= <sup>2</sup>803, Kl. Texte Nr. 79 S. 6 ff.) Ζλ. 30 ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπῆς ἀνὴρ; ὄψις bedeutet demnach das Aussehen, nicht das Antlitz, ebenso Vis. III 10<sup>4</sup>. Zur Hirtentracht s. den Exkurs zu 4. **2** Der σεμνότητος ἄγγελος, auch Mand. V 1<sup>7</sup> erwähnt, Sim. X 1<sup>1</sup> persönlich auftretend und Sim. IX 1<sup>3</sup> ἐνδοξος ἄγγελος genannt, ist zweifellos identisch mit dem ἐνδοξος ἄγγελος Sim. VII<sup>1</sup> und dem ἄγιος ἄγγελος Sim. V 4<sup>4</sup>, dann aber auch mit dem ἀνὴρ ὁ ἐνδοξος καὶ κύριος ὄλου τοῦ πύργου Sim. IX 7<sup>1</sup>. Wie sich der Erzengel Michael aus Sim. VIII zu dieser Gestalt verhält, ist nicht ganz klar s. den Exkurs zu Sim. V 6<sup>8</sup>. Als Gesandter jenes heiligsten Engels und als Patron auf Lebenszeit stellt sich der Gast des Hermas ihm vor. **3** Dieser mißtraut

denn? Ich« — so fügte ich hinzu — »ich weiß, wem ich übergeben ward«. Da sagte er zu mir: »Erkennst du mich nicht?« »Nein«, antwortete ich. »Ich bin der Hirt«, sprach er, »dem du übergeben wurdest«! Und während er noch redete, veränderte sich sein Aussehen, und nun erkannte ich, daß er es war, dem ich übergeben ward. Im selben Augenblick ergriff mich Bestürzung und Furcht, und ich war ganz aufgelöst vor Kummer darüber, daß ich ihm so böse und törichte Antworten

ihm, d. h. nicht seiner überirdischen Herkunft, sondern seiner Gutartigkeit, und beruft sich darauf, daß er seinen himmlischen Patron kenne. 4 Da zeigt ihm eine nicht näher beschriebene Verwandlung des Fremden (s. den Exkurs zu Vis. V 7), daß er eben jener Schutzengel selber ist.

Die Szene zeigt alle Merkmale der EPIPHANIE, des wunderbaren Hervortretens der Gottheit aus der Verborgtheit, und zwar hier aus einer Verkleidung. Parallelen finden sich Jdc 13<sup>20</sup> Tobit 12<sup>15</sup> und — wegen des gleichen Verkleidungsmotivs besonders deutlich — Lc 24<sup>31</sup> Joh 20<sup>16</sup> Ps.-Homer, Demeter-Hymnus 275 ff. (die Wärterin des eleusischen Königskindes offenbart sich als Demeter), Dittenberger Syll. III<sup>3</sup> 1169 (Kl. Texte 79, S. 6 ff.) Zl. 26 ff., abgedruckt nach dem Kommentar zu II Thess als Beilage 13. Drei Motive kehren in diesen Szenen wieder: Auftreten des göttlichen Wesens in unbekannter Gestalt, Verwandlung, erschreckende oder beglückende Wirkung auf den Menschen. Die Epiphanie des Poimandres, Corp. Herm. 11 ff., die Reitzenstein Poimandres S. 11 ff. 32 ff. mit unserer Stelle verglichen hat, zeigt eine starke Literarisierung jenes traditionellen Epiphanieschemas (s. auch oben zu 1): die Art der Erscheinung ist nicht geschildert, der Name „Poimandres“ und die Größe der Gestalt ist alles, was berichtet wird; die Verwandlung dient nicht mehr der Kundmachung, sondern lediglich der Heimkehr des Poimandres-Νοῦς in das Licht, dem er angehört; an die Stelle der Bestürzung oder Freude ist Bewunderung getreten. Man wird nach alledem zwar Hermas und Hermes von demselben Epiphanie-Schema abhängig denken, aber nicht einen vom anderen. In welchem Grade sich unser Autor nach dem zugrundeliegenden Schema richtet, wird an der Verwandlungs-Szene offenbar, die er erzählt, ohne sie doch verdeutlichen zu können. Wir erfahren nicht, worin die Verwandlung besteht (das Hirtenkostüm behält der Engel bei s. Sim. IX 10<sup>5</sup>), noch inwiefern Hermas seinen Mentor nun erkennt (s. u. Exkurs zu V 7). Wir erfahren nur, daß er „weiß, wem er übergeben ward“; aber auch diese „Uebergabe“ ist uns völlig dunkel. Auf vorangegangene Partien unseres Textes kann hier nicht angespielt sein, denn ein Engel, der über Hermas ein ganz besonderes Patronat ausübt, ist weder Vis. II 41 noch III 107 oder 25 aufgetreten. Auf innere Erlebnisse des Hermas Bezug nehmen heißt die Frage nur verschieben, denn warum sagt H. gerade von diesen inneren Erlebnissen nichts? Die Annahme Spittas endlich, jene „Uebergabe“ sei in einem verlorenen Teil des Buches erzählt worden, könnte nur dann an unserer Stelle helfen, wenn sich ein solcher Verlust auch sonst wahrscheinlich machen ließe. Wenn das nicht der Fall ist, so hat man zunächst festzustellen, daß Hermas die Vorstellung von einem himmlischen Patron, dem er einmal übergeben sei und dessen Aussehen er kenne, einfach als selbstverständlich voraussetzt. Er scheint sie also nicht selbst geschaffen zu haben s. u. den Exkurs zu 7. Diesen himmlischen Schutzherren hat er in Vis. V eingeführt und sein Auftreten in Form des ihm irgendwoher bekannten Epiphanie-Schemas erzählt, ohne dabei doch des Verkleidungs-Motivs wirklich Herr zu werden (vgl. MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des H. „Harnack-Ehrung“ 1921, S. 105 ff.). Wenn meine Analyse der Vorgeschichte (s. den Exkurs zu Vis. I 12) zu Recht besteht, so hat eine unge-

gegeben hätte. Aber er erwiderte mir: »Ueberlaß dich nicht der Be-  
 stürzung, sondern ermanne dich im Gehorsam gegen die Gebote, die  
 ich dir geben will. Denn ich ward gesandt«, sprach er, »dir alles  
 wieder zu zeigen, was du früher gesehen hast, das, was besonders  
 wichtig und für euch nützlich ist. Zu allererst schreibe meine Gebote  
 und Gleichnisse nieder; das andere sollst du dann schreiben, so wie  
 ich dir's zeigen werde. Darum gebiete ich dir«, so schloß er, »zuerst  
 die Gebote und Gleichnisse niederzuschreiben, damit du sie beständig  
 zu lesen und zu befolgen vermagst«. Da schrieb ich die Gebote und  
 Gleichnisse nieder, wie er mir befohlen hatte. Wenn ihr sie nun hört  
 und haltet, in ihnen wandelt und sie mit reinem Herzen ausführt,  
 werdet ihr vom Herrn empfangen, was er euch verheißen hat. Wenn  
 ihr sie aber hört und nicht Buße tut, sondern eure Sünden noch ver-  
 mehrt, werdet ihr das Gegenteil vom Herrn empfangen. Dies alles  
 befahl mir niederzuschreiben der Hirt, der Engel der Buße.

nügende Verarbeitung eines gegebenen Motivs bei der literarischen Art des „Hir-  
 ten“ nichts Unwahrscheinliches.

Verwirrung, Furcht und Trauer als Folge der Verwandlung gehören  
 zum Epiphanie-Schema s. den Exkurs. 5 Der Engel spricht zunächst nur  
 von den Geboten, die er geben will, hernach von Geboten und Gleichnissen.  
 Das könnte auf den ersten Blick wie eine nicht durchgeführte Interpolation  
 aussehen, die die Erwähnung der Gleichnisse zu Unrecht hineingebracht  
 hätte. Aber es ist zu beachten: 1) Sim. VII 7 werden offenbar auch die  
 Gleichnisse als ἐντολαί bezeichnet und ebenso ist wohl Sim. VI 11—4 zu  
 verstehen. — 2) Die ersten Similitudines sind gar nicht wesentlich von den  
 Mandata verschieden, Sim. I beginnt, Sim. IV schließt wie mehrere Mand.,  
 andererseits erinnern Sim. III und IV in ihren Anfängen an Mand. XI. Sach-  
 lich enthält auch Sim. V letzten Endes ein Gebot; ein wesentlich anderer  
 Stoff macht sich erst von Sim. VI an bemerkbar, aber gerade Sim. VI und  
 VII geben sich als ἐντολαί s. o. — der Unterschied zwischen den Mandata und  
 den Similitudines ist also fließend. So wird wohl die Erwähnung von παρα-  
 βολαί neben ἐντολαί gar nicht auf eine Buch-Disposition gehen, sondern wird  
 nur den parabolischen Inhalt mancher Gebote des Hirten hervorheben sollen.  
 Vielleicht ist die Disposition des Buches dann erst nach dem Doppel-Ausdruck  
 geschaffen und der Epilog zu Mand. XII nachträglich eingefügt. Der Satz  
 ἀπεστάλην κτλ. dagegen kündigt darüber hinaus noch einen anderen Ab-  
 schnitt des Buches an; denn auf Mand. I—XII Sim. I—VII paßt er nicht,  
 auf Sim. VIII nur, wenn dieser Teil als Wiederholung der Bußbotschaft des  
 Himmelsbriefes verstanden wird, die er voraussetzt. Eine wirkliche Wieder-  
 holung des früher Gesehenen bringt nur Sim IX. Darauf wird man also  
 die Ankündigung ὁ εἶδες πρότερον κτλ. zu beziehen haben; darauf dann aber  
 auch τὰ δὲ ἕτερα im Folgenden (vgl. wie Sim. VIII 11 ε mit τὰ δὲ λοιπά  
 gleichfalls auf Sim. IX verwiesen wird). Wie aus ε hervorgeht, sind die  
 folgenden Sätze erst geschrieben, als das ganze Buch (mindestens bis mit  
 Sim. IX) bereits vollendet war. Dann erklären sich die Unebenheiten des  
 Abschnitts aus nachträglicher Auffüllung: schon die Bemerkung über die  
 κεφάλαια nimmt sich merkwürdig aus, und die Aufforderung, Gebote und  
 Gleichnisse aufzuschreiben, wird zweimal gegeben. ὑπὸ χεῖρα: s. zu Vis.  
 III 107. Die laut 6 schon niedergeschriebene Mahnung der Gebote und



Gleichnisse wird nun in 7 mit dem Bußgedanken verbunden. Denn die Erwähnung der Verheißungen weist nicht nur auf Vis. I 34, sondern auch auf II 33, und vor allem ist προστιθέναι technisch für das Weiteründigen der Christen s. Mand. IV 37 XII 62 Sim. VI 14 23 VIII 11s. Mit ἀγγελος τῆς μετανοίας wird nun eine neue Würde des Hirtenengels eingeführt, von der bisher noch nicht die Rede war.

DER HIRTEN-ENGEL. Die zunächst ins Auge fallende Tätigkeit des Engels im Hirtengewande ist die des Interpreten. Er überbringt göttliche Offenbarungen, zuerst in der Form heiliger Texte, dann (von Sim. VI ab), indem er den Hermas himmlische Dinge und Gestalten schauen läßt. Er löst also die Greisin des ersten Teils ab, die auch beides, Texte (Vis. I II) und Gesichte (Vis. III IV) zu vermitteln oder zu erklären wußte. Diese Vorstellung von einem himmlischen Interpreten beruht teils auf der Anschauung von Engeln als Mittlern zwischen Gott und dem Frommen überhaupt, teils auf wirklichen Visions- oder Traum-Erlebnissen, nach denen die Aufklärung des Geschauten weder beim Subjekt der Vision zu entstehen, noch von ihrem Objekt zu kommen scheint, sondern von dritter Seite, d. h. nach dem religiösen Volksglauben von einem Engel, während der philosophisch Gebildete den Mittler unbenannt läßt s. Aristides Sacr. serm. IV 57 (zitiert zu Vis. II 41). Aus solchen Wurzeln entstanden ist die Anschauung dann Gemeingut der Apokalyptik geworden s. Henoch, IV Esra, Ap. Baruch graec., Ascensio Jesaiae, ja geradezu Schema bei der Darstellung himmlischer Vorgänge, wie man aus der Apc Joh ebenso sieht wie etwa aus Dantes Göttlicher Komödie. Aber der Hirtenengel des Hermas ist mehr als Interpret. Vis. V 7 stellt ihn als Bußengel vor, d. h. nach der Erklärung, die Sim. VI—IX dazu geben: er hat die Sünder in Zucht zu nehmen s. Sim. VI 36 VIII 35 IX 71 ff. Auch dort, wo der Hirt scheinbar nur als Uebermittler göttlicher Weisungen redet, in den Mandaten, tritt wenigstens in Mand. IV 22 35 und im Epilog Mand. XII 33 47 61 ff. sein Charakter als Bußengel bedeutsam hervor s. z. d. St. Daß der Interpret selber in das zu interpretierende Bild hineintritt, der Mystagoge als Person des Mysteriums erscheint, ist eigentlich ein Widerspruch in sich. Er ist uns in ähnlicher Weise schon Vis. III 33 begegnet, und wie er sich dort aus einer Kombination von Motiven erklären läßt, so hier aus einer Verbindung ursprünglich selbständiger Rollen. Denn auch der Bußengel ist eine dem Judentum bekannte Figur s. Hen. 40s *der vierte, der über die Buße und die Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben, heißt Phanuel* vgl. übrigens auch Clemens Alex. Quis dives salvetur 421s. Daß aber der Interpret des Hermasbuches gerade der Bußengel ist, hat tiefere Bedeutung: da der Inhalt des Buches Buße ist, so soll der Vermittler dieses Inhalts der himmlische Meister der Buße selbst sein. Alle Gebote und Gleichnisse treten so ins Licht des Hauptgedankens: sie sollen zur Buße führen und Sünder wieder „brauchbar für Gott“ machen. — Aber der Hirtenengel hat noch mehr Funktionen. Er stellt sich selbst Vis. V 2 als den vor, der bei Hermas bis zum Lebensende bleiben soll d. h. als Schutzengel s. auch zu Mand. IV 21. Nur aus diesem Charakter erklärt es sich, daß am Ende der Offenbarungen der Hirtenengel nicht für immer verschwindet — wie man vom Interpreten erwarten müßte — sondern vielmehr Sim. X 35 aufs neue den Hermas in seine Obhut nimmt und nach Sim. X 45 für immer in dessen Haus zurückkehren wird. Aus X 12 35 darf man auch schließen, daß die „Uebergabe“ des Hermas an den Hirten, auf die Vis. V 3.4 angespielt wird, mit der Funktion des Schutzengels zusammenhängt (s. Mand. IV 43; Sim. VII 5 ist vielleicht anders zu beurteilen s. z. St.). Die vielgedeutete Wendung ὁ παρεδόσθην Vis. V 3.4 ist also von dem Glauben an Schutzengel aus zu erklären. Er ist, wohl als iranisches Erbgut, im Judentum heimisch geworden s. zu Mt 1810. Ein solcher Glaube hat nun zur Voraussetzung, daß der Mensch dem Engel irgendwann einmal, gewöhnlich bei der Geburt, übergeben

worden ist. Einer besonderen Darstellung dieser Szene bedarf es nicht. So erscheint dem heiligen Vitus als Kind sein Schutzengel und führt sich mit den Worten ein: *datus, inquit, tibi sum custos, ut custodiam te usque in diem exitus tui, et omnia, quae petieris a Domino, dabuntur tibi* (Passio S. Viti, Acta Sanctorum Junii tom. II 1021 E). Ganz ähnlich wird in unserer Vision vorausgesetzt, daß Hermas einmal seinem Schutzgeist übergeben ist. Vielleicht läßt sich vom Schutzengel-Glauben aus auch verstehen, wie Hermas sich die Verwandlung Vis. V 4 denkt. Man stellt sich offenbar den himmlischen Mentor als ein ideales Urbild seines Klienten vor — wahrscheinlich unter dem Einfluß synkretistischer Tendenzen —, also dem betreffenden Menschen im Aussehen gleichend. In den Thomas-Akten 54 p. 171 Bonnet berichtet die vom Tode erweckte Dirne, daß sie im Tode den Apostel in Begleitung eines himmlischen Gefährten gesehen habe s. zu Sim. VII 5, und bezeichnet diesen Act Thom. 57 p. 174 mit  $\delta \delta \epsilon \sigma \alpha \iota \epsilon \mu \rho \alpha \varsigma$ . Dieselbe Vorstellung wird zweifellos auch in der Szene nach der Befreiung des Petrus Act 12 14 f. vorausgesetzt, ist also schon vor Hermas im Christentum bezeugt. Zu vergleichen ist endlich die in der Pistis Sophia 61 (Kopt.-gnost. Schriften hrsg. von Schmidt S. 78) vorgetragene Legende von dem heiligen Geist, der in Gestalt des Jesusknaben zu Joseph ins Haus kommt, um seinen Bruder Jesus zu suchen. *Und wir schauten dich (Jesus) und ihn an und fanden dich ihm gleichend*, sagt Maria. Die Legende ist älter als die Pistis Sophia (Harnack Texte u. Untersuch. VII 2, 20) und viel naiver als ihre dort gegebene Deutung; offenbar erscheint in ihr der Geist nach der Weise jenes himmlischen Doppelgängers. Der ägyptische *Ka* bietet wohl nicht mehr als eine Analogie; seinen Ursprung scheint der Gedanke in einem iranischen Motiv zu haben — die Thomas-Akten enthalten ja auch sonst iranisches Gut. Nach persischem Glauben kommt der Seele eines entschlafenen Gerechten am Ende der dritten Nacht nach seinem Tode ein schönes junges Mädchen entgegen. Es ist seine Daëna, d. h. sein Bekenntnis oder sein Selbst (zu der zweiten Uebers. s. Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 31); sie ist so schön, weil der Gerechte sie mit seinen Gedanken, Worten und Taten so schön gemacht hat (vgl. Yašt 22 1—18 bei Edv. Lehmann Textbuch zur Rel. Gesch. 273 ff., Hādōkht Nask 2 1—18 bei Bertholet Religionsgesch. Lesebuch 352 f., Parallelbericht Vendidad 19 98 in der Avesta-Uebers. von Spiegel). Diese Vorstellung erweist sich auf den ersten Blick als die Vergeistigung einer älteren, minder ethisierten, wonach dem Toten sein himmlisches Urbild begegnet, das ihm selbst (nicht: seinen guten Taten) gleicht. In der Tat lassen spätere iranische Texte diesen älteren Gedanken noch durchblicken. Nach manichäischer Lehre (im Fihrist, s. Flügel Mani S. 100) kommt zu dem sterbenden „Wahrhaftigen“ „die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“. Und in einem mandäischen Text (bei Reitzenstein Hist. Zeitschr. 1922, 39) sagt die Seele: *ich gehe meinem Abbild entgegen, und mein Abbild geht mir entgegen; es küßt mich und herzt mich, als kehrte ich aus der Gefangenschaft zurück.* Die in Act 12 vorausgesetzte Vorstellung dürfte also als iranisch anzusehen sein. Damit wird zugleich das relativ hohe Alter dieser in manichäischen und mandäischen Texten bezeugten Gedanken erwiesen, also die von Reitzenstein (Das mandäische Buch vom Herrn der Größe, Hdlbg. Sitzungsber. 1919, und Das iran. Erlösungsmysterium 1921) vertretene These auf andere und vielleicht chronologisch gesichere Weise wahrscheinlich gemacht. Die Vorstellung vom himmlischen Abbild aber kann, da sie für Act 12 erwiesen ist, für Hermas postuliert und zur Erklärung der Erkennungsszene benutzt werden: Hermas erkennt seinen Schutzpatron an der Ähnlichkeit mit seiner eigenen Gestalt. Mit der Funktion des Schutzengels scheint aber auch das Hirtenkostüm zusammenzuhängen, da von einer Hirtentätigkeit des Engels im Zusammenhang mit der Buße keine Rede ist, die Bezeichnung eines Schutzengels als Hirt sich aber von selber erklärt. Es fällt auf, daß das Hirtenkostüm des Strafengels Sim. VI 25 mit

ähnlichen Worten beschrieben wird wie das unseres Hirten und daß auch bei der Schilderung des anderen Hirten, des verführenden Engels Sim. VI 15, dessen gottwidrige Art gar nicht zum Ausdruck gebracht wird. Das Hirtenkostüm scheint irgendwelche sittliche Qualität nicht zur Voraussetzung zu haben; ein Zusammenhang mit iranisch-jüdischem Dualismus oder mit christlichem Ethos liegt also offenbar nicht vor. Man ist geneigt, an einen „heidnischen“ Ursprung dieses Hirten zu denken. Hirtenkostüm wie Patronatsamt erinnern an Hermes vgl. schon Aeschylus Eumeniden 90 ff. Ἑρμῇ, φύλασσε, κάρτα δ' ὧν ἐπώνυμος | πορπαῖος ἱσθί, τόνδε ποιμαίνων ἐμὸν ἱκέτην. Dann wäre die Hirtentracht ein beibehaltenes Requisit aus der mythischen Vergangenheit der Gestalt. In der Tat wird Hermes als Hirtengott dargestellt (Farnell The cults of Greek States V 9. 62 f., Roscher und Scherer in Roschers Lexikon der Mythologie I Sp. 2378. 2394 f., Eitrem bei Pauly-Wissowa Realenzyklop. VIII 775); s. die Hermes-Erscheinung bei Antoninus Liberalis 15 s (ed. Martini Mythographi Graeci II 1) Ἑρμῆς δὲ ποιμένος ἔχων στολήν. Eine wesentliche Bestätigung all dieser Vermutungen ergibt sich aus Sim. IX 14, wo die Erwähnung Arkadiens ohne die Annahme eines mythischen Hintergrundes sinnlos ist s. z. St. Den Beweis dafür, daß Hermes als Schutzgott des einzelnen Menschen vorgestellt wird, dabei aber gelegentlich in fremder Gestalt erscheint, liefert Aelius Aristides Sacr. Serm. IV § 57 (II p. 440 Keil); Aristides erzählt, daß ihm Plato erschienen sei, übrigens ἀπαντικρὺ τῆς τε κλίνης κάμου, und ihn nach seinem Urteil über den platonischen Briefstil gefragt habe; er fährt fort (s. auch zu Vis. II 41) καὶ οὐ πολὺ ὕστερον ὁ μὲν (scil. Πλάτων) ἠφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοίᾳ εἰχόμεν. παρὼν δὲ τις εἶπεν· 'οὗτος μέντοι ὁ διαλεγόμενός σοι ὡς Πλάτων ἀρτίως ὁ σὸς Ἑρμῆς ἐστίν' — λέγων δὴ τὸν εἰληχότα τὴν γένευσιν τὴν ἐμὴν — 'Πλάτωνι δ', ἔφη, εἴκαστο'. Aristides kennt also einen persönlichen Schutzgott Hermes, „dem mein Leben übergeben ward“ oder „dem ich bei meiner Geburt anheimgegeben“ (je nach der Uebersetzung von γένεσις). Ebenso wird wohl die Gebetsanrede des Schusters Kerdon bei Herondas VII 74 zu deuten sein, auf die mich Otto Weinreich aufmerksam macht: Ἑρμῇ τε Κερδεῶν καὶ οὐ Κερδίῃ Πειθοῖ — das ist offenbar mehr als der Kaufmannsgott Ἑρμῆς Κερδῆος oder Κερδέμπορος; das Wortspiel will vielmehr wahrscheinlich den Kaufmannsgott Hermes des Kerdon bezeichnen (und ebenso die Peitho des Kerdon). Also darf eine populäre Vorstellung von einem vielleicht synkretisierten Schutzgott Hermes, der jedem Menschen gesellt ist, vorausgesetzt werden. Aus einer Verbindung dieser Vorstellung mit jüdischem, auf iranischen Traditionen beruhenden Schutzengelglauben erklärt sich die Anschauung unseres Buches vom Hirtenengel. Sie wurde verchristlicht und den Absichten unseres Autors untergeordnet, indem der himmlische Mentor zum Uebermittler der Bußbotschaft und darum zum Bußengel selber gemacht wurde s. die Ungleichmäßigkeiten Mand. IV 43 V 17. — Vgl. zum Ganzen MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des Hermas, Harnack-Ehrung S. 105—118.

**Mandatum I:** Von Glauben, Gottesfurcht und Enthaltsamkeit.

Die MANDATA enthalten fast ausschließlich ethische Paränese. Das entspricht ihrer Stellung im Buch: sie sollen die Christen zur Buße führen, wie das Mand. III: am Beispiel des Hermas deutlich gezeigt wird. Die Einkleidung dieser Regeln in eine himmlische Offenbarung ist am Inhalt im allgemeinen nicht zu spüren; so wie dieser Bußengel konnte mancher urchristliche Lehrer reden — und hat es auch getan. Denn die Mandata gleichen auch darin anderen Paränesen, daß sie ethische Tradition weitergeben. Freilich beschränkt sich unser Verf. nicht darauf, in Form unverbundener Sprüche eine bunte Aufreihung sittlicher Regeln zu tradieren. Da er in jedem Mandat ein bestimmtes Thema behandelt, hat er die Ueberlieferung ausgestaltet und — gelegentlich unter Anwendung dialogischer Form — erweitert. Wir haben also ausgeführte Paränese vor uns (s. dazu MDibelius Der



## Erstes Gebot.

»Vor allem glaube zuerst, daß Gott einer ist, der alles schuf und <sup>1</sup>gestaltete, der das All aus dem Nichtsein ins Dasein rief, der selbst unbegreiflich alles in sich begreift. Ihm sollst du glauben, ihn sollst du <sup>2</sup>fürchten, in solcher Furcht aber enthaltsam sein. Dies beachte, dann wirst du alle Sünde ablegen und dich mit jeder gerechten Tugend bekleiden und wirst Leben haben bei Gott, wenn du dies Gebot beachtest«.

Brief des Jakobus S. 4). Diese Art Mahnungen, die sich zu Abhandlungen ausgewachsen haben, finden wir in Ansätzen auch im Jac und in den Testamenten der 12 Patriarchen. Die Interpretation hat diesen Beziehungen zur Ueberlieferung im einzelnen nachzugehen und vor allem zu fragen, wie sich die christliche Bearbeitung zu der Tradition verhält. Das gilt ganz besonders von den Mand., in denen Stoff und Bearbeitung aufs deutlichste auseinandertreten, d. h. sowohl von der Gruppe Mand. V IX X, wie von der anderen Mand. VI VII VIII. — Weil in den Mand. traditionelle Werte meist jüdischer Herkunft in ein gelesenes Buch des Urchristentums Aufnahme gefunden haben, ist dieser Teil des „Hirten“ oft benutzt worden. Zwei Werke haben ihn so ausgeschrieben, daß sie zu wichtigen Hilfsmitteln der Textkritik des Hermas werden: Ps. Athanasius, Praecepta ad Antiochum ducem (Ausgabe der beiden Rezensionen Ath<sup>1</sup> Ath<sup>2</sup> von Dindorf 1857) und Antiochus Monachus, Homiliae (Migne graec. 89). Anklänge an die Mandata bei andern Schriftstellern brauchen natürlich hier noch weniger als sonst auf Benutzung des Buches, können vielmehr auf Benutzung der gleichen Tradition beruhen.

1 Das Glaubensgebot steht trotz der ethischen Abzweckung auch dieses Mandats voran, weil seine Erfüllung die Voraussetzung der geforderten Enthaltensamkeit ist. Daß das Glaubensgebot hier in der Tat keine selbständige Bedeutung hat, beweist der Kommentar zu Mand. I, der in Mand. VI—VIII vorliegt und der in Mand. VI die Glaubensforderung völlig ins Ethische umbiegt. Dann wird aber von vornherein auch nicht anzunehmen sein, daß die Glaubensforderung unseres Gebots ad hoc formuliert wäre. In der Tat zeigen zahlreiche Parallelen, daß wir hier traditionelle Wendungen vor uns haben, vermutlich aus der religiösen Sprache des griechischen Judentums. Traditionell ist es natürlich, überhaupt mit einer Gottesprädikation zu beginnen — Dekalog, tägliches Bekenntnis (sog. Schma') und Achtzehngebet (s. beides bei OHoltzmann Berakot) legen das nahe vgl. auch die Schilderung der jüdischen Religion Josephus c. Apionem II 22 § 190 ff. sowie Ps. Psokylides 8 πρῶτα θεὸν τίμα. Die Prädikation im Hymnenstil (s. dazu Joseph Kroll Die christl. Hymnodik im Braunsberger Vorlesungs-Verzeichnis 1921) ὁ τὰ πάντα κτίσας ist hellenistisch beeinflusst; der Hebräer würde von „Himmel und Erde“ reden. Jüdischer Gebetssprache entstammt zweifellos ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι s. Sap 114 ἐκτίσεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, Apc. Bar. syr. 488 (Ryssel bei Kautzsch Pseudepigraphen 428) und durch ein Wort rufst du ins Leben, was nicht da ist, Philo de spec. leg. IV 187 p. 367 τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι (es folgen weitere rhetorische Antithesen) de opif. mundi 81 p. 19 τοῦ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν, Paulus Rm 417 καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (eine Anspielung darauf wohl auch I Cor 128), auch wohl II Clem 18 ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἡθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. Diese Formulierung ist in den liturgischen Stil übergegangen s. zu Rm 417 und vgl. den großen Pariser Zauberpapyrus (bei Wessely Wiener Denkschr., ph.-hist. Kl., 36, S. 122) 3076 f. ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι; sie ist ursprünglich von

griechischer Philosophie beeinflusst s. d. Nachweise zu II Clem. 1 s und Philo de Josepho 126 p. 59 ἀνειδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα von der Seele im Traum. Vollends πάντα χωρῶν κτλ. gehört in die Reihe jener Antithesen, mit denen die hellenistische Theologie Gottes Wesen zu umschreiben liebt und in denen sie Immanenz und Transzendenz zugleich zu behaupten wagt. Für uns ist sie am besten belegbar Corp. Hermet. 510 (s. dazu JKroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 44) οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῦ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, Ps. Apuleius Asclepius 20 *hunc vero innomine<m> vel potius omninomine<m> esse, siquidem is sit unus et omnia*. Diese Theologie ist ins Judentum eingedrungen, wie vor allem die bei Philo häufige Wendung zeigt περιέχων οὐ περιεχόμενος (de post. Caini 7 p. 227, de somn. I 185 p. 648, de conf. ling. 136 p. 425 in Verbindung mit φ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ, vgl. auch von den φαντασίαι de sacrif. Ab. et C. 59 p. 173 ὧν ἐκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς . . . μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. In diesen Zusammenhang fügen sich nun die christlichen Stellen: die unsere sowie die Praedicatio Petri bei Clemens Al. Strom. VI 39 s ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ἑρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεῆς οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστίν, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἀφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν, ferner Aristides Apol. 14 *dico tamen deum ingentium, increatum esse, ab nullo comprehensum esse sed ipsum omnia comprehendere* 41 ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτός δὲ πάντα ἑρᾷ, Augustin conf. I 4 *immutabilis, mutans omnia, nunquam novus nunquam vetus*. Man versteht von da aus, wie an unserer Stelle lt<sup>1-2</sup> hinzufügen konnten *qui nec verbo (lt<sup>2</sup> verbis) definiri nec mente concipi potest*; auch diese Zusätze stammen aus dem Erbgut der Gottesprädikationen. Man versteht auch, daß unsere Stelle mehrfach zitiert wurde z. B. Irenaeus IV 34 s Harvey, Origenes de princ. I 3 s II 1 s, In Joh. I § 103 XXXII § 187 Preuschen Ueber die Berufung der Arianer auf unsere Stelle s. Funk. Die Worte selbst dürften eine (strengere oder freiere) Wiedergabe älterer kerygmatischer Formulierung sein. Die Nachwirkung solcher Formulierungen läßt sich in morgenländischen Symbolen beobachten, deren Wortlaut den des Symbolum Romanum mit anderen Texten mischt s. Lietzmann, Berliner Sitzungsber. 1919, 272 f. Dementsprechend möchte ich auch die Parallelen bei Theophilus ad Autolycum beurteilen I 4 τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι II 22 ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται; sie sind also nicht aus dem „Hirten“ entnommen — zumal da auch sonst die Parallelen bei Theoph. die Lektüre unserer Schrift nicht beweisen (s. z. B. zu Vis. I 34) —, sondern entstammen derselben Ueberlieferung, die auch unseren Text gespeist hat. Man darf also von diesem aus nicht etwa eine „judenchristliche“ Art des Christentums bei Hermas erschließen (bezeichnend ist es, daß Ps. Athanasius Praec. ad Ant. 1 in unsern Text den Glauben an Christus und in der längeren Rezension auch den an den Geist hinein interpoliert). Vielmehr liefert die Gottesprädikation lediglich den Unterbau zu der Empfehlung der Enthaltbarkeit in 2, zu der der Verf. auf dem Weg über die Gottesfurcht gelangt. Glaube und Gottesfurcht sind auch Theophilus ad Autol. I 7 zusammengestellt, Glaube und Enthaltbarkeit folgen I Clem. 35 s aufeinander; vgl. im übrigen zu Mand. VIII. Der werkefreudige und zu bedingt asketischer Haltung neigende „Frühkatholizismus“ des Hermas tritt schon in diesem ersten Gebot deutlich zutage. ἐνδύεσθαι s. zu Vis. IV 1 s. ἀδικίας ist der im NT. häufige Gen. der Eigenschaft zum Ersatz eines Adjektivs s. Bläß-Debrunner Gramm.<sup>4</sup> § 165. ζῆν τῷ θεῷ ist die in den Mand. typische Verheißung seligen Lebens bei Gott — so wird die

## Zweites Gebot.

Er sprach zu mir: »An der Lauterkeit halte fest und sei unschuldig, dann wirst du den Kindern gleichen, die das Böse nicht kennen, das der Menschen wahres Leben verdirbt. Erstlich verleumde niemand<sup>2</sup> und höre auch nicht mit Wohlgefallen einem Verleumder zu! Wenn du's aber tust, so wirst auch du, der Hörer, der Sünde des Verleumders schuldig sein, wenn du der Verleumdung, die du hörst, Glauben schenkst; denn wenn du ihr glaubst, wirst auch du etwas wider deinen Bruder haben und so der Sünde des Verleumders schuldig sein.

Formel Mand. VII 5 erklärt. Damit ist das Heilsgut gemeint s. Vis. I 19 II 27 f. III 67 84 99 IV 35 vgl. zu Mc 10<sup>17</sup>, aber während der jenseitige Charakter dieses „Lebens“ auch bei Hermas z. B. Vis. III 84 deutlich ist, legt ἀρνεῖσθαι τὴν ζῶην Vis. II 27 (wohl auch Mand. II 1) die immanente Fassung nahe s. zu Mand. VII 5. So läßt sich auch bei ζῆν τῷ θεῷ keine sichere Entscheidung treffen. Schon das griechische Judentum kannte wohl die Formel s. IV Macc 16<sup>25</sup> ἰδόντες ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι, ebenso 7<sup>19</sup> von Märtyrern und Patriarchen. Tatian or. ad Graecos 11<sup>2</sup> hat ζῆθι τῷ θεῷ, aber in ethischer Bedeutung.

**Mandatum II:** Von der Lauterkeit. Unter dem Stichwort ἀπλότης sind hier zwei Gebote der jüdisch-christlichen Paränese wieder gegeben, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, die Warnung vor der Verleumdung und die Mahnung zum Geben. Ihre Zusammenfügung erklärt sich aus den verschiedenen Bedeutungen von ἀπλότης. Das Wort wird in 1 zweifellos der ἀκακία gleich (s. auch die Reihenfolge Vis. III 87 und Test. Isaschar 51) und in Gegensatz zu jeder Sünde gesetzt (ἀπολλύουσιν τὴν ζῶην s. zu Mand. I 2), der Vergleich mit den Kindern kann von jüdischem und evangelischem wie von philosophischem Spruchgut beeinflusst sein s. zu I Petr 21). Dieser Gegensatz wird von dem Buch, das ganz der ἀπλότης gewidmet ist, dem Testament Isaschars 3 3. 4 gut beschrieben: καὶ οὐκ εἰμι περίεργος ἐν ταῖς πράξεσιν μου οὐδὲ φθονερός καὶ βάσκανος τῷ πλησίον μου. οὐ κατελάλησά τινος πώποτε οὐδὲ ἔψεξα βίον ἀνθρώπου. Also gehört auch die Verleumdung zu den durch ἀπλότης ausgeschlossenen Lastern; warum aber in 2. 3 gerade von ihr allein die Rede ist, vermag man nicht zu sagen. Die Ursache liegt wohl in der gerade dieses Thema reichlich behandelnden Tradition s. unten. Als zweites Gebot wird in § 4b—c die Mahnung zum Geben vorgetragen. Auch hierfür liefert das Test. Isaschars ein Beispiel mit dem Stichwort ἀπλότης 3 8 πάντα γὰρ πένησι καὶ θλιβομένοις παρείχον ἐκ τῶν ἀγαθῶν τῆς γῆς ἐν ἀπλότητι καρδίας μου. Hier ist die Lauterkeit zur Gutherzigkeit und Güte geworden s. Josephus Ant. VII § 332 II Cor 8 2 9 11. 13, wohl auch Rm 12 8. Aber ἀπλῶς διδόναι heißt trotzdem nach §§ 4. 6 Sim. IX 24 2 f. (μὴ διστάζων, ἀδιστακτως) „rückhaltlos, ohne Bedenken geben“ und geht so auf die primäre Bedeutung des Wortes zurück s. auch Jac 1 5. Weiteres bei MDibelius Der Brief des Jakobus S. 76 f. 2 Die Verleumdung scheint in der jüdischen Paränese eine besondere, nur zum Teil durch den Dekalog begründete Rolle gespielt zu haben s. Ps 49 20 100 5 Sap 1 11 Test. Isaschar 3 4 (s. oben) Gad 3 5 54 Ap. Baruch graec. 8. 13 und später Debarim Rabba zu Dt 24 9 S. 83 Wünsche (Bibl. rabbinica) *Der Mensch, welcher verleumdet, leugnet zuletzt auch Gott*, Midrasch Le'olam XVIII, Midrasch Gadol und Gedolah XVIII (beide bei Wünsche Aus Israels Lehrhallen Bd. IV S. 24 f. 42 f.). Dadurch ist auch die Be-



- 3 Böse ist die Verleumdung, ein Dämon, der nicht Ruhe gibt, nie dem Frieden gesellt, aber immer beim Streit zu finden. Halte dich fern von  
4 ihr, dann wirst du immer und mit allen im Frieden leben. Ergib dich vielmehr der Heiligkeit, die kein böses Aergernis schafft, sondern lauter Ruhe und Freude bringt. — Tue Gutes und gib vom (Ertrag) der Arbeit, den Gott dir schenkt, allen Bedürftigen ohne Bedenken und ohne Schwanken, wem du geben sollst und wem nicht. Gib allen; denn Gott will, daß

tonung der Verleumdungssünde in christlicher Paränese bedingt s. Jac 4 11 f. I Clem 30 3 II Clem 4 3 und die Lasterkataloge Rm 1 30 II Cor 12 20 I Petr 2 1 I Clem. 30 1 35 5 Barn. 20 2 Polyc. ad Phil. 2 2, sowie im „Hirten“ Mand. VIII 3 Sim. VI 5 5 IX 15 3. Zur jüdisch-(christlichen) Ueberlieferung gehört also offenbar das Verbot der Verleumdung und wohl auch die Mahnung, dem Verleumder nicht zuzuhören. Dagegen stellt der Kommentar zu dieser Mahnung von εἰ δὲ μὴ an bis καταλαλοῦντος offenbar eine (von Hermas oder einem Früheren herrührende) Erweiterung dar. Er ist formal durch die sog. Verzahnung befestigt d. h. das Ende der Interpolation οὕτως οὖν ἔνοχος ἔσῃ κτλ. wiederholt ihren Anfangsgedanken; sachlich bringt der Kommentar eine Ermäßigung jener Mahnung — nur wenn du sie dem Verleumder glaubst, bist du mitschuldig —, die überdies recht breit ausgefallen ist, so daß lt<sup>1</sup> und lt<sup>2</sup> gekürzt haben. Wie solche Mahnungen weiterwachsen, sieht man aus Antiochus, Hom. 29, wo zu den zwei Mahnungen unseres Textes noch die weitere tritt, nichts gegen den abwesenden Bruder zu sagen, auch wenn es der Wahrheit entspreche. 3 Daß die Verleumdung ein ἀκατάστατον (s. Jac 3 8) δαιμόνιον sei, ist wörtlich zu nehmen, denn Hermas denkt die Laster als Geister s. zu Mand. V 1 2 f. Deswegen braucht κατοικοῦν nicht persönlich gefaßt zu werden, denn der Ton liegt auf „Friede“ und „Streit“. Im Rahmen dieses Gegensatzes ist auch εὐθηνία zu verstehen; lt<sup>1</sup> übersetzt das Wort hier und Mand. V 1 2 mit *pax*; nur so kommt μετὰ πάντων zu seinem Recht. 4 ἀπλότης und σεμνότης erscheinen auch Vis. III 9 1 als Verwandte. Mit ἐργάζου τὸ ἀγαθόν beginnt der zweite Teil des Gebotes. κόποι steht für den Arbeitsertrag, der Voraussetzung des Wohltuns ist; die Berufsethik (s. zu II Thess 3 10 Did 12 3 f.) verbindet sich mit dem Frömmigkeitsgebot. Denn als solches ist die Mahnung zum Geben aufzufassen, nicht etwa als Gebot sozialer Hilfeleistung; es soll ja ἀπλῶς gegeben werden, nämlich ohne Rücksicht auf den Empfänger s. Sim. II 5 IX 24 2 und die Parallelen zu Barn. 19 11 Did. 4 7. Auch hier haben wir also ein Motiv der jüdisch-christlichen Paränese vor uns s. Ps. Phokylides 29 ὧν τοι ἔδωκε θεός, τούτων χρήζουσι παράσχου. Ausgeführt wird die Mahnung mit einem Exkurs über die Verantwortung von Empfänger und Geber, der bis 6 παρὰ τῷ θεῷ reicht und vielleicht auch erst von Hermas oder einem Vorgänger in diesen Zusammenhang eingeschoben ist (dann wäre τίνι δὴ ἢ μὴ δὴ Verzahnung? s. o. zu 2). Dieser Exkurs ist wohl auf Grund der gleichen Quelle, und nur mit geringen Veränderungen auch Did. 1 5 (Didaskalia syr. 17 Const. ap. IV 3, dort als Zitat) bezeugt, d. h. in dem „christlichen“ Einsatz in den „Wegen“. Das Material, mit dem er arbeitet, ist aber jüdisch vgl. außer Or. Sibyll. II 88 f. Ps.-Phokylides 28 f. (s. zu Did. 1 5) den Gedanken, daß Gott alles gehört, was Menschen spenden I Paral. 29 14 und seine Anwendung Pirke Aboth 3 7, Pesikta Rabbati 126<sup>b</sup> Friedmann (bei Klein Aelt. christl. Katechismus S. 192) *ich habe nicht gesagt: ehre mich mit dem, was dir gehört, sondern mit dem, was mir gehört, womit Gott dich begnadigt hat* sowie die Ausführungen über Gott als den allein wahren

von seinen Gaben allen zuteil wird. Und die Empfänger werden vor Gott <sup>5</sup> Rechenschaft abzulegen haben, warum und wozu sie empfangen: die einen, die in bedrängter Lage empfangen, werden nicht gerichtet werden, aber die andern, die in geheuchelter (Not) empfangen, werden Strafe leiden müssen. Der Geber ist also (jedenfalls) ohne Schuld; denn wie er die <sup>6</sup> Leistung vom Herrn zur Ausführung empfing, hat er sie vollbracht, ohne Bedenken und ohne Schwanken, wem er geben solle und wem nicht. Und so brachte ihm diese Leistung, weil er sie in Lauterkeit ausführte, Ruhm vor Gott. Wer so lauterer Dienst leistet, wird Leben haben bei Gott. Nun halte dies Gebot so wie ich es dir gesagt habe, <sup>7</sup> auf daß deine und deines Hauses Buße lauter und dein Herz rein und unbefleckt erfunden werde.

### Drittes Gebot.

Wieder sprach er zu mir: »Liebe die Wahrheit und laß lauter <sup>1</sup> Wahrheit aus deinem Munde hervorgehen, damit der Geist, den Gott in diesem Fleischesleib hat wohnen lassen, bei allen Menschen als wahrhaftig erwiesen werde. So wird der Herr verherrlicht werden, der in dir wohnt, denn der Herr ist wahrhaftig in jedem Wort und keine

Geber Philo de cherub. 123 p. 161. Im Blick auf solche Parallelen möchte ich ἰδιος auf Gott beziehen: es sind Gaben Gottes, die zur Verteilung kommen s. aber zu Did. 15. ¶ Beim Vergleich dieser Worte mit Did. 15 merkt man deutlich, daß Did. einen Auszug aus der zugrunde liegenden Quelle mit verstellter Ordnung der Sätze bietet. Denn das in Did. nach einem Makarismus völlig unvermittelt auftretende ἀθῶπος γάρ ἐστιν ist erst nach der Warnung an die Empfangenden verständlich. Aehnliche Gedanken über die Verantwortung des Empfängers Tosephta Pea IX 4 (bei Klein Aelt. christl. Katech. S. 193) *wer einen Heller als Almosen entgegennimmt und auf denselben nicht angewiesen war, der scheidet nicht früher aus der Welt, bis er wirklich die öffentliche Unterstützung benötigt* (= Aboth de R. Nathan 32 S. 27 d. Uebs. v. Pollak). 6 διακονία: s. Sim. I 9 II 7. Der Gedanke der Almosenpflicht herrscht hier noch ganz unbedingt; Did. 16 enthält eine Einschränkung durch Hinzufügung eines anderen Zitats s. aber Barn. 19 11 Did. 4 7. Ueber ἀπλῶς s. zu 1. 4; über ζῆν τῷ θεῷ zu Mand. I 2. ἐνδοξος; dem Leistungsgedanken entspricht der hier stark „altkatholische“ Lohngedanke; das ist bei der Fülle jüdischer Traditionselemente, die mit der Paränese ins Christentum einströmen, nicht verwunderlich. In 7 ist auf einmal wieder von der Familie des Hermas die Rede; ihre Erwähnung dient der Verallgemeinerung des Gebotes. Nur Mand. I VI XI enthalten keine solche Verallgemeinerung; die anderen außer dem unsern schließen mit einer Formel, in der die Verheißung für Erfüllung des Gebotes auf alle ebenso handelnden ausgedehnt wird s. Mand. III 5 IV 4 4 V 2 8 VII 4 VIII 12 IX 12 X 3 4 XII 3 1 6 5. Daß an der Stelle dieser Formel hier die Erwähnung der Familie steht, bestätigt aufs neue die im Exkurs zu Vis. II 2 3 ausgesprochene Meinung, daß die Angehörigen des Hermas nur Typen für Christensünde und Christenbuße sind s. auch Mand. V 1 7 XII 3 6.

**Mandatum III:** Von der Wahrheit. Der Abschnitt gliedert sich in das eigentliche Gebot 1. 2 mit dem dazu gehörigen üblichen Schluß am Ende von 5 — bezeichnenderweise gibt es nur zu diesem Teil bei Ps.

2 Lüge ist bei ihm zu finden. Menschen, die lügen, bringen also den Herrn um sein Recht und werden zu Räubern an dem Herrn, da sie ihm das anvertraute Gut nicht wiedererstatten, das sie empfangen haben. Denn sie empfangen von ihm einen Geist, dem Lüge fremd ist. Wenn sie diesen durch Lüge verdorben zurückgeben, so haben sie das Gebot des Herrn befleckt und sind zu Räubern geworden.« Als ich das hörte, begann ich bitterlich zu weinen. Er aber fragte, als er mich weinen sah: »Warum weinst du?« »Herr«, sagte ich, »weil ich nicht weiß, ob ich gerettet werden kann«. »Weshalb?« fragte er. »Herr«, sagte ich, »ich habe ja noch nie in meinem Leben ein wahres Wort gesagt, sondern habe immer und im Verkehr mit allen wie ein Betrüger gelebt und habe bei allen Menschen meine Lügen als Wahrheit hingestellt. Aber niemals hat mir jemand widersprochen, sondern man hat meinen Worten geglaubt. Wie kann ich nun, Herr«, so sprach ich, »zum ewigen Leben gelangen, da ich solches getan habe?«

Athanasius und Antiochus Hom. 66 Parallelen —, und eine Ausführung autobiographischer Art im Dialogstil 3–5<sup>a</sup>. 1 Die Mahnung zur Wahrheit findet sich in der christlichen Paränese Eph 4<sup>25</sup> und im Zusammenhang von Tugend- oder Lasterkatalogen I Clem. 35<sup>2</sup> Did. 5<sup>2</sup> Barn. 20<sup>2</sup> und im Hirten Mand. VIII<sup>9</sup> XII 3<sup>1</sup> Sim. IX 15<sup>2</sup>. Stärker berühren sich mit unserem Abschnitt die Testamente der 12 Patriarchen, wo die wörtliche Parallele τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν Test. Ruben 3<sup>9</sup> Dan 2<sup>1</sup> begegnet und wo die Paränese in einem besonderen Zusammenhang mit der Pneumatologie steht. Das ist auch in unserem Text der Fall: die Begründung des Wahrheitsgebotes hängt mit der Anschauung zusammen, daß Gott einen guten Geist im Menschen hat wohnen lassen, und daß der Mensch diesen Geist durch Sünde nicht nur betrüben, sondern auch beflecken könne. Das ist nicht die urchristliche Vorstellung vom heiligen Geist Gottes; s. im übrigen den Exkurs zu Mand. V 2<sup>7</sup>. Wenn jener gute Geist sich als wahrhaftig erweist, so gereicht das Gott, seinem Geber, zur Ehre; ■ wenn er aber durch die Schuld des betr. Menschen zu einem Lügengeist entartet, so wird Gott gewissermaßen beraubt, weil er die nur geliehene Gabe entstellt zurück erhält. Man begreift von da aus, daß dieser Geist παρακαταθήκη (das attische, aber auch in den Papyri häufige Wort für παραθήκη s. zu I Tim 6<sup>20</sup>) heißt; dasselbe Bild vom „Depositum“ wird Aboth de R. Nathan 14<sup>4</sup> S. 69 Pollak von R. Eleasar b. Arak auf den frommen Sohn R. Jochanans b. Zakkai angewendet, der gestorben ist. Die hier folgerichtig, wenn auch wortreich entwickelte Vorstellung steht an anderen Stellen in Verbindung mit dem nicht ganz einheitlichen Geisterglauben des Hermas und kann nur von da aus religionsgeschichtlich verstanden werden s. den Exkurs zu Mand. V 2<sup>7</sup>. Der Aorist ἐμίαναν ist vom futurischen Standpunkt des Bedingungssatzes aus gemeint. 3 Ein kurzer Dialog gibt dem Vorgetragenen die aktuelle Beziehung; im Geschäftsleben (s. ἐν ταῖς πραγματείαις § 5) läßt sich, so scheint es, das Wahrheitsgebot nicht durchführen. In der späteren jüdischen Tradition kommt das Problem z. B. dadurch zum Ausdruck, daß der Midrasch Le'olam (Wünsche Aus Israels Lehrhallen IV) das Wahrheitsgebot in den 12. Abschnitt stellt, der vom Geschäftsverkehr handelt. Der Midrasch der zehn Worte (Wünsche a. a. O. IV S. 110) erzählt von einem frommen jungen Mann, der auf die Frage, warum er nicht Handel treibe, antwortet:



»Deine Gedanken«, antwortete er, »sind richtig und wahr. Du mußt<sup>4</sup> in der Tat als Knecht Gottes in der Wahrheit wandeln, und durfst böses Gewissen und Wahrheitsgeist nicht zusammen wohnen lassen noch den heiligen und wahrhaftigen Geist betrüben.« »Niemals«, sagte ich, »habe ich diese Dinge richtig erfahren, Herr«. »So hörst du<sup>5</sup> sie also jetzt«, sprach er; »beachte sie, damit auch die Lügen, die du früher bei deinen Geschäften geredet hast, glaubwürdig werden, wenn sich dies (was du jetzt redest) als wahr herausstellt. Denn es kann auch jenes andere glaubwürdig werden. Wenn du dies beachtest und von jetzt an lauter Wahrheit sprichst, dann kannst du dir das Leben erwerben. Und jeder, der dies Gebot hört und sich des greulichen Lügens enthält, der wird Leben haben bei Gott.«

*es gefällt nicht in meinen Augen, weil sie allzumal Lügen reden.* Unser Text aber hat das Problem nicht als traditionell, sondern als neu empfunden. Denn nur so läßt sich das Geständnis des Hermas<sup>4</sup> verstehen, daß er solches noch nie gehört habe; es kann natürlich nicht das Wahrheitsgebot, sondern nur seine Anwendung auf das geschäftliche Leben gemeint sein, dem die ersten christlichen Generationen noch fremd gegenüber standen, in das aber die Christen zur Zeit des Hermas hineingewachsen waren. Man wird also in dem ganzen Abschnitt 3–5\* die christliche Bearbeitung der paränetischen (letztlich dem Judentum entstammenden) Tradition sehen dürfen; so kommt das Bedürfnis des weltläufig gewordenen Christentums zum Ausdruck. Es bestätigt sich auch die im Exkurs zu Vis. II 2 s. Einl. Nr. 2 vorgetragene Auffassung von dem typischen Charakter des autobiographischen Elementes im „Hirten“. Der Ernst des Problems tritt in der starken Vergröberung des persönlichen Bekenntnisses hervor: οὐδέπω ἀληθὲς ἐλάλησα ῥῆμα — eine übertreibende Anspielung auf die Vis. II 3 1 III 6 7 berührte Sünde des Hermas. Das im folgenden begegnende Wortspiel mit πᾶς (πάντοτε—μετὰ πάντων, s. auch πανούργως) ist ein beliebtes rhetorisches Mittel s. Blaß-Debrunner Grammatik<sup>4</sup> § 488, 1. Man wird also nicht wegen μετὰ πάντων die Lesart von G ἐλάλησα anzunehmen haben, sondern nach It<sup>2</sup> aeth (It<sup>1</sup> zum Teil) ἔζησα lesen dürfen, weil dieser Text weniger leicht als Korrektur zu begreifen ist. δύναμαι ζῆσαι geht dann natürlich wieder auf das ζῆν τῷ θεῷ, ebenso wie in 5 ζῶν περιποιήσασθαι. In 4 ist das Zusammentreffen der verschiedenen pneumatologischen Anschauungen besonders deutlich. λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι κτλ. könnte, wenn es isoliert stünde, wie Eph 4 30 vom heiligen Geist verstanden werden; in diesem Text aber wird man eher an die παρακαταθήκη s. zu 1. 2 zu denken haben. πνεῦμα τῆς ἀληθείας ist nicht im Sinne von Joh 14 17, sondern als unbewußter Rest einer Vorstellung von mehreren guten Geistern zu beurteilen s. den Exkurs zu Mand. V 2 7. Die Meinung ist hier: der Wahrheitsgeist verträgt sich nicht mit dem bösen (oder dem Lügen-)Geist. Für diesen aber ist wiederum der aus ganz anderen Bezirken stammende Begriff „schlechtes Gewissen“ eingetreten s. zu I Tim 1 5. οὐδέποτε ἤκουσα soll offenbar die Neuheit des Problems in der Christenheit ausdrücken s. zu 3. 5 Daß auch die früheren Lügen glaubwürdig werden sollen, ist eine befremdliche Verheißung. Jedenfalls ist an die Kraft der Buße gedacht; sie wirkt zunächst sündentilgend s. Vis. II 2 4, so daß die Lüge vor Gott nicht mehr als Lüge gilt. Ob darüber hinaus hier noch eine besondere Wunderkraft der Buße angenommen wird, so daß durch die Bußgnade auch etwaige schädliche Folgen der Lüge

### Viertes Gebot.

- 1 »Ich gebiete dir«, sprach er, »die Keuschheit zu bewahren, und der Gedanke an ein fremdes Weib, an irgendwelche Unzucht oder an ähnliches Böses dieser Art soll nicht in deinem Herzen aufsteigen. Denn wenn du dies tust, begehest du eine schwere Sünde. Denke immer

getilgt würden, läßt sich nicht entscheiden, ist aber durchaus nicht unmöglich. ἀπὸ τοῦ νῦν: hier ist der Termin ganz eindeutig; im Augenblick, da der Christ die Bußbotschaft vernimmt, muß die Buße einsetzen s. zu Vis. II 25 und den Exkurs zu Mand. IV 37. Am Schluß setzt wieder der übliche Stil der Mandate ein.

**Mandatum IV:** Von der Keuschheit. **I 1—3** enthält das eigentliche Gebot, dessen Stoff wiederum nicht ausgesprochen christlich ist. Die geschlechtlichen Verbote der Bibel hat das Judentum, dem Unzucht als besonders verunreinigend gilt, mit aller Spezialisierung ausgelegt s. Philo de spec. leg. III 7—82, die rabbinischen Stellen in Heinemanns Anmerkungen dazu (in Cohns Philo-Uebersetzung), Josephus Ant. IV § 244—259 sowie Test. Rub. 4. 5 Juda 14. 18 Joseph passim. Hier wird aber nicht diese Kasuistik verhandelt, sondern es wird nur der allgemeine Imperativ ausgesprochen. Den Hauptteil von Mand. IV füllen andere Belehrungen.

Die Komposition von Mand. IV. Zu dem eigentlichen Gebot 11—3 gehört der übliche Schluß 4.3.4, der hier nur durch einen verallgemeinernden Ausblick erweitert ist. Ps. Athanasius doctrina 4 bietet begreiflicher Weise nur zu 11—3 die Parallele. Wie bei Mand. III die christliche Bearbeitung des traditionellen Stoffes in der Behandlung eines aktuellen Problems besteht, so ist eine ähnliche Ausgestaltung auf Grund von Gegenwartsbedürfnissen auch in Mand. IV ohne weiteres deutlich: 14—11 Ehescheidung unter Christen, 41.2 zweite Ehe. Diese Art Einsatz hat also nichts Befremdliches; er ist hier nur nicht wie in Mand. III autobiographisch gehalten, weil die verschiedenen Möglichkeiten selbstverständlich nicht alle am Leben des Hermas exemplifiziert werden konnten. Nun steht hier aber mitten im Einsatz noch ein gesonderter Abschnitt, Kap. 2. 3. Er enthält zunächst einen Dialog zwischen Hermas und dem Engel 21—4 über die Notwendigkeit neuer Belehrung — nicht unähnlich den dialogisierenden Proömien, die in Vis. III besonders wichtigen Aufschlüssen vorhergehen. In der Tat ist das, was 31—7 folgt, einer der wichtigsten Abschnitte des Buches: die Auseinandersetzung der Lehre von der Christenbuße mit der radikalen Anschauung, nach der es nur die Taufbuße gibt. In diesem ganzen Abschnitt Kap. 2. 3 ist eine Beziehung zum Keuschheitsgebot nicht ohne weiteres zu erkennen. Da er außerdem die Besprechung der Einzelfälle störend unterbricht, so ist Spittas Annahme begreiflich, daß die Kapp. 2. 3 ursprünglich vor Vis. V 6 gestanden hätten; nur so werde die Bezeichnung des Hirten als des Bußengels Vis. V 7 gerechtfertigt. Infolge einer Unordnung unter den plagulae sei jene allgemeine Ausführung in ein spezielles Mandat geraten. Aber die Annahme solcher sinnvollen Zufälle bleibt immer bedenklich; das unvermittelte Auftreten der Bezeichnung „Bußengel“ in Vis. V erklärt sich aus der Verbindung verschiedener Funktionen bei dieser einen Gestalt s. den Exkurs zu Vis. V 7; auch ist der Anknüpfungspunkt für die Buß-Erörterung gerade in Mand. IV ganz offensichtlich gegeben: es ist der Satz von der einen Buße in 18. Und hinter dieser äußeren Anknüpfung steht zweifellos eine innere. Das Problem der Christensünde ist offenbar bei Verfehlungen des geschäftlichen und des ehelichen Lebens am meisten sichtbar geworden; kein Wunder also, daß in Mand. III und IV der Stoff am stärksten aktualisiert wurde. Die Frage der Bußmöglichkeit aber wurde wohl gerade durch Fälle von Scheidung und Wiedervereinigung Getrennter

deines eigenen Weibes, und du wirst dich niemals vergehen. Denn <sup>2</sup> wenn dieser Gedanke in deinem Herzen aufsteigt, so frevelst du, und wenn anderes ebenso Schlimmes (in dir aufsteigt), tust du Sünde. Denn eine schwere Sünde ist dieser Gedanke für einen Knecht Gottes. Wenn einer aber dies böse Werk tut, so bringt er den Tod über sich. Gib <sup>3</sup> also acht auf dich und bleib diesen Gedanken ferne; denn wo Heiligkeit wohnt, da darf Sünde nicht um sich greifen — im Herzen eines gerechten Mannes.« Da sprach ich zu ihm: »Herr, erlaube mir dich <sup>4</sup> einiges zu fragen«. »Sprich«, sagte er. Ich fragte: »Herr, wenn jemand eine Frau hat, die Christin ist, und sie auf Ehebruch betrifft, sündigt dann der Mann, wenn er mit ihr weiterlebt?« »Solange er nichts <sup>5</sup> weiß«, antwortete er, »sündigt er nicht. Wenn jedoch der Mann von ihrer Sünde erfährt, die Frau aber nicht Buße tut, sondern bei ihrer Unzucht beharrt, und dann der Mann mit ihr weiterlebt, so wird er

besonders brennend; so erklärt es sich, daß gerade Mand. IV Anlaß zur grundsätzlichen Belehrung über Tauf- und Christenbuße gab. Man wird also wohl Bearbeitung der paränetischen Tradition durch den Autor, aber nicht Interpolation oder Umstellung durch einen Späteren anzunehmen haben.

■ **1** ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu Vis. I 18. τὰ ὁμοιώματα (Ath hat ὀνόματα) = τὰ ὅμοια s. 19. Der Gedanke an die eigene Frau wird hier rein paränetisch eingeführt, ohne daß an Vis. I 12 gedacht ist. Aber auch das Keuschheitsgebot, das aus Vis. II 23 herauszulesen ist, bleibt außer Betracht. Dort handelt es sich um eine besonders verdienstliche Lebenshaltung christlicher Eheleute, hier um Alltagsparänese nicht-christlicher Herkunft s. Ps. Phokylides 195 ff., wo es nach der Warnung vor sexuellen Verfehlungen heißt στέργε τὴν ἀλοχον· τί γὰρ ἡδύτερον καὶ ἀρειον, | ἢ ὅταν ἀνδρὶ γυνὴ φρονέῃ φίλα γήραος ἄχρις | καὶ πόσις ἢ ἀλόχῃ. **2** Die umständliche Ausdrucksweise fällt auf; die ersten Sätze bilden nahezu einen Parallelismus membrorum. ἔτερα οὕτως πονηρά (S lt<sup>2</sup> aeth gegen G, wo dasselbe umständlicher ausgedrückt ist) geht wohl auf böse Begierden der gleichen (sexuellen) Art, nicht auf schlechte Gedanken überhaupt. Fraglich ist, ob der letzte Satz nur Wiederholung bringt oder Steigerung der Begierde zur Tat meint; das letzte ist wahrscheinlicher, — auch wegen der Steigerung im Wortspiel: ἐργάζεσθαι — κατεργάζεσθαι. **3** Mit σεμνότης ist die Heiligkeit gemeint s. Vis. V 2. Hier wird das „Wohnen“ von Tugend und Laster ausgesagt wie in Mand. III 1. 4 von den verschiedenen Geistern. ■ **4–11** Ehescheidung unter Christen. Da der vornehmliche Scheidungsgrund Unzucht ist, darf es nicht wundernehmen, daß die Scheidungsfrage beim Thema Keuschheit abgehandelt wird. Daß in 11–3 vom Ehebruch des Mannes, hier von dem der Frau die Rede ist, liegt an dem Männerstandpunkt, von dem aus, wie in der Antike überhaupt, so auch im antiken Christentum die Sache angesehen wird: dort handelt es sich um eigene Sünde, hier um das Verhalten zu dem sündigen anderen Teil. **4** Bezeichnend für das Interesse des Buches ist es, daß in diesem Zusammenhang die gemischte Ehe überhaupt nicht berührt wird; nicht um Heiden, sondern um sündigende und büßende Christen handelt es sich. Der eigentlich plerophorische Ausdruck πιστὴν ἐν κυρίῳ hebt das besonders hervor s. auch zu Mand. XI 1. **5** ἄχρις 'so lange als' s. Blaß-Debrunner Gramm. § 216a. Ueber die kirchenrechtliche Benutzung dieser Stelle s. Funks und Harnacks



- 6 ihrer Sünde teilhaftig und Genosse ihres Ehebruchs.« »Herr«, fragte ich, »was soll denn der Mann tun, wenn die Frau bei ihrer Leidenschaft beharrt?« »Es soll sie entlassen«, sagte er, »und der Mann soll ledig bleiben; wer aber seine Frau entläßt und eine andere heiratet, 7 der begeht selber Ehebruch.« »Herr«, sprach ich, »wenn nun die Frau nach ihrer Entlassung Buße tut und zu ihrem Mann zurückkehren 8 will, soll sie dann nicht aufgenommen werden?« »Doch gewiß!« antwortete er, »wenn der Mann sie nicht aufnimmt, sündigt er und zieht sich eine schwere Schuld zu. Vielmehr muß ein Sünder, der Buße tut, Aufnahme finden — doch nicht mehrmals! Denn für die Knechte Gottes gibt es nur eine Buße. Wegen (der Möglichkeit) dieser Buße also darf der Mann nicht wieder heiraten. Und zwar gilt dies Ver- 9 fahren für das Weib wie für den Mann. Es ist aber«, fuhr er fort, »nicht nur Ehebruch, wenn einer sein Fleisch befleckt; sondern auch wer tut, was die Heiden tun, bricht die Ehe. Darum halte dich, wenn

Ausgaben. 6 Wenn sich auch der letzte Satz fast wörtlich mit Mc 10<sup>11</sup> deckt, so ist eine Auseinandersetzung mit Jesu Scheidungsverbot Mc 10<sup>9</sup> überhaupt nicht versucht. Diese Anweisungen sind eben nicht auf Gesinnungs-Ethik aufgebaut, sondern auf Bedürfnissen der christlichen Gemeinden wie Mc 10<sup>10</sup> ff. wohl auch. 7. 8 Die Bußhoffnung bleibt auch der reuigen Ehebrecherin offen; sie gehört also nicht in die Klasse der hoffnungslosen Sünder Vis. III 6<sup>1</sup> 7<sup>1</sup>—3. Die Entscheidung des besonderen Falls wird hier zum Grundsatz verallgemeinert; darum tritt das Maskulinum τὸν ἡμαρτηκότα ein. Es fällt auf, daß bei dieser grundsätzlichen Fassung zwar die Wiederholung der Christenbuße ausgeschlossen wird, nicht aber die Ueberschreitung einer Bußfrist. Von einem Termin, über den hinaus die Bußnade nicht mehr gewährt wird, ist überhaupt keine Rede. Daß dies eine bewußte Weiterbildung ist (Windisch Taufe u. Sünde 363), kann man doch bezweifeln. Denn in 1<sup>11</sup> gelangt die Befristung mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck und zu einer literarkritischen Trennung beider Abschnitte liegt kein Anlaß vor. Auch hat Hermas die Frage nach der Buße für Ehebrecherinnen offenbar unter Voraussetzung der ihm selbst geoffenbarten Bußbotschaft, also auch der begrenzten Bußfrist, gestellt. Unter der gleichen Voraussetzung stehen ja alle Bußmahnungen der Mandata. Wohl aber konnten die Worte später allgemein, ohne jede Befristung, verstanden werden, und das um so mehr, wenn man sie auf die kirchliche Vergebung und Wiederaufnahme bezog, von der im „Hirten“ überhaupt nicht die Rede ist (gegen Esser Katholik 1908, I 17<sup>3</sup>). Diese Anwendung des Hirten war es wohl vor allem, die den geharnischten Protest Tertullians gegen die *scriptura Pastoris, quae sola moechos amat* (de pudicitia 10<sup>12</sup>) und den *Pastor moechorum* (de pud. 20<sup>2</sup>) hervorgerufen hat. Gegenüber jener Auslegung und dieser Polemik hat man sich zu erinnern, daß Hermas überhaupt nur von einer Annahme durch Gott redet, deren Termin durch die ihm gewordene Offenbarung gegeben ist s. zu Vis. II 24. 5 und den Exkurs zu Mand. IV 37. Mit dem vorletzten Satz von 1<sup>8</sup> kehrt die Darstellung vom Grundsätzlichen wieder zu der Einzelfrage zurück; der Betrachtung vom Männerstandpunkt aus folgt in dem letzten Satz die Anwendung auf Mann und Weib. Dazu bildet offensichtlich 1<sup>10</sup> die Fortsetzung. Dazwischen steht in 9 ein ziemlich ungeschickt eingefügter Nachtrag, der die vorher gegebenen Anweisungen auch

einer bei solchen Werken beharrt und nicht Buße tut, von ihm fern und lebe nicht mit ihm zusammen; wenn du's doch tust, so bist auch du seiner Sünde teilhaftig. Darum ward euch auch, Mann wie Weib, <sup>10</sup> geboten (nach der Scheidung) ledig zu bleiben; denn es besteht in solchen Fällen die Möglichkeit der Buße. Ich will übrigens«, so schloß <sup>11</sup> er, »keine Anregung geben, daß dies Verfahren zur Ausführung gelange, sondern daß der Sünder (künftig) nicht mehr sündige. Für seine früheren Sünden aber gibt es einen, der Heilung schaffen kann, denn es ist der, der über alle Dinge Gewalt hat.«

Da fragte ich ihn wieder: »Da der Herr mich dessen gewürdigt <sup>2</sup> hat, daß du immerdar bei mir wohnest, so ertrage noch wenige Worte von mir. Denn ich (selbst) habe keinerlei Einsicht und mein Herz ist infolge meiner früheren Taten verstockt. Schenke du mir Verstand,

für den Fall als gültig erklärt, daß der eine Eheteil in Götzendienst verfällt; gemeint ist Rückfall, nicht Mischehe. Hier könnte man am ehesten an spätere Interpolation denken, die aus dem Bedürfnis entstand, auch für diesen Fall eine Anweisung zu haben. Freilich konnte man ohne weiteres von Unzucht auf Götzendienst kommen, weil diesen schon das AT als πορνεύειν auffaßte und hinter beiden Sünden die Gefahr der Verbindung mit Dämonen lauerte s. ASeeburg Die beiden Wege und das Aposteldekret 56 ff. Daß mit ὁμοιώματα τοῖς ἔθνεσιν wirklich Götzendienst gemeint ist und nicht etwa widernatürliche Unzucht, ergibt sich aus dem Gegensatz zu τὴν σάρκα μιᾶναι s. lt' *et qui simulacrum facit moechatur*. Daß dem büßenden Ehegatten auch in diesem Fall Aufnahme gewährt wird, ist nicht erwähnt, aber nach 1 s selbstverständlich. **10** Im engsten Anschluß an 1 s wird das, was dort im vorletzten Satz vom Mann gesagt ist, unter Anwendung des dort im letzten Satz ausgesprochenen Grundsatzes wiederholt. In **11** folgt ein Nachtrag, der wie Sim. IX 26 s die Befristung betont, um zu vermeiden, daß die Botschaft von der Christenbuße ein Anreiz zur Christensünde wird. Aus demselben Grunde hebt 3 s den Ausschluß der Neubekehrten von der Christenbuße hervor. Aehnlichen Sorgen gibt auch Tertullian de paenitentia 7, de pudicitia 21 und noch später Pacian ep. 15 39 (Migne lat. 13, 1055 C. 1069 B) Ausdruck. Zur Heilung s. zu Vis. I 19. Die letzten Worte entstammen vielleicht der kultischen Sprache. Aehnliches wird von Christus, aber auch in Beziehung auf die Buße, Ignatius Smyrn. 41 gesagt.

**II 1—4** Bitte um weitere Aufklärung. Der Abschnitt hat ungefähr dieselbe Aufgabe wie Vis. III 31 ff. Ein Dialog, der sich aus der Wißbegier des Hermas ergibt und mit Ausnahme von 2 s in sich selbst kein besonderes Ziel zu haben scheint, hat in Wirklichkeit die Aufgabe, eine besonders wichtige Offenbarung vorzubereiten. So erklärt sich die scheinbar recht willkürliche Abschweifung als Auftakt, ohne daß man Verstellung annehmen muß s. den Exkurs zu 11—3. **1** Hier und in 4 s wird das Amt des Hirten als Schutzengel erwähnt. Es wird kein Zufall sein, daß der Hirt in den Mandata im allgemeinen nur als Interpret auftritt, aber in dem am meisten christlich bearbeiteten Mand. IV auch seine anderen Funktionen, die des Schutzengels und die des Bußengels (2 s 3 s), betont werden. Ihre Hervorhebung hängt mit der Christianisierung des paränetischen Traditionsstoffes zusammen, da der für diese Verchristlichung wesentliche Bußgedanke die Nennung des einen und der für die Uebermittlung der Bußbotschaft bezeichnende autobiographische Rahmen die Nennung des anderen dieser beiden

- 2 da ich ein Tor bin und von nichts etwas verstehe.« Er antwortete mir: »Ich bin über die Buße gesetzt und schenke allen Büßenden Einsicht. Oder meinst du nicht«, sagte er, »daß dies Bußetun selbst Einsicht bedeutet? Ja, Bußetun bedeutet tiefe Einsicht haben. Denn der Sünder sieht ein, daß er Böses vor dem Herrn getan hat, die Tat, die er vollbrachte, wird in seinem Herzen lebendig, er büßt — und tut (nun) nicht mehr Böses, sondern vielmehr Gutes in reichem Maße; und demütigt und quält seine Seele, weil er gesündigt hat.
- 3 Du siehst also, daß die Buße tiefe Einsicht bedeutet.« »Darum, Herr«, sprach ich, »erkundige ich mich so genau bei dir nach allem, und zwar vornehmlich, weil ich ein Sünder bin; ich möchte erfahren, welche Werke ich tun muß, um Leben zu haben, denn meine Sünden
- 4 sind zahlreich und von mancherlei Art.« »Du wirst Leben haben«, sagte er, »wenn du meine Gebote beachtest und in ihnen wandelst; und wer diese Gebote hört und beachtet, der wird Leben haben bei Gott.«
- 5 »Herr«, sagte ich, »noch etwas anderes möchte ich fragen.« »Sprich«, antwortete er. Ich sagte: »Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, daß es keine andere Buße gebe als die von damals, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren
- 6 Sünden empfangen.« Er antwortete mir: »Da hast du ganz recht gehört; so verhält es sich auch. Denn wer Vergebung der Sünden empfangen hatte, war verpflichtet, nicht mehr zu sündigen, sondern in Aemter verlangte. Vgl. den Exkurs zu Vis. V 7. Die πράξεις sind nicht die Handelsgeschäfte im besonderen, sondern wie 22 zeigt, alle bösen Taten. An Stelle des Scheltworts im Munde des Interpreten s. zu Vis. III 23 steht hier die Selbstanklage des Hermas wegen seines Unverstands. Der Abschnitt 2 bedeutet im Rahmen des Dialogs die Versicherung, daß alles Verständnis bei dem Engel der Buße zu finden sei. Darüber hinaus erhält die Gleichung σύνεσις = μετάνοια selbständige Bedeutung: es wird auch das Thema dieses Dialogs mit dem Bußgedanken durchtränkt s. zu Mand. X 13—6. Ueber das Hervortreten des Bußengel-Amtes s. zu 21, über den Ausdruck mit ἐπί s. den Exkurs zu Vis. IV 24. Der Ausdruck wie die Gesinnung des Hermas s. Sim. II legen es nahe, πολυτελῶς auf Wohltätigkeit zu beziehen. 3 An das Lob von Vis. I 24 darf man hier gar nicht denken. Auch Hermas ist eben, wie seine Familie, Modell, bald für einmal gefallene Tugend, bald für grobe Sündhaftigkeit. πρῶτον μὲν wird nicht fortgesetzt; es ist entweder belanglose Redewendung (s. die Uebers.), oder es soll ein δεύτερον aus 32 herausgelesen werden. 4 klingt stark an die üblichen Schlußformeln der Mandata an s. zu II 7; da aber auch 37 44 eine solche Schlußformel steht, so hat man nicht an Umstellung zu denken. III 1—7 Die Buße bei der Taufe und die Buße nach der Taufe. 1. 2 Hier erfolgt die Aufrollung der grundsätzlichen Frage, von der das ganze Buch durchzogen wird, dadurch, daß Hermas auf die radikale Anschauung hinweist, die eine Buße nach der Taufe, eine Christenbuße also, ausschließt. Ueber die historischen Zusammenhänge vgl. den folgenden Exkurs; hier ist festzustellen, daß der „radikale“ Grundsatz vom Hirtenengel als völlig zurecht bestehend anerkannt wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß die διδάσκαλοι



Reinheit zu verharren. Da du aber so genau nach allem fragst, will ich dir auch dies offenbaren; nur will ich damit die künftigen Gläubigen oder die eben erst an den Herrn gläubig gewordenen nicht (zur Sünde) verleiten. Denn alle, die jetzt gläubig geworden sind oder es in Zukunft werden, haben keine Möglichkeit mehr für (künftige) Sünden Buße zu tun, wohl aber empfangen sie Vergebung ihrer früheren Sünden. Für alle aber, die vor dieser Zeit berufen sind, hat der Herr eine Buß(möglichkeit) festgesetzt. Denn der Herr, der Herzenskündiger, der alles voraussieht, wußte um die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels: daß er den Knechten Gottes Böses antun würde und Schlimmes gegen sie verüben. Da erbarmte sich der Herr, der barmherzige, seines Geschöpfes und setzte diese Buße fest — und mir ward die Vollstreckung dieser Buße übertragen. Aber ich sage (nun) auch, sprach er: »Wenn jemand nach jener großen und heiligen Berufung durch des Teufels Versuchung in Sünde fällt, so gibt es eine Buße für ihn; wenn er aber immer wieder sündigt und Buße tut, so nützt sie solchem Menschen nichts mehr; denn er wird

einer häretischen Lehre anhängen. Auch daß die hier genannten Lehrer eine Sondermeinung vertreten, die sich gegen das bereits in der Kirche offiziell gewordene Bußinstitut richte, wird durch die Zustimmung des Hirten-Engels zu ihrem Grundsatz ausgeschlossen. Dieser ist vielmehr das eigentlich christliche Prinzip und verdient vollste Billigung — so ist des Hirten Meinung. Wenn er nun doch in 3 eine mögliche Durchbrechung dieses Grundsatzes einführt, so geschieht das unter allen Kautelen gegenüber Neubekehrten und Neuzubekehrenden: wer auf die neue Botschaft hin mit leichtfertigen Gedanken Christ wird, hat nichts zu hoffen s. 111. Aber es geschieht auch unter der ausdrücklichen Feststellung, daß die Bußbotschaft neu sei und auf besonderer Offenbarung beruhe. Die Tatsache, daß die Bußverkündigung ja schon in dem Himmelsbrief Vis. 24. geoffenbart war und in Vis. III vorausgesetzt wurde s. auch Mand. IV 18, darf man wohl kaum in Widerspruch zu dieser Feststellung bringen. Denn auch die sittlichen Lehren der Mandata geben sich als neue Belehrung, wie wir deutlich aus 43 erkennen, und dabei ist doch dem Hermas der ersten Visionen zweifellos vieles davon bekannt. Es scheint einfach zum Stil dieser Offenbarungsliteratur zu gehören, daß der Inhalt der göttlichen Kundmachung, weil er (in seinen Hauptstücken) neu für die Gläubigen ist, immer wieder auch als neu für den Offenbarungsträger hingestellt wird: er ist auch hier nur Modell! 4 An die Verkündigung der Christenbuße, die sich mit Vis. II 24 deckt, reiht sich ihre Begründung: Gottes Barmherzigkeit hat sich der durch den Teufel (bei Hermas nur in den Mand. und Sim. VIII 36) gefährdeten Christen erbarmt s. den folgenden Exkurs. καρδιогνώστης s. zu Act 124. 5 πολυπλαγῆτος s. zu Vis. I 32. ποίσις lt<sup>1</sup> *figmentum* lt<sup>2</sup> *creatura*, also wie Dan (Th) 914; der Satz stammt vielleicht aus der Kultsprache s. Mand. IX 3. Der Hirt tritt hier deutlich aus seiner Interpreten-Rolle heraus und in das zu interpretierende Bild hinein s. den Exkurs zu Vis. V 7 u. zu 21. 6 Mit φη[σ] bricht der schon seit 23 sehr lückenhafte Text von S völlig ab s. Einl. Nr. 1. Der Bußengel will an dieser vielgedeuteten Stelle zunächst nicht eine Drohung aussprechen, dann würde man „nur eine Buße“ erwarten; vielmehr nimmt er nun seinerseits zunächst die Verheißung auf: es gibt eine

7 schwerlich zum Leben gelangen.« Da sprach ich zu ihm: »Ich lebe wieder auf, seitdem ich dies so genau von dir gehört habe. Denn nun weiß ich, daß ich gerettet werde, wenn ich meinen Sünden keine weiteren hinzufüge.« »Du wirst gerettet werden«, sagte er, »und alle, wenn sie dies tun.«

Buße — um ihr erst dann die Drohung für bestimmte Fälle folgen zu lassen. Der Ausdruck „jene große und heilige Berufung“ aber ist nicht auf die Bußverkündigung des Hirten (Harnack in *Patres apost.*, Funk Kirchengeschichtl. Abhdlg. I 170 f., *Stufler Zeitschr. f. kath. Theol.* 1907, 466, Vanbeck *Rev. d'hist. et de litt. rel.* 1911, 392) zu beziehen, sondern auf die Taufe (so viele Neuere, bes. ausführlich Koch in der Festgabe für Harnack 175 f.). Diese Deutung von κλῆσις und καλεῖσθαι liegt schon nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Hermas nahe s. 34 Sim. VIII 11 1 IX 14 5, und zumal hier, wo ἐκεῖνος, nicht οὗτος steht (Hermas gebraucht sonst οὗτος von seiner Buß-Botschaft Vis. II 2 3. 4 III 8 11, wie von der Buße selbst Mand. IV 3 5 Sim. VIII 10 3). Ferner sind die Versuchungen des Teufels gegen die Christen eben 34 genannt; es liegt nicht der geringste Grund vor, die Erwähnung des Teufels hier anders zu verstehen als dort, nämlich als eine Begründung der Milde Gottes, die den Christen noch eine Buße, also nach der Taufe, gestattet. Von der Kennzeichnung besonders schwerer Teufels-sünden im Gegensatz zu Leichtsinns-sünden, die mit ὑπὸ χεῖρα ἀμαρτάνειν gemeint seien (Windisch Taufe u. Sünde 364), ist nicht die Rede. ὑπὸ χεῖρα bedeutet hier ebenso wie Vis. III 10 7 (s. z. St.) V 5 „fortwährend“, und der warnende Satz ist nicht anders zu verstehen wie 1 8 mit seinem μὴ ἐπὶ πολὺ δέ; wiederholte Christensünden werden auch bei aufrichtiger Buße nicht erlassen. δυσκόλως ist also wie Mand. IX 6 Sim. IX 23 3 auf die Verwerfung zu beziehen (δυσκόλος „unmöglich“ s. auch in dem Geburtstags-Dekret der asiatischen Städte Dittenberger Or. inscr. II 458 16 f.). Die ganze Stelle erklärt sich also als eine Wiederholung der Bußbotschaft aus 34. 5 in Form einer feierlichen Verkündigung des Bußengels (Aehnliches Sim. IX 23 5 24 4) unter Hinzufügung der Einschränkung: Fall und Buße dürfen sich nicht wiederholen. Uebrigens vertritt auch Clemens Alex., der Stromata II 56 ff. unsere Stelle, allerdings sehr frei, paraphrasiert, die gleiche Auffassung von κλῆσις und ὑπὸ χεῖρα s. 57 1 ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἔτι τοῖς κἀν τῇ πίστει περιπίπτουσιν τινι πλημμελήματι πολυέλεος ὧν μετάνοιαν δευτέραν, ἢν, εἴ τις ἐκπειρασθεῖη μετὰ τὴν κλῆσιν, βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθεὶς, μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ. 57 3 αἱ δὲ συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι ἐπὶ τοῖς ἀμαρτήμασι μετάνοιαι οὐδὲν τῶν καθάπαξ μὴ πεπιστευκότων διαφέρουσιν ἢ μόνῃ τῇ συναίσθησθαι ὅτι ἀμαρτάνουσιν. 7 Zu προστιθέναι in diesem Zusammenhang s. zu Vis. V 7. Am Schluß wieder die Verallgemeinerung s. zu 24.

DIE CHRISTENBUSSE. 1) Das Christentum trat in die Welt als eschatologische Bekehrungsreligion; mit der Bekehrung war die Buße verbunden; allen Sünden der Vergangenheit sagte der Christ ab. Diese Auffassung der Buße entstammte dem Judentum und war durch den Endglauben der Christen aktualisiert s. den Exkurs zu Hebr 6 7 Nr. 2. Angesichts der in den Gemeinden sich tatsächlich findenden groben (I Cor 5 1 ff.!) und leichten Sünden ließ sich eine Theorie, daß der Christ nicht sündige, allerdings nicht durchführen. Aber zunächst überwog der Gesichtspunkt der Mission, d. h. das Interesse an der Bekehrung, das andere an der pädagogischen Leitung der Gemeinden. So trägt Paulus keine Lehre über den tatsächlichen Zustand der Gemeinden vor, obwohl auch ihm grundsätzlich feststand, daß der Christ dem Bereich der Sünde entnommen sei. Er begnügte

sich damit, die Missions-Paränese immer zu wiederholen (s. den Exkurs zu I Thess 4<sup>1</sup>) und die einzelnen Fälle seelsorgerlich zu behandeln — eine Umgehung, nicht eine Durchbrechung der Sündlosigkeits-Theorie! Ähnlich, nur infolge der Gewöhnung an Christensünde noch etwas unbedenklicher, scheint die Mehrheit der Christen im nachapostolischen Zeitalter das Problem der Christensünde anzusehen: man mahnt auch die Getauften zur Buße (I II Clem.), betet um Vergebung der Sünden (Einfluß des synagogalen Gebets und des Vaterunsers s. Bousset Kyrios Christos 362 ff. und vgl. I Clem. 60<sup>1</sup> f.), und setzt diese Vergebung als notwendig voraus s. Joh 20<sup>23</sup>. Aber immer wieder einmal bricht der Radikalismus der Bekehrungsreligion durch, der keine Christensünde kennt s. I Joh 3<sup>6</sup> und vor allem Hebr 6<sup>4</sup>—8 10<sup>26</sup>—31 12<sup>16</sup>, 17, und man besinnt sich auf die Forderung, die auch Hermas gehört hat und deren Recht ihm der Hirt bestätigt: daß es für Christen eigentlich keine Buße mehr geben dürfe. Wer die Lehrer waren, die Hermas 31 anführt, ist nicht gesagt; daß eine Sekte oder eine Opposition gegen kirchlichen Brauch nicht gemeint sein kann, habe ich z. St. zu zeigen versucht. Es handelt sich weder um Montanismus (Lipsius Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 266 ff. 1866, 27 ff.) noch um Antimontanismus (Stahl Patristische Untersuchungen 246 ff.) bei der Stellungnahme des Hermas. Natürlich ist auch nicht sicher zu sagen, ob er nur an Hebr denkt; jedenfalls ist auch für ihn die radikale Anschauung die eigentlich im Christentum zu Recht bestehende. Sie ist auch in Sim. IX 18 durchaus festgehalten s. zu 18<sup>2</sup>. Daß trotzdem daneben das Sündenbekenntnis als kirchlicher Brauch besteht, zeigt Vis. I 13 III 15 s. aber zu III 16. — 2) Eine Durchbrechung der radikalen Forderung ist bei solchem grundsätzlichen Standpunkt überhaupt nur möglich, wenn Gott selbst den Anstoß dazu gibt. So ist es denn kein Zufall, daß die beiden Bücher, in denen eine nochmalige Bußmöglichkeit für Christen nach der Taufe verkündet wird, Offenbarungsbücher sind: Apc und unser „Hirt“. Beidemale wird die Bußbotschaft durch „Himmelsbriefe“ bekannt (s. den Exkurs zu Vis. II 14): Apc 2. 3 werden die sündigenden unter den sieben Gemeinden zur Buße gerufen, Hermas Vis. II 2. 3 wird, wie an unserer Stelle, die von Gott gegebene Möglichkeit einer Christenbuße verkündet. Diese dem Hermas geoffenbarte Buße hält sich aber insoweit im Rahmen der Bekehrungsreligion, als ihr außerordentlicher Charakter immer wieder betont und sie keineswegs zur kirchlichen Einrichtung gemacht wird: sie geht auf eine göttliche Kundmachung zurück, sie darf nicht wiederholt in Anspruch genommen werden Vis. II 28 Mand. IV 18 36, und sie ist — im Gegensatz zur Taufbuße Vis. II 25 — an einen Termin gebunden Vis. II 24. 5 III 22 Mand. IV 11 33. Als Ursache dieser durch Gottes Barmherzigkeit gegebenen Bußgelegenheit wird Mand. IV 34 deutlich genug die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels genannt. Wir werden das vom Wesen der christlichen Bekehrungsreligion her verstehen dürfen. Sie setzt eigentlich voraus, daß diese Welt nicht mehr lange besteht, daß die Christen sich in der kurzen Zwischenzeit von einer Anteilnahme an der Welt freihalten und daß die Christensünde infolgedessen nicht zum Problem wird. Die eigentliche Schwierigkeit für diese Bekehrungsreligion lag darin, daß die Welt doch länger bestehen blieb als man annahm, daß die Christen zum Leben in und mit der Welt genötigt waren, und daß sich daraus Möglichkeit und Wirklichkeit von Christensünden ergab. Dieser Schwierigkeit will die Bußbotschaft Herr werden. — 3) Aber sie hat dabei die eschatologische Erwartung nicht verdrängt. Sondern diese kommt deutlich zur Geltung in der Festsetzung des Termins. Jetzt, und nur jetzt, ist die Gnadenzeit; wer sie verpaßt, hat keine Gelegenheit zur Buße mehr. Daß dieses Jetzt, trotzdem es Vis. II 24. 5 als „Tag“ bezeichnet wird, nicht ein einheitlicher Tag ist, sondern der Termin, an dem die Bußbotschaft zu dem Hörer dringt, ist dort zur Stelle gezeigt. Aber wie in der Bezeichnung dieses Termines mit ἡμέρα wohl eine Antithese zum jüngsten Tag liegt, so kommt überhaupt in der Befri-



stung eschatologisches Bewußtsein zum Ausdruck: eine letzte Gnadenstunde vergönnt Gott den Seinen, dann kommt die große Drangsal (wenn deren Verhältnis zum Ende nach Vis. IV 36 auch ungewiß erscheinen mag). Es geht also nicht an, eine kirchliche Bußpraxis als Hintergrund der Bußbotschaft des H. anzunehmen, auch nicht eine solche, die den Katechumenen verheimlicht und nur den Getauften enthüllt worden wäre (d'Alès L'édit de Calliste 71 ff.). Auch damit wäre der außerordentliche, im Grunde eschatologische Charakter dieses göttlichen Gnadenangebots zerstört. Wohl aber ist die Befristung dieser einmaligen Bußgelegenheit doch nicht so unheimlich streng, wie es im Himmelsbrief Vis. II 2. 3 auf den ersten Blick scheint. Wenn schon die Festlegung des Termins auf einen bestimmten „Tag“ nur eine Fiktion ist s. o., so führt vollends die Zurückhaltung der für die Bußfrist entscheidenden Veröffentlichung des Himmelsbriefes in Vis. II 42 zu einer Verlängerung dieser Frist — und diese Verlängerung erstreckt sich eigentlich über das ganze Buch s. zu Vis. II 42.3. Auf der andern Seite wird immer wieder vorausgesetzt, daß die Bußpredigt des Himmelsbriefes und der Gebote schon gewirkt hat s. zu Vis. III 10—13 IV 36 Sim. VI VII; namentlich aber behandelt Sim. VIII ja die Wirkung des Bußrufs in der Christenheit. Trotzdem wird als Zweck der Sim. VIII immer noch dies angegeben, daß die gefallenen Christen Buße tun (VIII 63); καὶ ἔτι μετανοήσουσιν heißt es tröstlich VIII 66 von einer Gruppe, καὶ ἔτι ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ἑλπίς μετανοίας VIII 72 von einer anderen, und eine Aufforderung zu erneuter Bußpredigt VIII 111 bildet den Schluß des ganzen Gleichnisses. Sim. IX 51 142 ist gar von einer Pause im Turmbau die Rede (s. auch Sim. X 44), damit die verführten und gefallenen Christen doch noch als Steine mit eingemauert werden können; damit wird der Gedanke von der Erstreckung der Bußfrist programmatisch zusammengefaßt s. zu Sim. IX 51. *Agite enim paenitentiam utilem vobis* steht am Schluß auch von Sim. IX (325) und Sim. X 2a wird Hermas abermals ausdrücklich mit der Bußbotschaft beauftragt. Aber die Buße muß bald geschehen Sim. VIII 83.5 94 IX 192 204 266; Grundsatz bleibt ἀδύνατον γάρ ἐστι σωθῆναι τὸν μέλλοντα νῦν ἀρνεῖσθαι (Sim. IX 266); ausgeschlossen ist das προστιθέναι ταῖς ἁμαρτίαις (Sim. VIII 113), d. h. die Christenbuße ist nur eine einmalige Gelegenheit, die Befristung ist nicht aufgehoben (auch Mand. IV 18 36 nicht s. z. d. St.), sondern nur erstreckt. — 4) Die weitere Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, daß auf der einen Seite die vor Hermas herrschende Ungeklärtheit des Problems im 2. Jahrhundert noch weithin bestehen bleibt, daß andererseits der gerade in Mand. IV so deutlich anklingende Radikalismus der Bekehrungsreligion im Montanismus eine Wiederbelebung erfährt, die zumal in Rom die günstigste Aufnahme findet und daß endlich im Lauf der sich nun entspinneenden Kämpfe die ganze Frage verschoben wird nach der Seite der kirchlichen Einrichtung wie der Unterscheidung einzelner Sünden hin. Der Einfluß des Hermas-Buches trug im allgemeinen dazu bei, für die meisten Sünden (Unzucht, Mord, Götzendienst blieben zunächst ausgeschlossen) eine einmalige Buße nach öffentlichem Sündenbekenntnis zu gewähren. Das ist natürlich nicht der echte Hermas; es fehlt die Bußfrist, und das kirchliche Moment hat das apokalyptische ersetzt. Aber zur Geltung des Buches hat diese Art es auszulegen offenbar beigetragen. Vgl. Clemens Alex. Strom. II 56 f. und Tertullian de paenit. 7 ff. Ueber die Angriffe des Montanisten Tertullian s. oben zu 17.8. Vgl. im übrigen Harnack Dogmengeschichte I<sup>4</sup> 425 ff., Windisch Taufe und Sünde im ältesten Christentum 356 ff., EdSchwartz Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schrift. d. Wiss. Ges. Straßburg 7) 1 ff., d'Alès L'édit de Calliste (Bibl. de Théol. hist. Paris 1914) 52 ff., Lipsius Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, 266 ff. 1866, 27 ff.), Funk Zur altchristl. Bußdisziplin (Kirchengesch. Abhdlg. I 155 ff.), Stuffer Die Bußdisziplin der abendländ. Kirche bis Kallistus (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 433 ff.), Preuschen Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist

Ich fragte ihn weiter: »Herr, da du einmal meiner nicht überdrüssig wirst, so offenbare mir auch dies.« »Sprich« antwortete er. Ich sagte: »Herr, wenn eine Frau oder auch ein Mann entschläft und der andere von ihnen heiratet, tut dieser mit seiner Wiederverheiratung eine Sünde?« »Er tut keine Sünde«, gab er zur Antwort; 2 »aber wenn jemand (in dieser Lage) ledig bleibt, so erwirbt er sich beim Herrn noch höhere Ehre und großen Ruhm; aber (auch) wenn er heiratet, sündigt er nicht. So bewahre nun Keuschheit und Heiligkeit, dann wirst du Leben haben bei Gott. Alles dies, was ich dir sage und noch sagen werde, das beachte von jetzt ab — seit dem Tage, an dem du mir übergeben wurdest, so will ich in deinem Hause

(Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1910, 134 ff.), Koch Die Bußfrist des Pastor Hermas (Festgabe f. Harnack 173 ff.).

**IV 1. 2** Die zweite Ehe. Der Abschnitt enthält den Schluß der 14—11 begonnenen und durch 2. 3 unterbrochenen Diskussion einzelner Ehefragen s. den Exkurs zu 11—3. Daß das Problem der Wiederverheiratung Verwitweter im Christentum aktuell war, wissen wir aus I Cor 7 s f. 39 f. **2** Der Standpunkt des „Hirten“ ist der des Paulus: die zweite Ehe ist erlaubt, aber die Ehelosigkeit ist für den verwitweten Christen besser. Hier wie bei Paulus entwickelt sich die Praxis der doppelten Sittlichkeit auf Grund eines gewissen Rigorismus: zu der eigenen Strenge gesellt sich die Einsicht, daß solche Strenge nicht jedermanns Ding sei. Neben dem Ideal, das wohl eher auf Bezwungung der Sinnlichkeit Wert legt s. zu Vis. II 23 als auf die Unauflöslichkeit der Ehe auch im Tod (Zahn), steht die Ermäßigung des Ideals. Anders bildet sich die doppelte Praxis Sim. V 33 und Vis. II 23 aus s. zu den Stellen und zu Mand. IV 11. Wie man auf Grund gewisser praktischer Erfahrungen dazu kam, eine zweite Ehe in bestimmten Fällen zu wünschen, zeigt I Tim 5 11. 14; den Standpunkt des Hermas vertritt in der Folgezeit Clemens Alex. Strom. III 824 f. wohl in Anlehnung an unsere Stelle; noch rigoristischer hält sich Athenagoras Leg. 33 2 ὁ γὰρ δεύτερος (scil. γάμος) εὐπρεπής ἐστὶν μοιχείᾳ. **3** bringt den Schluß zu 11—3 s. den Exkurs z. d. St. Aber dabei steht noch ein Ausblick auf alle Gebote. Aehnliches findet sich, vom Epilog Mand. XII 32 ff. abgesehen, noch Mand. V 28 VIII 12, und aus der etwas umständlichen Erörterung VII 5 kann man das wahrscheinliche Motiv solcher Ausblicke erschließen: es soll der einfachen Versicherung, wie sie auch hier ausgesprochen ist (τίπει . . . καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ), nicht entnommen werden, daß die Erfüllung dieses einen Gebotes zum „Leben haben“ bei Gott genüge; der Hirt will die Gesamtheit der Verpflichtungen dabei in Erinnerung rufen. Während aber unter diesem Gesichtspunkt auf φύλασσε ἀπὸ τοῦ νῦν eine Verheißung folgen müßte, die der vorigen ζήσῃ τῷ θεῷ inhaltlich ungefähr gleiche, hat Hermas hier mit εἰς τὸν αἰὸν σου κατοικήσω plötzlich das Amt des Schutzengels hineingebracht s. zu 21 und Exkurs zu Vis. V 7. Da die Uebernahme dieses Amtes aber mit der Erfüllung der Gebote nichts zu tun hat, sondern längst erfolgt ist s. Vis. V 3. 4, so tritt nun neben das nur für die übliche Gebotserfüllung passende νῦν ein zweiter Termin: der Tag, an dem Hermas dem Hirten übergeben ist, der hier fiktiv mit νῦν gleichgesetzt zu werden scheint. Die Unstimmigkeit ist offenbar, und wenn man den Text von It<sup>2</sup> annimmt (*haec . . . custodi. ex hoc enim tempore vel ex quo mihi traditus es, habitabo in domum tuam*), so bleibt sie bestehen, wenn auch die unbequeme Verbindung

- 4 wohnen. Deinen früheren Sünden aber wird Vergebung zuteil werden, wenn du meine Gebote beachtest; und allen wird Vergebung zuteil werden, wenn sie diese meine Gebote beachten und in solcher Keuschheit wandeln.«

### Fünftes Gebot.

- 1 »Sei geduldig«, sprach er, »und verständig, dann wirst du alle  
2 bösen Werke niederzwingen und lauter gerechte vollbringen. Denn  
wenn du geduldig bist, so wird der heilige Geist, der in dir wohnt,  
rein sein, da ihn kein anderer böser Geist beeinträchtigt; vielmehr  
wird er weiten Raum haben und wird jauchzen und fröhlich sein  
mitsamt dem Gefäß, in dem er wohnt, und wird, da er in Frieden  
3 lebt, Gott mit viel Freude dienen. Wenn aber Jähzorn dazu kommt,  
dann wird der heilige Geist, der so zart ist, alsbald bedrängt, denn  
sein Wohnort ist nicht mehr rein, und er strebt ihn zu verlassen.  
Denn er wird von dem bösen Geist erstickt und hat, befleckt vom  
Jähzorn, keinen Platz mehr dem Herrn zu dienen, wie er will. Denn  
4 in der Geduld wohnt der Herr, im Jähzorn aber der Teufel. Das Zu-  
sammenwohnen beider Geister ist nun unzuträglich und schlimm für

von  $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\epsilon$  mit dem zweiten Termin wegfällt (darum ist wohl die Lesart von It<sup>2</sup> auch als Verbesserung zu beurteilen). Also liegt ein Einschub vor, aber ein solcher, den Hermas bei der Bearbeitung der Gebote vorgenommen hat, und der mit der Christianisierung der Gebote im engsten Zusammenhang steht s. zu 21. Die so erreichte Verbindung des Traditionsstoffs mit dem autobiographischen Rahmen erschien dem Verf. vielleicht als besondere Feinheit. 4 Noch einmal wird das Hauptstück von Mand. IV hervorgehoben, die Christenbuße, diesmal mit der üblichen Verallgemeinerung s. zu Mand. II 7.

**Mandatum V:** Von Geduld und Jähzorn. Während 11–6 von der Geduld handelt, beginnt mit 17 eine Darstellung, die bis 27 reicht und sich mit Ausnahme von 23 mit dem Jähzorn beschäftigt. Mand. X 11 beweist, daß ein selbständiges Gebot über den Jähzorn vorausgesetzt wird. Vielleicht haben wir hier also zwei ursprünglich selbständige Stücke der Tradition vor uns, die heute durch den gemeinsamen Schluß 28 (und durch 23?) verbunden sind. Ihre Verbindung lag wegen 13 ff. nahe; aber gerade die Verwandtschaft von 13 und 25.8 mit der zwecklosen Wiederholung zeigt, daß die Stücke nicht zusammengehören. Zu beiden Themen gibt es natürlich eine reiche ethische Tradition s. z. B. Test. Dan; sie kommt aber für dieses Gebot kaum in Frage, da es fast ganz aus pneumatologischen Ausführungen besteht, die ihre besonderen Beziehungen haben s. den Exkurs zu 27; Ausnahmen bilden der Vergleich 15 und das Beispiel 22. **I 1–6** Die Geduld. 1 Zu Beginn erfolgt ebenso wie am Schluß 28 ein Ausblick auf die übrigen Pflichten s. zu Mand. IV 43. 2 Auch hier ist wie Mand. III deutlich, daß es sich trotz des Ausdrucks nicht um den christlichen „heiligen Geist“ Gottes handelt; denn der läßt sich nicht verfinstern. Auch die Betonung von  $\lambda\alpha\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$  und  $\epsilon\upsilon\theta\eta\nu\acute{\iota}\alpha$  (s. zu Mand. II 3) und die Forderung weiten Raumes für den Geist hier und in 3 weisen auf eine weit persönlichere Vorstellung als sie im NT vorausgesetzt wird. Auch die „Zartheit“ würde beim christlichen  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  als befremdliche Eigenschaft empfunden werden, und daß der Geist dem Herrn dient, wäre auch nicht ohne Hilfsgedanken verständ-



den Menschen, in dem sie hausen. Denn wenn du ein ganz klein<sup>5</sup> wenig Wermut in einen Krug Honig tust, geht nicht der ganze Honig verloren? Und es wird soviel Honig von einem bißchen Wermut verdorben, der die Süße des Honigs zerstört. Und sein Herr findet nicht mehr wie bisher Gefallen an ihm, weil er bitter und unbrauchbar geworden ist. Wenn aber der Wermut nicht in den Honig getan ist, erweist sich der Honig als süß und wohl brauchbar für seinen Herrn. Du siehst nun, daß die Geduld noch viel süßer ist als Honig und wohl<sup>6</sup> brauchbar für den Herrn — und er wohnt in ihr. Der Jähzorn aber ist bitter und unbrauchbar. Wenn sich nun der Jähzorn zur Geduld gesellt, dann wird die Geduld befleckt, und ihr Gebet kann der Herr nicht brauchen.

»Herr« sagte ich, »ich möchte gern erfahren, wie der Jähzorn<sup>7</sup> wirkt, damit ich mich vor ihm hüten kann.« »Allerdings«, antwortete er, »wenn du dich mit den Deinen nicht vor ihm hütetest, so hast du deine ganze Hoffnung verloren. Aber hüte dich vor ihm; denn ich bin mit dir. Und alle werden sich von ihm fernhalten, die von ganzem Herzen Buße tun. Denn ich will mit ihnen sein und will sie bewahren; sie

lich. Vgl. zu dem allen den Exkurs zu 27. Im Schlusssatz ist der Dualismus der „Geister“ aufgegeben zugunsten des geläufigen jüdisch-christlichen Dualismus, der sich in Tugend und Laster verkörpert. <sup>5</sup> Das Bild entspricht dem neutestamentlichen, wohl durch ein jüdisches Sprichwort veranlaßt vom Sauerteig s. zu I Cor 5<sup>6</sup> und dürfte ebenfalls auf jüdischem Bildmaterial beruhen; dafür spricht der gar nicht logisch-abendländische Zug des Vergleichs, der auf der konstruierten Art des Bildes beruht: der unzweckmäßige und wohl unrealistische Vorgang ist offenbar erst von der Deutung aus ersonnen. Auch der befremdliche Ausdruck, daß der Honig nicht mehr das frühere „Gefallen“ seines Herrn erregt, ist von der Deutung (auf das Gebet!) aus konstruiert. Die Wurzel des Ganzen dürfte auch hier ein Sprichwort sein s. Canon Muratori 67 f. (Kl. Texte 1, 8 f.) *fel enim cum melle misceri non congruit*; der Spruch gehört in die Reihe der Bilder, die das Zusammenbringen von Unpassendem als töricht erweisen s. Irenaeus III 18<sup>3</sup> Harvey Tertullian de anima 3 Ps.-Ign. ad Trall. 62 Ps.-Tertullian Carmen adv. Marcionem I 55 f. Ein ähnliches Bild wie das unsere in gleicher Anwendung findet sich Mand. X 3<sup>8</sup>, dasselbe Bild mit seiner Umkehrung angewendet auf Tugend und Schlechtigkeit bei Gregor v. Nazianz or. II 12 Migne graec. 35, 421 ἐπεὶ καὶ μέλιτι μὲν μικρὸν ἀψίνθηον ὥς τάχιστα μεταδίδωσι τοῦ πικροῦ· μέλι δὲ οὐδὲ τὸ διπλάσιον ἀψίνθῃ τῆς ἑαυτοῦ γλυκύτητος. Es paßt besser zu dem Stil solcher Fragen wie dem folgenden οὐκέτι, wenn man das Fragezeichen schon zu ἀφανίζεται setzt. ■ Die Worte καὶ ἐν αὐτῇ κατοικεῖ, die dem Schlusssatz von 1<sup>3</sup> entsprechen s. z. St., stören das Bild erheblich. Hier wird übrigens die Geduld als befleckt hingestellt, in 1<sup>8</sup> der heilige Geist. Zu all diesen Ungleichmäßigkeiten vgl. den Exkurs zu 27. Die Annahme des Gebets als Zeichen göttlicher Gunst spielt auch Sim. II<sup>6</sup> eine Rolle. ■ 7—■ 7 Der Jähzorn. 7 Statt der Antwort auf seine Bitte, die den neuen Teil oder besser das neue Gebot s. o. einleitet, bekommt Hermas vom Hirten Worte zu hören, die aufs neue die Verheißung des Schutzes enthalten, diesen Schutz aber auf alle ausdehnen, die Buße tun. So sind beide Funktionen des Engels, die des Schützers und die des Buß-

- <sup>2</sup> wurden ja alle gerecht gemacht von dem heiligsten Engel. Höre nun«, fuhr er fort, »wie der Jähzorn wirkt, wie er böse ist und durch sein Wirken die Knechte Gottes verführt und abbringt von der Gerechtigkeit. Nicht die Glaubensvollen freilich verführt er, noch kann er ihnen etwas anhaben, denn des Herrn Macht steht ihnen bei, aber die Leeren<sup>2</sup> und Zweifler führt er irre. Denn wenn er sieht, daß diese Menschen ein ruhiges Leben haben, dann schleicht er sich in das Herz eines solchen Menschen ein, und dann gerät bei der geringsten Veranlassung der Mann oder die Frau in Heftigkeit, etwa wegen Geschäftssachen, wegen des Essens oder irgendeiner Kleinigkeit, über einen Freund, über Geldangelegenheiten, oder über ähnliches törichtes Zeug. Denn das alles ist töricht, gegenstandslos, unsinnig und unzuträglich für die Knechte Gottes.
- <sup>3</sup> Die Geduld dagegen hat Größe und Sicherheit, und es wohnt in ihr eine starke und tüchtige Kraft, die sich wohl fühlt in weitem Raum, fröhlich, freudvoll, ohne Sorge; sie preist den Herrn jederzeit, wird nicht heftig und bleibt unter allen Umständen sanft und ruhig. Diese (Tugend der)
- <sup>4</sup> Geduld wohnt bei denen, die ungeschmälerten Glauben haben. Der

engels, hier verbunden vgl. den Exkurs zu Vis. V 7. Der Abschnitt gehört natürlich zur literarischen Bearbeitung, die unser Verf. der Tradition zuteil werden ließ. Zum „heiligsten Engel“ s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu Sim. V 6 s. III 1 Das ethische Gebot wird mit dem religiösen verbunden; nur Glaubensschwache haben den Jähzorn zu fürchten; die Verbindung von *δ̄συχολία* und *διψυχία* ist auch Mand. X 11 2 s. 4 angedeutet. Rücksicht auf den einleitenden (christlichen) Abschnitt ist hier nicht zu spüren; nur die Lesart *ἡ δύναμις μου* G verrät dergleichen; sie wird aber durch die anderen Zeugen widerlegt. 2 Bei dem Beispiel, dessen Wiedergabe den Jähzorn wie einen Dämon darstellt, mag popularphilosophische Tradition mitwirken; denn gerade das Ausbrechen des Affekts aus nichtiger Ursache wird von den Stoikern besonders gerügt, s. z. B. Epiktet IV 5 s. ff. und 5 s. (Sokrates und sein Weib). Daß Tradition von außen her aufgenommen ist, spürt man auch daran, daß in dem ganzen Abschnitt das Wort *δ̄συχολία* überhaupt nicht fällt; statt dessen steht *πικρία* (Anspielung auf 1 s. 6? *πικροί* neben *ἀκρόχολοι* sind auch bei Aristoteles Eth. Nicomach. IV 11<sup>10</sup> p. 126 a genannt). Dazu stimmt auch, daß der betreffende Mensch hier keinesweges als *δίψυχος* geschildert wird, wie nach 21 zu erwarten war: man sieht, daß in dem letzten Satz von 21 wie auch in dem allerletzten von 22 der christliche Bearbeiter das Wort hat. *βιωτικά πράγματα* s. zu Vis. I 31. *μικρολογία* kann ebenso „Geiz, Knausererei“ (Lucian, Juppiter frag. 15) heißen wie „Kleinigkeit“ s. Lucian Vit. auct. 17 *πᾶσαν τὴν περὶ τὰ τοιαῦτα* (die Ehegesetze) *μικρολογίαν*. It<sup>1. 2</sup> vertreten die letztgenannte Bedeutung; aber merkwürdig bleibt die spezielle Erwähnung des Freundes nach einem so allgemeinen Ausdruck s. jedoch zu Mand. X 14. In 3 wird die Verbindung mit den Ausführungen über die Geduld 11 ff. hergestellt; *εὐθηνουμένη ἐν πλατυσμῷ μεγάλῳ* weist deutlich auf 12 zurück. Doch fehlt hier, zumal im letzten Satz, die dort so stark hervortretende Anschauung, daß die *μακροθυμία* ein *πνεῦμα τρυφερόν* sei, das in dem Menschen wohne. Hier redet also wohl der christliche Bearbeiter der vorchristlichen Tradition, der diese *πνεῦμα*-Anschauung stark ermäßigt. In 4 aber stehen wir wieder auf dem Boden der Tradition: zu der Aufzählung von Eigenschaften einer Tugend

Jähzorn aber ist vor allem töricht, leichtfertig und unverständlich. Dann kommt aus dem Unverstand die Heftigkeit, aus der Heftigkeit der Groll, aus dem Groll der Zorn, aus dem Zorn die Wut, und dann wird diese Wut, die sich aus so vielen bösen Dingen zusammensetzt, große und unheilbare Sünde. Denn wenn diese Geister in demselben Gefäß wohnen, wo auch der heilige Geist wohnt, hat das Gefäß keinen Platz mehr, sondern läuft über. Da entweicht der zarte Geist, nicht ge-<sup>6</sup>wohnt mit einem bösen Geist und mit Härte zusammenzuwohnen, von einem solchen Menschen und strebt danach, bei Sanftmut und Ruhe zu wohnen. Wenn er nun den Menschen, in dem er wohnt, verläßt,<sup>7</sup> dann geht jener Mensch des gerechten Geistes verlustig und hat hinfort bei all seinem Tun keine Ruhe mehr, da er von den bösen Geistern erfüllt ist; er wird bald hierhin bald dorthin von den bösen Geistern gezogen und der guten Gesinnung überhaupt entfremdet. So

oder eines Lasters s. Mand. XI: Jac 3<sup>17</sup> tritt das gerade bei solchen Schilderungen übliche Schema der „Kette“ s. den Exkurs zu Vis. III 8. Und diese Kette, die in ihrer Entwicklung psychologisch gemeint ist, nennt als Ausgangspunkt des Zorns die ἀφροσύνη; das ist stoisch gedacht: schuld an den menschlichen Verfehlungen sind die falschen δόγματα. Stoisch ist auch die Scheidung von θυμός (als ὀργή ἀρχομένη) ὀργή μῆνις s. Diogenes Laert. VII 113 (Beilage 1 zu Rm), Andronicus περὶ παθῶν 4 (Arnim Stoicor. vet. Fragm. III Nr. 397 θυμός δὲ ὀργή ἐναρχομένη . . . μῆνις δὲ ὀργή εἰς παλαιώσιν ἀποτιθεμένη, Ps.-Phokylides 64 ὀργή δ' ἐστὶν ὄρεξις, ὑπερβαίνουσα δὲ μῆνις. ἐλαφρός, als schlechte Eigenschaft auch Mand. XI: be-<sup>6</sup>gegnend, muß hier auf das leichtsinnige, schnell fertige Handeln des Jähzornigen gehen. In 5. ¶ werden zum größten Teil die Vorstellungen wiedergegeben, die wir aus 1: kennen. Nur ist hier nicht von Reinheit und Befleckwerden die Rede; dagegen wird die materialistische Vorstellung vom τρυφερόν πνεῦμα durch den Gegensatz σκληρότης, hinter dem sich natürlich keine sittliche Eigenschaft, sondern ein harter, den zarten Gegenspieler bedrückender Geist verbirgt, noch mehr betont. Der Ausdruck μετὰ πραΰτητος καὶ ἡσυχίας freilich vertritt zwei Adverbia und weist auf starke Vergeistigung der ursprünglichen Anschauung. 7 Die Vorstellung, daß böse Geister von dem „leer“ stehenden Inneren des Menschen nun völlig Besitz ergreifen, findet sich auch Mt 12<sup>43</sup> Lc 11<sup>24</sup>, aber dort ist die Voraussetzung ein Exorzismus des bösen Geistes, hier die Flucht des guten. κενός ist also ganz materiell zu fassen, ähnlich Mand. XII 5: s. f., nicht aber Mand. XI<sup>13</sup>.

DIE PNEUMA-VORSTELLUNG DER MANDATA. In den Mand. III V und X (ev. auch IX<sup>11</sup> Sim. IX 32<sup>2</sup> X 32) finden sich Anschauungen vom Geist ausgesprochen, die nicht nur von den geläufigen urchristlichen Vorstellungen erheblich abweichen, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll sind. Man begreift, wie z. d. St. gezeigt ist, diese Widersprüche am besten, wenn man annimmt, daß hier außerchristliche Vorstellungen verchristlicht wurden und daß diese christliche Bearbeitung dem Verf. nur teilweise gelungen ist. Die am wenigsten christliche Anschauung ist etwa diese: dem Menschen (Mand. III<sup>1</sup> ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, nicht ἐν τοῖς δοῦλοις τοῦ θεοῦ) ist von Gott ein zarter heiliger Geist gegeben, der ihn als Gefäß bewohnt. Dieser Geist muß davor bewahrt werden, mit einem bösen Geist zusammenzuwohnen, denn er braucht weiten Raum, um in Frieden und Freude existieren zu können (Mand. V). Sehr wahrscheinlich ist es, daß der böse Geist dabei ursprünglich auch als ein äußerlich harter, rauher Geist vorgestellt wird, der dem



zarten Genossen wehe tut; nur so erklärt sich das sonst unmotivierter *μετὰ σκληρότητος* V 26, nur so auch die doppelte Schilderung vom Zusammentreffen der beiden Geister: das eine Mal wird der gute Geist erstickt oder befleckt (V 13), das andere Mal läuft das Gefäß über und der gute Geist wird hinausgedrängt (V 25.6). In Mand. X wird er von dem bösen Geist der *λύπη* betrübt und vertrieben, und auch hier klingt die materialistische Vorstellung mit an: *λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν* (X 26). — Wer ist nun dieser bald materiell als *τροφερόν*, bald ethisch als *ἄγιον*, *δικαίον* bestimmte Geist? Es scheint sich auf den ersten Blick um den den Menschen verliehenen Gottesgeist zu handeln (s. die Wendungen, mit denen er III 1 V 12 eingeführt wird). Aber erstens kann der hier genannte Geist entarten: er wird ein *πνεῦμα ψευδές* (III 2), verliert seine Reinheit (V 12.3), büßt seine Freudigkeit und seine Gebetskraft ein (X 32.3). Zweitens lassen uns gewisse Beobachtungen erraten, daß ursprünglich gar nicht ein einziger Geist gemeint ist. Wenn III 4 bei der Gegenüberstellung von Lüge und gutem Geist dieser *πν. τῆς ἀληθείας* heißt, so scheint er die Wahrheit selber zu sein; wenn V 13 der ‚heilige‘ Geist, 16 aber die Geduld vom Jähzorn befleckt wird, so scheint jener die Geduld zu verkörpern; und wenn in dem Abschnitt über die *λαρότης* das gute *πνεῦμα* ein *λαρόν* heißt (X 32), so scheint eine entsprechende Gleichsetzung angebracht zu sein. Dann ist das Ursprüngliche also die Vorstellung von einer Schar guter Geister, die von den ihrer Art entgegengesetzten bösen Dämonen angegriffen werden; auch der Ausdruck „die vom Herrn geliebte Heiligkeit“ (Mand. V 28) findet von da aus seine Erklärung. Die Verchristlichung bestand darin, daß man die Mehrzahl guter Geister in den einen heiligen Geist, den der Christengott den Christen verliehen, zusammenzog, ohne doch alle Widersprüche zum christlichen *πνεῦμα*-Glauben tilgen zu können. Ähnliches s. zu I Cor 14 12. Nicht auf Verchristlichung beruht aber wohl die Vorstellung, daß der gute Geist dem Herrn dient (V 12), offenbar mit den Gebeten, die von ihm ausgehen (V 16 23 X 22.3), und daß er, bedrängt, sich bei Gott über den Menschen beschwert (X 26). Ganz offenbare Verchristlichung ist es jedoch, wenn im Gegensatz dazu der Herr selbst mit dem Geist identifiziert wird (III 1 s. auch V 13) oder wenn an Stelle des bösen Geistes plötzlich das böse Gewissen tritt (III 4). Ja, man möchte auch vermuten, daß der unvermittelte Ausdruck *ἐμίαναν τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου* III 2 eine Umbildung sei, und daß ursprünglich anstatt der *ἐντολή* die *παρακαταθήκη* selbst, der Geist genannt war. Die allerauffälligste Verchristlichung aber liegt Mand. X 21.3.4 vor, wo der *λύπη*, die aus bestimmten, nicht ursprünglich christlichen Zusammenhängen heraus als Laster genannt ist, auf einmal „rettende“ Eigenschaft beigelegt wird s. z. St. — Der geschilderte Vorstellungskreis, in den wohl auch noch die Gegenüberstellung von Glaube und Zweifel (*ἐπίγειον πνεῦμα*) Mand. IX 11 hineingehört, ist im NT nahezu ohne Beziehungen; die einzige Parallele bietet Jac 4 5, wenn dort von dem Eifern Gottes um den uns verliehenen Geist die Rede ist — dieser Geist ist dann eine Art *παρακαταθήκη* und wird dort auch mit fast derselben Formel eingeführt wie hier in Mand. III 1. Aber die Worte Jac 4 5 sind selbst Zitat unbekannter Herkunft, so daß aus ihnen nichts über den religionsgeschichtlichen Ort der Vorstellung zu entnehmen ist. Dieser ist nun überhaupt nicht eindeutig zu bestimmen. Nah verwandt ist jedenfalls die Geistervorstellung der Testamente der 12 Patriarchen. Auch hier gibt es einen Chor böser Geister, in denen die einzelnen Laster zur Erscheinung kommen (Aufzählung Test. Ruben 33 ff.), auch hier wird das Verhältnis der Geister zum Menschen ähnlich wie im „Hirten“ geschildert (Test. Sim. 35 *ἐὰν γὰρ τις ἐπὶ κύριον καταφύγῃ, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ’ αὐτοῦ καὶ γίνεται ἡ διάνοια κούφη*, Isachar 7 7 *πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελιάρ φεύσεται ἀφ’ ὁμῶν*, Naphth. 86 *οἰκιοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκευὸς* allerdings vom Teufel selbst). Es wird wohl auch ein guter Geist dem bösen gegenübergestellt (vgl. außer der gelegentlichen Erwähnung von *πνεῦμα θεοῦ* oder *συνέσεως* Test. Jud. 20 1 f. *γινώτεις οὖν, τέκνα μου, ὅτι*

pflegt es allen Jähzornigen zu gehen. Halte dich also fern von dem Jähzorn, diesem ganz schlimmen Geist. Ergib dich vielmehr der Geduld und leiste dem Jähzorn wie der Heftigkeit Widerstand, dann wirst du zu finden sein bei der vom Herrn geliebten Heiligkeit. Gib also acht, daß du dieses Gebot nicht vernachlässigst; denn wenn du dich dieses Gebotes bemächtigt hast, dann kannst du auch die andern Gebote beachten, die ich dir geben werde. Mache dich mit Kraft und Stärke an sie, und alle sollen das tun, die in ihnen wandeln wollen.»

δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης. καὶ μέσον ἐστὶ τὸ τῆς συνέσεως τοῦ νόου, οὗ ἐὰν θέλῃ, κλίνει). Aber im allgemeinen ist der Gegenspieler der bösen Geister nicht ein guter Geist, sondern ein fürbittender Engel, offenbar Michael (Test. Levi 56 Dan 62) oder der Herr selbst s. Test. Dan 47 παρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς (durch θυμός und ψεύδος) συνεχῶς, ἀφίσταται ὁ κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ, auch Benj. 64. Daß aber diese Anschauungen der Testamente in die Nachbarschaft des „Hirten“ gehören, das scheint auch die Verwandtschaft beider Schriften in anderen ähnlichen Beziehungen zu beweisen: hinsichtlich der zwei Wege (Test. Asser 13 s. zu Mand. VI 11) und des Lasters λήπη (Test. Dan 46 s. zu Mand. X). Ihrer religionsgeschichtlichen Art nach ist die Pneumatologie der „Testamente“ als jüdisch unter Voraussetzung des persischen Dualismus zu bezeichnen; davon macht freilich der interpolierte Abschnitt Test. Ruben 23—32 eine Ausnahme, dessen Schilderung von 8 „Geistern“ (darunter die 5 Sinne) vor allem mit stoischen Lehren zusammenhängt. Die Pneumatologie unserer Mandata unterscheidet sich von der der „Testamente“ einmal dadurch, daß die animistische Grundlage des Dämonenglaubens bei der Schilderung der in den „leeren“ Menschen einziehenden Dämonenschar (Mand. V 27) stärker hervortritt, sodann in der Darstellung des Gegenspielers, des πνεῦμα τρυφερόν. Man könnte vermuten, daß auch in diesem Fall stoische Einflüsse eine Rolle spielen, da die materialistische Art der Vorstellung auf eine Anschauung weist, die auch das Geistige körperlich denkt. Viel wahrscheinlicher ist mir aber, daß wir es hier mit einer Abart der Dämonologie zu tun haben, die Bousset Arch. f. Rel. Wiss. 1915, 134 ff. untersucht hat und die in den Pseudo-Clementinen (s. Ps.-Clem. Hom. IX 9 ff. Recognit. IV 15 f.) sowie bei Porphyrius de abstinencia II 37—43 bezeugt ist. Hier werden 2 γένη von Dämonen vorausgesetzt, ein βίαιον καὶ ὑπουλον und ein εὐήμιον καὶ ὀμαλόν (Porph. II 39). Hier wird geschildert, wie die bösen Dämonen in den Körper eingehen (Ps.-Clem. Hom. IX 10) und wie sie je nach der Beschaffenheit des Menschen ihr Verweilen einrichten: τοῖς ἀπιστοῦσιν ἐπιμένουσιν, τοῖς δὲ δυσπιστοῖς ἐμβραδύνουσιν, τοῖς δὲ παντάπασιν πιστεύουσιν καὶ εὖ πράττουσιν οὐδὲ πρὸς ῥοπὴν ὥρας συνεῖναι δύνανται (Ps.-Cl. Hom. IX 11); καθαροὶ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιμένονται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνέμοιον. (Porph. II 43). Freilich fehlt bei Hermas die dort übliche Beziehung auf die παθήματα der Erde, andererseits bei den genannten Autoren die materialistische Auffassung unseres Textes. Aber dieser Mangel könnte durch literarische Verfeinerung, jener durch Verchristlichung zu erklären sein. Wenn Bousset die ganze Vorstellung letztlich auf Iran zurückführt und als „hellenistische Tradition mit orientalischem persischem Einschlag“ hinstellt, so dürfte das auch für die noch nicht völlig geglückte Ableitung der hier untersuchten Pneumatologie ein bedeutsamer Hinweis sein.

8 Das unvermittelte Auftreten der πικρία neben der δὺσυχλία erklärt sich wohl aus der Berücksichtigung von 22 und der dort verwendeten Tradition s. z. St. Zur personifizierten σεμνότης s. den vorigen Exkurs und Vis. III 85; zum Ausblick auf alle Gebote s. zu Mand. IV 43.

## Sechstes Gebot.

1 »Im ersten Gebot«, fuhr er fort, »habe ich dich unterwiesen, Glauben, Furcht und Enthaltensamkeit zu bewahren.« »Ja Herr«, erwiderte ich. »Nun aber«, fuhr er fort, »will ich dir auch ihre Kräfte offenbaren, damit du erkennst, was jedem von ihnen eigen ist an Kraft und Wirkungsweise; denn diese ist zwiefältig und dient teils der

**Mandatum VI:** Vom Glauben (s. Ps.-Ath. doctr. ad Ant. 6, Antiochus Hom. 61) **¶ 1** διπλᾶι: Hier kommt eine ganz bestimmte Anschauung zum Ausdruck, die den Mand. VI—VIII gemeinsam ist. Alle drei Mandata geben sich als Kommentare zu Mand. I und wollen die drei dort genannten Tugenden πίστις φόβος ἐγκράτεια erläutern. Was sie geben, ist jedoch gar keine Erläuterung im Sinne von Mand. I, sondern etwas ganz anderes. Alle drei Mand. — auch Mand. VII trotz des anderen Anfangs s. zu VII 1 — gehen von der Anschauung aus ὅτι τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστί (VIII 1), und suchen in diesem Sinne zu zeigen, wie man die eigentlich „zwiefältigen“ Begriffe πίστις, φόβος und ἐγκράτεια anwenden solle und wie nicht. Von solcher Zweideutigkeit war natürlich in Mand. I keine Rede; der formelle Anschluß an diesen Textabschnitt ist also nur das Mittel, den eigentlichen Inhalt von Mand. VI—VIII der Reihe der Mandata einzuverleiben. Die Herkunft dieses Inhalts aber können wir einigermaßen übersehen. Denn was hier an die Begriffe πίστις φόβος und ἐγκράτεια herangebracht wird, das ist der Gedanke, mit dem in den Testamenten der 12 Patriarchen das Test. Asser beginnt 1 s ff. δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ δύο διαβούλια, καὶ δύο πράξεις, καὶ δύο τρόπους, καὶ δύο τέλεα. διὰ τοῦτο πάντα δύο δύο εἰσιν, ἐν κατέναντι τοῦ ἐνός (s. Sir 36 15). ὁδοὶ γάρ εἰσιν δύο, καλοῦ καὶ κακοῦ· ἐν οἷς εἰσι τὰ δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν διακρίνοντα αὐτά. Wenn diese Anschauung dann auch in der Ausarbeitung anders als im „Hirten“, nämlich auf gemischt-ethische Fälle, angewendet wird, so haben wir doch in den zitierten Sätzen den Leitgedanken von Mand. VI—VIII vor uns. Und sehen zugleich seine Beziehungen: er steht im engsten Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Wegen (δύο ὁδοί) — und diese wird auch in Mand. VI 1 2—5 vorgetragen, vgl. auch Mand. VIII 3—11 — einen Abschnitt, den man etwa δύο τρόποι überschreiben könnte. Hinter dem Ausdruck δύο διαβούλια in der zitierten Stelle aber steht offenbar die jüdische Lehre von den zwei Trieben, dem Jezer ha-ra' und dem Jezer ha-tob, die hier zum erstenmal in der doppelten Gestalt belegt ist (die Anschauung vom bösen Trieb ist älter s. Bousset Religion des Judentums<sup>2</sup> 462 ff.). Diese jüdische Lehre aber steht vielleicht im Zusammenhang mit der auch in unserem Mandat 2 1 ff. vorgetragenen Lehre von den zwei Engeln. Ja, am Ende darf man vermuten, daß sich die Ausgestaltung der jüdischen Vorstellung vom „Trieb“ (im bösen Sinne) zur Lehre von den zwei Trieben im Anschluß an die Zwei-Engel-Lehre vollzogen hat s. zu 2 1. Wie sich angelologische oder dämonologische Vorstellungen leicht damit verbinden s. die ἄγγελοι Mand. VI 2 1, zeigt auch Test. Jud. 20 1 δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης. Aus alledem ist für unsere Schrift der Schluß zu ziehen, daß in Mand. VI—VIII verschiedene jüdische Paränesen „dualistischer“ Art von dem christlichen Bearbeiter in ein formell aus Mand. I herübergenommenes Schema eingefügt sind. Wie wenig damit der Sinn von Mand. I getroffen wird, zeigt der letzte Satz unseres Paragraphen: die in Mand. I gemeinten Kräfte liegen alle ἐπὶ δικαίῳ (= Gerechtigkeit, It<sup>1</sup> hat in der Fortsetzung *iustitia*). 2 Etwas mühevoll wird die Verbindung des



Gerechtigkeit, teils der Ungerechtigkeit. Du aber glaube der Gerechtig-<sup>2</sup> keit und nicht der Ungerechtigkeit, denn der Weg der Gerechtigkeit ist gerade, der der Ungerechtigkeit aber krumm. Aber du sollst den geraden und ebenen Weg gehen, und den krummen meiden. Denn<sup>3</sup> der krumme Weg bietet keinen bequemen Pfad, sondern ist ungebahnt und hindernisreich, holprig und voll Dornengestrüpp; so ist es schädlich auf ihm zu gehen. Wer aber den geraden Weg geht, wandelt<sup>4</sup> eben und ohne Hindernis; denn er ist weder holprig noch voll Dornengestrüpp. Du siehst also, daß es besser ist diesen Weg zu gehen.« »Herr«, sagte ich, »der Wandel auf diesem Weg sagt mir zu.« »Ihn<sup>5</sup> sollst du gehen«, antwortete er, »und jeder soll ihn gehen, der sich von ganzem Herzen zum Herrn bekehrt. Vernimm nun«, fuhr er fort,<sup>2</sup> »vom Glauben«! Zwei Engel sind bei dem Menschen, der Engel der

Gedankens von der zweifachen Wirkung mit dem Bild von den beiden Wegen verbunden; man merkt, daß hier eine „feste“ Größe an den bisher entwickelten Gedanken herangebracht wird, vgl. zu Did. 11 und Josef Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 381 Anm. 1. Wie das Folgende zeigt, kommt es bei der Durchführung des Bildes hier auf Bequemlichkeit und Unbequemlichkeit an; man muß also von gerade und krumm reden, nicht von recht und unrecht. 3. 4 Das Ethos des Herrenworts Mt 7<sup>13</sup> f. und der Prodikos-fabel von Herakles am Scheidewege (Xenophon Memorab. II 1<sup>21</sup> ff. s. auch Beilage 2 zu Rom und über Nachwirkungen in christl. Lit. Taylor Journal of Philology 1893, 243 ff.) ist hier freilich nicht zu finden; statt dessen ist ein gewisser Opportunismus Voraussetzung: der Weg, der empfohlen wird, ist der bequemere. Eine solche Schilderung des Geländes ist in der genuinen jüdisch-christlichen „Wege“-Lehre, soviel wir wissen, nicht üblich. Auch in der Prodikos-Fabel taucht das Motiv nur gerade auf, aber — ebenso wie Mt 7<sup>13</sup> f. — mit entgegengesetzten Vorzeichen (Xen. Mem. II 1<sup>23</sup> [ἐπὶ] τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥάστην ὁδὸν ἄξω σε — aber so sagt die Καὶά). In der später bezeugten jüdischen Form des Motivs hat die Geländeschilderung ihren Platz aber auch in der nicht-opportunistischen Gestalt s. Koheleth rabba zu Eccl 1<sup>14</sup> (Wünsche Bibliotheca rabbinica S. 21): *R. Abba bar Kahana sagte: So wie jener Greis, welcher am Scheidewege saß, und zwei Wege vor sich hatte, der eine anfangs eben, zuletzt wurde er aber voll Dornen, Zedern und Schilfrohr, der andere dagegen nur anfangs voll Dornen, Zedern und Schilfrohr, zuletzt wurde er aber eben, und er machte die Vorüberziehenden und Ankommenden darauf aufmerksam, und diese waren ihm zu Dank verpflichtet, sind nicht auch die Menschen verpflichtet, dem Salomo dankbar zu sein* usw. (hier wirken vielleicht auch die bei Xenophon Memorab. II 1<sup>20</sup> zitierten Hesiod-Verse ἔργα καὶ ἡμέραι 287 ff. ein). An unserer Stelle haben wir es offenbar mit einer Verbindung der Wege-Lehre mit einer solchen ausgeführten Variation der Prodikos-Fabel zu tun, nur unter opportunistisch-rationalistischer Verkehrung des Bildes. Taylor Journal of Philology 1893, 257 nimmt an, daß in dieser Variation die beiden Führerinnen Πίστις und Ἀπιστία hießen und verweist auf Ps. Clemens Hom. VII 7, wo es in einer stark von Mt 7<sup>13</sup> beeinflussten Ausführung heißt τούτων δὲ τῶν δύο ὁδῶν προκαθίσταται ἀπιστία καὶ πίστις. II 1 Hier soll angeblich die Schilderung des Glaubens beginnen. Man merkt aber sogleich, daß der Gedanke πίστις — πιστεύειν nur ein Rahmen ist, der um ein bereits fertiges Stück, den τόπος von den beiden Engeln, gefügt wurde; denn

- 2 Gerechtigkeit und der Engel der Bosheit.« Ich fragte: »Herr, wie kann ich ihre Wirkungsweise erkennen, wenn beide Engel bei mir wohnen?«
- 3 »Höre«, sprach er, »und verstehe! Der Engel der Gerechtigkeit ist zart, bescheiden, sanft und ruhig. Wenn er in deinem Herzen Wohnung nimmt, dann redet er alsbald mit dir von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Selbstgenügsamkeit und von allerlei gerechten Werken und herrlichen Tugenden. Wenn dies alles in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse: der Engel der Gerechtigkeit ist bei dir. Das sind die Werke des Engels der Gerechtigkeit. Ihm sollst du glauben und
- 4 seinen Werken. Schaue nun auch die Werke des Engels der Bosheit! Vor allen Dingen ist er jähzornig und heftig und unverständlich; und seine Werke sind böse und verführen die Knechte Gottes. Wenn er in deinem Herzen Wohnung nimmt, so erkenne ihn an seinen Werken.«

in dem ganzen τόπος 21—9 ist von πίστις so gut wie gar nicht die Rede; nur in 23 (letzter Satz) und 26 macht sich der Rahmen überhaupt bemerkbar; erst 210 stellt dann die endgültige Verbindung zwischen Rahmen und Stoff her. Dieser Stoff ist die Lehre von den zwei Engeln. Sie erscheint hier befremdlicherweise ohne jede Beziehung zu der „Wege“-Lehre, ja eigentlich als deren Konkurrent. Denn die Zwei-Wege- und die Zwei-Engel-Lehre bieten beide in gleicher Weise die Form, das Gute zu empfehlen und vor dem Bösen zu warnen. Man sieht nicht ein, warum nach der Darstellung der zwei Wege die Ausführung im Schema der Zwei-Engel-Lehre erfolgt und von den ὁδοί nicht mehr die Rede ist. Andere Texte bieten eine Verbindung beider τόποι so Barn. 181 Did. lat. im zweiten Satz, Lactant. Div. inst. VI 3 s. die Stellen zu Barn. 181. An unserer Stelle ist der Zwei-Engel-τόπος selbständig; es wäre Test. Jud. 201 zu vergleichen δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης (Philo de sacrific. Ab. 20 p. 265 δύο γὰρ ἡμῶν ἐκάστῳ συνοικοῦσι γυναῖκες ist eine Verbindung unseres Gedankens mit der Prodikosfabel). Es ist auch zu vermuten, daß wir hier die oder eine dämonologische Wurzel der jüdischen Lehre von den beiden Trieben vor uns haben s. zu 11. Aus dem κατοικεῖν μετὰ wurde κατοικεῖν ἐν vgl. in 3 ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῆ and die Ersetzung des μετὰ 22 durch ἐν 25. Nach It<sup>1,2</sup> ist καὶ σύνις zu lesen (G καὶ συνίς αὐτός). Bezeichnenderweise erhält der Gerechtigkeitsengel hier das Prädikat des guten Geistes aus Mand. V. Die Verwandtschaft ist auch zu spüren, wenn die Gegensätze zwischen beiden Engeln hier und 24 auf die Antithese „bescheiden sanftmütig — jähzornig erbittert“ gebracht werden. Die als Wirkungen des guten Engels genannten Eigenschaften liegen alle in der jüdisch-christlichen Linie mit Ausnahme der typisch-stoischen αὐτάρκεια s. Sim. I 6 und zu I Tim 66 sowie Bonhöffer Epiktet u. d. NT 109 f. Auch ἀρετή ist eigentlich ein fremder Begriff, aber im Christentum schon seit Phil 48 eingeführt. 4 Ueber πικρία neben ὀδυρολογία s. zu Mand. V 22. 5 Die Frage hat nur literarische, keine charakterologische Bedeutung: sie soll in dialogischer Form den Gedanken weiterspinnen. Der Lasterkatalog (s. zu Rm 131) ist ausführlicher als der Tugendkatalog 23, weil das paränetische Interesse um der Abschreckung willen zur Erwähnung möglichst vieler Sünden drängt. Die Aufzählung ist lehrreich für das, was nach der Meinung des Verf. für Christen seiner Art besonders versuchlich ist: Geschäfte machen — das ist doch wohl mit πράξεις πολλάι gemeint s. Vis. II 31 Mand. III3—5 —, gutes Leben s. Mand. V 22, geschlechtliche Be-

Ich antwortete: »Herr, ich weiß nicht, wie ich ihn erkennen soll.«<sup>5</sup>  
 »Höre!« sprach er. »Wenn Jähzorn oder Heftigkeit dich überfällt, so wisse, daß er in dir ist; sodann Verlangen nach vielerlei Geschäften, Ueppigkeit in Essen, Trinken, Rausch und allerlei ungehörigem Luxus, Begierde nach Weibern, Habsucht, Hochmut und Prahlerei, und alles, was dem gleicht — wenn alles dies in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse, daß der Engel der Bosheit in dir wohnt. Da<sup>6</sup> du nun seine Werke kennen gelernt hast, so laß ab von ihm und glaube ihm nichts, denn seine Werke sind böse und unzuträglich für die Knechte Gottes. Nun weißt du die Wirkung beider Engel. Begreife sie und glaube dem Engel der Gerechtigkeit. Von dem Engel<sup>7</sup> der Bosheit aber halte dich fern, weil seine Lehre jede Handlung verdirbt. Denn wenn einer noch so gläubig ist und die Gesinnung dieses Engels nimmt Wohnung in seinem Herzen, so muß der Betreffende, Mann oder Frau, eine Sünde begehen. Und wiederum: wenn es sich<sup>8</sup> um einen noch so Bösen handelt, sei's Mann oder Frau, und die Werke des Engels der Gerechtigkeit nehmen Wohnung in seinem Herzen, so zwingt es ihn etwas Gutes zu tun. Da siehst du«, schloß er, »daß es<sup>9</sup> gut ist, dem Engel der Gerechtigkeit zu folgen und dem Engel der Bosheit abzusagen. Ueber den Glauben aber verkündet dies Gebot, daß<sup>10</sup> du den Werken des Engels der Gerechtigkeit folgen sollst, und wenn du sie tust, wirst du Leben haben bei Gott. Glaube aber (auch), daß die Werke des Engels der Bosheit schlecht sind; wenn du sie also meidest, wirst du bei Gott Leben haben.«

gierden s. Vis. I 1; dann folgen noch ein paar in der christlichen Paränese geläufige Sünden. An ihrer Spitze soll wohl die Habsucht stehen; wahrscheinlich ist  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\zeta\iota\alpha$  It<sup>2</sup> aeth zu lesen und  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\zeta\iota\omega\upsilon\upsilon$  G Ant wie wohl auch  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\zeta\iota\alpha$  Ath<sup>2</sup> als Angleichung zu erklären. Den Abschluß bildet der bei Lasterkatalogen häufige Hinweis auf ähnliche Vergehen s. zu I Thess 4<sup>6</sup>. 6 Die Formulierung des Urteils erinnert an Mand. V 22. In 7. 8 tritt die dämonologische Grundlage der ganzen Vorstellung in einer die sittliche Verantwortung fast in Frage stellenden Weise hervor; daß deterministische Folgerungen dem Verf. fernliegen, zeigt aber 9: es liegt doch im Willen des Menschen, welchem Engel er sich anvertrauen und welchem er „absagen“ will.  $\alpha\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  steht in diesem Sinn auch II Clem. 64. 5, gleichfalls in „dualistischem“ Zusammenhang, sowie II Clem. 162 Justin Dial. 119 Clemens Al. Protrept. 101<sup>2</sup> und besonders Justin Ap. I 49<sup>5</sup> von der Heidenbekehrung, Clem. Al. Exc. ex Theod. 77<sup>1</sup> von der Taufe. Im Zusammenhang mit der Taufe ist es dann technisch geworden s. Tertullian de spectaculis 4 *cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verbis profiteamur, renuntiassse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur*. 10 Sehr mühsam erfolgt der Anschluß an das Stichwort  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$  und dessen Verbindung mit der üblichen Schlußformel s. Mand. I 2. Die zweite Aufforderung zum Glauben ist sogar unlogisch; man würde erwarten: dem Engel der Bosheit glaube nicht. Ähnliches s. Mand. VII 4. — Uebrigens ist in 7 gegen Funk  $\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  zu lesen (G It<sup>1</sup> s. 2 s).



## Siebentes Gebot.

- 1 »Fürchte den Herrn«, fuhr er fort, »und beachte seine Gebote. Denn wenn du sie beachtest, wirst du Kraft haben bei all (deinem) Handeln, und vortrefflich wird dein Handeln sein. Denn ausgerüstet mit der Furcht des Herrn wirst du alles Gute tun. Das ist also die
- 2 Furcht, die du hegen mußt, um gerettet zu werden; den Teufel aber sollst du nicht fürchten! Denn wenn du den Herrn fürchtest, wirst du des Teufels Herr werden, denn er hat keine Kraft. Wer aber keine Kraft hat, erweckt auch keine Furcht. Doch wer die herrliche Kraft besitzt, der ist zu fürchten. Denn jeder, der Kraft besitzt, erweckt Furcht; wer aber keine Kraft hat, wird von allen verachtet.
- 3 Fürchte aber die Werke des Teufels, denn sie sind böse. Wenn du nun den Herrn fürchtest, wirst du auch des Teufels Werke fürch-

**Mandatum VII:** Von der Furcht. 1 Das vorangestellte Motto aus Eccl 12<sup>13</sup> meint die Furcht im Sinne von Mand. I und nicht die zwiefältige Furcht, die hier eigentlich gemeint sein muß (s. Mand. VI VII und zu Mand. VI 11) und eigentlich auch gemeint ist s. 2. 4. Aber der Gedanke von der Gottesfurcht — herangebracht durch das aus Mand. I stammende Schema — hat den Gedanken von der doppelten Furcht stark in den Hintergrund gedrängt, so daß dieses Mandat an besonderer Inkonsequenz leidet. Ps.-Athanasius Doctrina 7 hat diese vermieden, indem er den Gedanken von der doppelten Furcht überhaupt ausschied, während Antiochus Hom. 127 den Text fast ganz ausgeschrieben hat. Man hat also in dem Anfang mit dem Zitat die Hand des Mand. I benutzenden Bearbeiters, d. h. wohl unseres Verf., zu erkennen, der diesem Anfang zulieb vielleicht die ursprüngliche Einleitung des Textes unterdrückte; man müßte sich diese etwa nach Analogie von Mand. VI VIII vorstellen mit dem Inhalt: zwiefältig wie der Glaube ist auch die Furcht. Es ist aber auch möglich, daß ein solcher Text gar nicht existierte, und der Verf. den traditionellen Gedanken von der Doppelheit (s. zu Mand. VI 11) nur dem aus Mand. I entnommenen Schema (πίστις φόβος ἐγκράτεια) zulieb auch auf die Furcht ausdehnte, bei der Durchführung aber jenen Gedanken vor der Mahnung zur Gottesfurcht allzusehr in den Hintergrund treten ließ. In jedem Fall erklärt sich die Inkonsequenz dieses Textes aus der Konkurrenz jenes Gedankens und dieser Mahnung. — ἀσύγκριτος steht hier bei einem Abstraktum wie P. Gen. I 55 4 ff.: προσαγορεύσαι σου τὴν ἀμίμητον καλοκἀγαθίαν ὡς ἀληθῶς ἀσύγκριτον P. Hamb. 54 17 (ἐπαίνεις?), aber auch Philo Quod det. pot. insid. sol. 29 p. 196 (ῥώμη). — Da die Zeugen, die im letzten Satz καλῶς lesen, G Ant lt<sup>2</sup> aeth, im Verdacht stehen, gern zu glätten, so lese ich nach Ath<sup>1-2</sup> lt<sup>1</sup> καλά. Die letzten Worte beginnen offenbar mit der Ausführung des Gedankens von der doppelten Furcht und die ersten Worte von 2 fahren damit fort. Aber schon drängt sich der konkurrierende Gedanke von der Gottesfurcht vor, und statt der erwarteten Fortsetzung (vielleicht φοβούμενος γὰρ τὸν διάβ. πάντα πονηρὰ ἐργάσῃ) lesen wir abermals ein Wort über die Gottesfurcht; lt<sup>2</sup> hat, die Inkonsequenz fühlend, deren Erwähnung gestrichen. Die Ausführung über die Schwäche des Teufels paßt wieder gut zu der Mahnung: fürchte ihn nicht, und soll sie begründen. Darum ist φόβον ἔχει = *timeri debet* zu verstehen (so lt<sup>2</sup>, wo allerdings *dominus* Subjekt ist, wohl infolge Verlesung von ΠΑC zu ΚC). 3 Das Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen von φόβος geht weiter, denn nun sollen, während erst der Teufel verächtlich schien, seine Werke

ten und sie nicht tun, sondern dich ihrer enthalten. Zwiefältig ist <sup>4</sup> also die Furcht. Wenn du das Böse zu tun Neigung hast, so fürchte den Herrn, dann wirst du es nicht tun. Wenn du aber andererseits das Gute zu tun gewillt bist, so fürchte den Herrn, dann wirst du es tun. Darum ist die Furcht des Herrn kraftvoll, gewaltig und herrlich. Fürchte also den Herrn, so wirst du Leben haben bei ihm; und alle, die ihn fürchten — wenn sie (zugleich) seine Gebote beachten —, werden Leben haben bei Gott.« »Herr«, fragte ich, »warum hast du <sup>5</sup> (nur) von denen, die seine Gebote halten, gesagt: sie werden Leben haben bei Gott?« »Weil alle Kreatur«, gab er zur Antwort, »den Herrn fürchtet, seine Gebote aber nicht beachtet. Denen also, die ihn fürchten und seine Gebote beachten, wird Leben bei Gott zuteil; die aber seine Gebote nicht beachten, die haben auch kein Leben in sich.«

### Achtes Gebot.

»Ich habe dir gesagt«, fuhr er fort, »daß das von Gott geschaffene <sup>1</sup> zwiefältig ist. Auch die Enthaltsamkeit ist nämlich zwiefältig. Bei manchen Dingen muß man sie üben, bei anderen nicht.« »Herr, tue mir <sup>2</sup>

doch gefürchtet werden und diese „Furcht“ erscheint als Ausfluß der Gottesfurcht. <sup>4</sup> Hier wird das Thema von der Doppelheit deutlich genug angeschlagen (s. auch Mt 10<sup>28</sup> Lc 12<sup>4</sup> f.). Aber auch hier wird es sofort wieder aufgegeben, denn es ist gar nicht von den φόβοι die Rede, sondern nur von der Gottesfurcht. Der erste Gedanke ist klar: lüsted's dich nach Bösem, so fürchte den Herrn, dann wirst du es lassen. Darauf müßte die Erwähnung der anderen Furcht folgen: willst du das Gute tun, so laß dich nicht durch Furcht vor dem Teufel davon abbringen. Aber statt μη φοβοῦ τὸν διάβολον steht wieder φοβοῦ τὸν κύριον (in ähnlicher Weise wird πιστεύειν Mand. VI 2<sup>10</sup> unlogisch gebraucht s. z. St.). Die Varianten zeigen, wie unverständlich der so entstandene Text erschien; Ath<sup>1</sup> Ant aeth korrigieren in den ersten Bedingungssatz eine Negation hinein, lt<sup>2</sup> Ant lassen den zweiten Bedingungssatz überhaupt weg. Auf die Schlußformel (s. zu Mand. I<sup>2</sup>) folgt in <sup>5</sup> noch ein Anhang, in dem der Zusatz τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς αὐτοῦ aus <sup>4</sup> dialogisch begründet wird. Vgl. darüber zu Mand. IV 4<sup>3</sup>. Das alte Motiv von Prov 1<sup>7</sup> 9<sup>10</sup> Sir 1<sup>11</sup> 25<sup>11</sup> 40<sup>26</sup> f. erhält hier im praktischen Interesse eine Verkläuterung. Die erste Verwendung von ζωὴ im Schlußsatz bietet die beste Erklärung zu der doch offenbar gleichwertigen Formel ζήσονται τῷ θεῷ; lehrreich aber ist, daß in dem ganz entsprechenden zweiten Satz ζωὴ auf einmal immanent gefaßt wird.

**Mandatum VIII:** Von der Enthaltsamkeit. <sup>1</sup> Der Gedanke von der Zwiefältigkeit der 3 Dinge πίστις φόβος ἐγκράτεια, in dessen Zeichen die Mand. VI—VIII stehen, s. zu VI 1<sup>1</sup>, wird hier besonders scharf und in einer merkwürdigen Verallgemeinerung vorgetragen, zu der offenbar Stellen des AT den Anlaß gegeben haben: Sir 36<sup>15</sup> καὶ οὕτως ἐμβλεψὼν εἰς πάντα τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου, δύο δύο, ἐν κατέναντι τοῦ ἐνός s. auch 42<sup>24</sup>. Dieser Gedanke von der Doppelheit ist an der ἐγκράτεια besonders leicht nachzuweisen; so besteht das Mand. aus einem Lasterkatalog (3—6) und einem Tugendkatalog (7—11). Beide sind wieder geteilt, so daß erst die wichtigsten Stücke genannt werden, dann die ἀκόλουθα. Antiochus, der wie Ps.-Athanasius dies paränetisch so dankbare Mand. fast ganz ausschreibt, hat diese Unterteile zusammengezogen. ■ Der erste ἐάν-Satz fehlt bei G,

kund«, sagte ich, »bei welchen Dingen man Enthaltsamkeit üben muß und bei welchen nicht.« »Vernimm es«, sprach er. »Des Bösen enthalte dich und tue es nicht; des Guten aber enthalte dich nicht, sondern tue es. Denn wenn du dich enthältst vom Tun des Guten, so ver-sündigst du dich gar sehr; enthältst du dich aber vom Tun des Bösen, so tust du gar sehr recht. Enthalte dich also alles Bösen und tue  
 3 das Gute!« Ich fragte ihn: »Herr, welcher Art ist das Böse, dessen man sich zu enthalten hat?« »Vernimm es«, sagte er. »Ehebruch und Unzucht, böse Trunkenheit und schlimme Schwelgerei, üppiges Essen und reicher Luxus, Selbstruhm, Hoffart und Uebermut, Lüge,  
 4 Verleumdung und Heuchelei, Rachsucht und allerlei Lästerung — das sind die allerschlimmsten Werke im menschlichen Leben. Dieser Werke muß sich der Knecht Gottes enthalten; denn wer sich ihrer nicht enthält, kann nicht Leben haben bei Gott. Vernimm nun auch,  
 5 was aus ihnen folgt.« — Ich fragte: »Herr, gibt es denn noch mehr böse Werke?« »Ja freilich«, antwortete er, »es gibt ihrer noch viele, deren der Knecht Gottes sich enthalten muß: Diebstahl, Lüge, Raub, falsches Zeugnis, Habgier, böse Begierde, Betrug, Ruhmsucht, Prah-  
 6 lerei und dergleichen mehr. Scheint dir dies nicht böse zu sein«, fragte er, »gar sehr sehr böse für die Knechte Gottes? Von all diesem muß sich fernhalten, wer Gott dient. Enthalte dich also aller dieser Dinge, damit du Leben habest bei Gott und aufgeschrieben werdest unter denen, die so enthaltsam sind. Das ist es also, wessen du dich enthalten mußst.«

der zweite bei It<sup>1</sup>. 3 Ich lese mit It<sup>1</sup> ἀφ' ὧν δεῖ, da von dieser Lesart aus sich die anderen erklären (ἡμᾶς G, με It<sup>2</sup> aeth). Der Lasterkatalog (s. zu Rm 1<sup>31</sup>) entspricht inhaltlich ungefähr dem aus Mand. VI 25: sexuelle, Luxus- und Zungensünden werden betont. Anordnung und Ausdruck aber sind bedingt durch formale Tendenzen, wie sie in solcher Durchführung auch bei dieser oft formal bedingten Gattung des Lasterkatalogs selten sind: 2 Substantiva auf -είας, 2 Doppelausdrücke (wenn man *πονηρίας* konjizieren darf, beide auf -ίας ausgehend), 2 Doppelausdrücke mit dreimaligem π-Anlaut, 2mal 3 Genitive (mit dreimaligem ὁ-Anlaut), endlich die beiden Schlußglieder auf -ίας, beide von gleicher Länge (2mal 2 Hebungen). Diese Aufzählung stammt sicher nicht von unserem Verf., dem solche Künste fremd sind. 4 Weil der Superlativ bei Hermas sonst elativisch steht, schlägt Blaß-Debrunner<sup>4</sup> § 244<sup>2</sup> vor, πάντων *πονηρότατα* in den Komparativ zu korrigieren s. Mand. X 12. Der Begriff τὰ ἀκόλουθα ist wohl aus der populären Philosophie in die christliche Paränese eingedrungen s. Epiktet IV 8<sup>12</sup> ὁ Ζήνων λέγει, γινῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι καὶ πῶς ἀρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν. Hier dient er dazu, in ■ einen zweiten Lasterkatalog einzuführen, der nicht so formgebunden ist wie der erste, sondern wohl einfach eine Ergänzung jener bereits festen Reihe darstellt; jedenfalls stehen die Laster der zweiten zu denen der ersten Reihe in keiner grundsätzlich festgelegten Beziehung vgl. ψεύσμα im ersten, ψεύδος im zweiten Katalog. Zur Schlußformel s. zu Mand. VI 25. G ἐγγραφήσῃ s. zu Vis. I 21. 7 In dem Tugend-Teil wird mit



»Vernimm nun auch«, fuhr er fort, »wessen du dich nicht enthal- 7  
ten, sondern was du tun mußt. Des Guten enthalte dich nicht, son-  
dern tue es.« »Herr«, bat ich, »offenbare mir auch der guten Taten 8  
Kraft, damit ich in ihnen wandle und ihnen diene, um gerettet zu  
werden, wenn ich sie vollbracht habe.« Er sprach: »Vernimm die  
Werke des Guten, deren du dich befleißigen und nicht enthalten mußt:  
vor allem Glaube, Furcht des Herrn, Liebe, Eintracht, gute Rede; Wahr- 9  
heit, Geduld — nichts ist im menschlichen Leben besser als dies. Wer  
dies bewahrt und sich nicht davon fernhält, ist selig in seinem Leben.  
Nun vernimm, was daraus folgt: Witwen Dienste leisten, Waisen und 10  
Arme besuchen, die Knechte Gottes aus Nöten befreien, gastfrei sein  
— denn in der Gastfreundschaft liegt manchmal ein gutes Werk —,  
niemanden Widerstand leisten und ein ruhiges Leben führen, sich  
allen gegenüber erniedrigen, die Alten ehren, Gerechtigkeit üben, die  
(Pflichten der) Brüderlichkeit beachten, Mißhandlung erdulden, lang-  
mütig sein, Böses nicht nachtragen, bekümmerte Seelen trösten, Ange-  
fochtene vom Glauben nicht abwendig machen, sondern sie zur Um-  
kehr bringen und sie mit Zuversicht erfüllen, Sünder ermahnen,

Hilfe des Begriffs δὴναμις 8, der etwa dem andern ἐνέργεια Mand. V 17 21  
VI 11 22 entspricht, der Uebergang vom allgemeinen Gebot zum Tugend-  
katalog in 9 gewonnen. Die Spannung zwischen diesem und dem die drei  
Mand. VI—VIII tragenden Schema aus Mand. I ist offenbar; denn wenn beide  
Größen sich nicht ursprünglich fremd wären, würde unsere Reihe schwerlich  
mit πίστις und φόβος κυρίου, den ersten Gliedern jenes Schemas, beginnen.  
Die Tugendtafel selbst könnte aus einer Erweiterung der urchristlichen Trias  
Glaube, Liebe, Hoffnung (dafür tritt ὑπομονή ein s. zu I Thess 13) ent-  
standen sein. Unter den Tugenden fällt der Ausdruck ῥήματα δικαιοσύνης  
wegen seiner Seltenheit auf s. zu Hebr 513. Ob der Genitiv hier das Ad-  
jektivum vertritt oder den Inhalt der ῥήματα als ethische Belehrung charak-  
terisiert, kann man bezweifeln; in einem Tugendkatalog scheint mir das  
erste passender (s. d. Uebers.). Auch hier hat man den Eindruck, daß der  
Verf. mit festem Material arbeitet; die nach φυλάσσει überflüssigen Worte  
καὶ μὴ ἐγκρατεύεται ἀπ' αὐτῶν sind offenbar eingeschoben, um jenes Material  
mit dem Grundgedanken des ganzen Gebots zu verbinden. 10 ἀκόλουθα s.  
zu 4. Ein sachlicher Unterschied dieser Tugendreihe von der vorigen (etwa  
hier consilia, dort mandata) besteht nicht, aber der zweite Katalog ist für  
Ideal und Leben der Christengemeinde viel bezeichnender als der erste.  
Die Mahnung zur Witwen- und Waisenfürsorge ist auf Grund der prophe-  
tischen Predigt s. Js 117 Jer 528 Ez 227 Sach 710 in das jüdische Gesetz  
(Dt 1018 1428 1611. 14 2417—21 2612. 18 2719) und die jüdische Paränese  
übergegangen s. Sir 410 Philo de spec. leg. I 308. 310 p. 258 M. IV 176.  
178 p. 365 M. (im Anschluß an die erste Dt-Stelle) Henoch slav. (Gött. Ab-  
hdlg. N. F. I 3) 429. Dadurch ist sie in die christliche Paränese gelangt:  
sie steht in der Barnabas-Rezension der „Wege“ Barn. 202 s. Weiteres z. St.  
u. vgl. Jac 127 Hermas Sim. I 8 V 37 Aristides Apol. 157. Bei den ἀνάγκαι  
kann man an Gefangenschaft denken s. Aristides Apol. 158 (das Kapitel ist  
überhaupt zu vergleichen) *et cum audiunt aliquem suorum in vincula coniec-  
tum aut vexatum propter nomen Christi sui, necessitatibus eius omnes  
subveniunt, et si fieri potest ut liberetur, eum liberant*, Lucian de Peregrini

- 11 Schuldner und Dürftige nicht drängen und dergleichen mehr. Scheint dir dies«, sagte er, »nicht gut zu sein?« »Herr«, erwiderte ich, »was wäre besser als dies?« »So wandle denn darin«, sprach er, »und enthalte dich seiner nicht, dann wirst du Leben haben bei Gott.
- 12 Beachte also dies Gebot. Wenn du das Gute tust und dich seiner nicht enthältst, wirst du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die so handeln. Und wiederum: wenn du das Böse nicht tust und dich seiner enthältst, wirst du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die diese Gebote beachten und in ihnen wandeln.«

morte 12 ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο, οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρκάσαι πειρώμενοι αὐτόν sowie die zu I Clem. 55<sup>2</sup> zitierte Stelle Const. Apost. V 1 s. Verwandte Stellen vgl. in Harnacks Ausgabe. Die besondere Bemerkung über die φιλοξενία will aus der Tradition verstanden sein. Man kann nämlich nicht nur bemerken, daß die urchristliche Paränese der Gastfreundschaft schon frühzeitig erhöhte Beachtung zuwendet (Rm 12<sup>13</sup> I Petr 4<sup>9</sup> I Clem. 1<sup>2</sup> Hermas Sim. VIII 10<sup>3</sup> Aristides Apol. 15<sup>7</sup> (s. auch I Tim 3<sup>2</sup> Tit 1<sup>8</sup> Hermas Sim. IX 27<sup>2</sup>), sondern man kann aus Hebr 13<sup>2</sup> I Clem. 10<sup>7</sup>—12<sup>8</sup> auch schließen, daß die Gastfreundschaft wie andere Tugenden bereits in der jüdischen Paränese mit alttestamentlichen Beispielsreihen belegt wurde (s. dazu MDibelius Der Brief des Jakobus S. 157 f. 226 f). Der Hinweis, daß in der Gastfreundschaft „manchmal“ ein gutes Werk (ἀγαθοποιήσις Sim. V 3<sup>4</sup>) liege, bezieht sich offenbar auf solche Beispiele, ebenso wie τινας in Hebr 13<sup>2</sup> s. z. St. Die folgenden zwei Bestimmungen umschreiben das Ideal ruhigen bürgerlichen Lebens s. zu I Tim 2<sup>2</sup>. ἐνδεής ist nicht „arm“, sondern, wie der Zusammenhang der parallelen Stelle Mand. XI<sup>8</sup> beweist, „niedrig“ zu übersetzen (beide lt *humilior*); vgl. also Rm 12<sup>10.16</sup>. Die Alten zu ehren war dem Juden schon Lev 19<sup>32</sup> geboten. δικαιοσύνη geht in diesem Zusammenhang offenbar auf Forderungen der Billigkeit, ἀδελφότης s. zu I Clem. 2<sup>4</sup>. Manche der folgenden Wendungen klingen an das Gemeindegebet I Clem. 59<sup>4</sup> an. Die ausdrückliche Erwähnung der Sorge für Gefährdete und Sünder wäre in einem Buch von der Christenbuße gewiß nicht befremdlich, ist aber hier mehr von der paränetischen Tradition als von den Leitgedanken des Buches bestimmt s. Gal 6<sup>1</sup> Mt 18<sup>15</sup> ff. u. vgl. die koptische Epistola apostolorum 39<sup>6</sup> ff. (Texte u. Unters. 43, S. 147 ff.), Pistis Sophia 104 (Schmidt Kopt. gnost. Schriften I 172). Die Aufnahme der sozialen Mahnungen an Besizende zeigt, daß das Christentum nicht mehr reine Armenreligion ist. 12 Die Laster- wie die Tugendkataloge des Gebotes werden hier mit der üblichen Formel s. zu Mänd. I<sup>2</sup> abgeschlossen. Zum Ausblick auf alle Gebote s. zu Mand. IV 4<sup>8</sup>.

**Mandatum IX:** Vom Zweifel. Mand. X 1<sup>1</sup> beweist, daß die Mand. V IX und X zusammengehören. Sie unterscheiden sich von Mand. VI—VIII auch durch den reicheren konkreten Inhalt. Daraus erklärt sich die Benutzung von Mand. IX nicht nur bei Ps.-Athanasius Doctrina 9, Antiochus Hom. 85, sondern auch in dem alten Kommentar zu Jac, der ursprünglich wohl eine Sammlung passender Stellen aus den Kirchenvätern darbot. Uns liegt er in verschiedenen Bearbeitungen vor, von denen hier in Frage kommt 1) die Catena in epistolas catholicas ed. JACramer, Oxford 1840 (Catenae Graec. Patrum VIII) 2) der sog. Oecumenius-Kommentar, Migne gr. 119, 3) der sog. Theophylact-Kommentar, Migne gr. 125. Alle

## Neuntes Gebot.

Er sprach zu mir: »Wirf den Zweifel von dir und zweifle nie<sup>1</sup> daran, ob du etwas von Gott erbitten sollst, indem du bei dir denkst: wie kann ich etwas vom Herrn erbitten und empfangen, der ich so oft gegen ihn gesündigt habe? Mach dich von solchen Gedanken<sup>2</sup> frei, bekehre dich aber mit deinem ganzen Herzen zum Herrn und bitte ihn ohne Zaudern, dann wirst du seine Barmherzigkeit erfahren; er wird dich nicht im Stich lassen, sondern erfüllen, um was deine Seele bittet. Denn Gott ist nicht wie die Menschen, die Böses nach-<sup>3</sup>tragen; sondern er trägt nichts nach und erbarmt sich seines Geschöpfs. Reinige du also dein Herz von aller Eitelkeit dieser Welt und von den<sup>4</sup> Dingen, die ich dir vorhin genannt habe, und bitte den Herrn, so wirst du alles empfangen, und keine von deinen Bitten wird dir unerfüllt

diese Texte (ich zitiere Cat) bringen zu Jac 17 oder 18 Mand. IX 1–3 als Erklärung, Cat mit Angabe des Fundorts. Da Grabe, *Spicilegium Patr.* 1700 I 303 ff. die Stelle aus Cat veröffentlichte, ehe Cat gedruckt war, so kam sie — längst vor Entdeckung des griechischen Hermas-Textes — in die älteren Ausgaben. Das durch diese Vorgänge betonte Problem der Verwandtschaft zwischen Jac und Hermas ist in der Tat bei Mand. IX besonders brennend. Da aber die Ähnlichkeit nicht überschätzt werden darf (Jac sagt διαπραΐσθαι, Herm. διατάξιν) und eine große beiden gemeinsame paränetische Tradition jedenfalls anzunehmen ist, so kann die Hypothese Herm. habe Jac benutzt (oder umgekehrt) doch nicht als ausreichend gesichert gelten. Vgl. MDibelius *Der Brief des Jakobus* S. 30 f. 1 Das eigentliche Verbot des Zweifels wird sofort auf das Gebet angewendet (lies mit G Ath Cat lt<sup>1</sup> μηδὲν ὀλως): der Christ soll trotz seiner Sünden es wagen Gott um etwas zu bitten (τι nach αἰτήσασθαι ist mit lt<sup>1</sup> gegen G wohl in beiden Fällen zu lesen). Die Hauptsache ist in 1–3 das gläubige Vertrauen auf den Gott, der Böses nicht nachträgt. In 4–8 wird dagegen eine direkte Anweisung zum gläubigen Gebet eingefügt, während 9–12 wieder allgemeine Warnungen vor dem Zweifel bringt. Nur in diesem Abschnitt ist die διψυχία ein wirkliches Laster. Man könnte danach vermuten, daß 4–8, vielleicht auch 1–3 eine ältere Tradition vom gläubigen Gebet enthalten, die durch 9–12 für unsern Zusammenhang (διψυχία als Laster neben ὀξύχολια und λύπη) brauchbar gemacht ist; auch die Parallelgebote V und X sind ja keineswegs einheitlich. — Was Jac 16 nur vorauszusetzen ist, wird hier eindeutig ausgesprochen: Glaube zeigt sich vor allem in der Gewisheit der Gebetererhörungs. s. zu Jac 16 517 und vgl. den Exkurs zu Rm 425 unter c und h. Was darum hier Zweifel heißt, beruht eigentlich auf der nicht unfremden Erwägung eines ängstlichen Gewissens vgl. Vis. I 21; so wird ein gewisser Widerspruch zu 9–12 spürbar s. oben. ■ Mit P. Oxy. ist wohl ἐγκαταλείψει zu lesen, da diese Lesart durch lt<sup>1</sup> *derelinquet* bestätigt wird. 3 Aber die schöne Begründung erweist die gerügte Gesinnung doch als unfremd: diese religiöse Neurasthenie erniedrigt Gott, indem sie ihm menschliche Motive unterschiebt s. zu Mand. XII 35. Zum Schluß s. zu Mand. IV 35. 4 Die nun beginnende Lehre über das gläubige Gebet unterscheidet sich von der allgemeinen Einleitung dadurch, daß sie auf Einzelfälle eingeht s. 7. 8, also die Form der ausgeführten Paränese besonders typisch darstellt s. den Exkurs zu Mand. I. Schon daraus ist zu schließen, daß wir es mit einem im Urchristentum vielbetonten und vielverhandelten Gedanken zu tun haben.



5 bleiben, wenn du ohne Zaudern den Herrn bittest. Wenn du aber zweifelst in deinem Herzen, wirst du gar keine von deinen Bitten erfüllt bekommen. Denn die an Gott irre werden, das sind die Zweifler, und  
6 sie erlangen gar nichts von dem, was sie erbitten. Die aber vollkommen sind im Glauben, die erbitten im Vertrauen auf den Herrn und empfangen alles, weil sie ohne Zaudern bitten und niemals zweifeln. Denn wer zweifelt, wird, falls er nicht Buße tut, schwerlich gerettet  
7 werden. Reinige also dein Herz von dem Zweifel und ergib dich dem Glauben — denn er ist stark —, und vertraue Gott, daß du alle die Bitten, die du tust, erfüllt bekommst. Und wenn du den Herrn einmal etwas gebeten hast, und es währt lange, bis du es erhältst, so zweifle nicht, weil du nicht bald bekommen hast, um was deine Seele bat; denn jedenfalls kommst du langsam zu dem Erbetenen, weil du geprüft werden sollst, oder um eines Fehltritts willen, den du nicht  
8 weißt. Laß du nun nur nicht ab zu erbitten, was deine Seele begehrt, dann wirst du es empfangen. Wenn du aber beim Beten versagt und

Auch hier kommt jüdisches Erbgut in Frage s. Sir 7<sup>10</sup> 32<sup>21</sup> und die jüdische Quelle des Beispiels Jac 5<sup>17</sup>. Das Urchristentum hat solche Gebets-erhörung zweifellos erfahren s. Mc 11<sup>23</sup> f. Mt 21<sup>21</sup> f. Lc 17<sup>5</sup> f. Mt 17<sup>20</sup> I Cor 13<sup>2</sup> Jac 1<sup>5</sup> Joh 14<sup>13</sup> f. 15<sup>7</sup>. Um so stärker wirkten dann Enttäuschungen dieser Zuversicht. Man gibt vor allem dem Zweifel schuld s. hier sowie 5. 8 Jac 1<sup>6</sup>, auch der Satz vom Zweifel aus den „Wegen“ Barn. 19<sup>5</sup> Did. 4<sup>4</sup> ist wenigstens später so verstanden worden. Weiter macht man aber auch die schlechte Gesinnung des Beters für das Ausbleiben der Erhörung verantwortlich s. vor allem Jac 4<sup>3</sup> Hermas Sim. IV 6. In diesem Sinn ist wohl die Mahnung unserer Stelle zur Reinigung des Herzens ebenso wie die entsprechende in 7 gemeint; *ματαιώματα* geht vor allem auf die schlechten Begierden s. Jac 4<sup>3</sup>, *ῥήματα* auf die Lasterkataloge Mand. VIII (It<sup>2</sup> *ab his quae tibi paulo ante praecepta sunt*) oder sinngemäß auf alle Mand. (It<sup>1</sup> *observa praedicta verba tibi a deo data*), aber nicht auf die von Hermas gesprochenen Worte s. auch Mand. X 1<sup>5</sup> *προειρημένως* in derselben Bedeutung. Wenn der Abschnitt vom Gebet aus anderem Zusammenhang stammt s. zu 1, so würden die Worte *καί* bis *ῥημάτων* Einfügung unseres Verf. sein — sie hinken in der Tat nach. *ἐάν* statt *ὅσα ἂν* G im letzten Satz war bisher nur aus indirekter Ueberlieferung (It<sup>1</sup> aeth Ath<sup>2</sup>) erschlossen, jetzt tritt auch P. Oxy. dafür ein. 5. 6 Die ihr Gebet mit Bedenken belasten, werden hier mit den *δίφυχοι* im allgemeinen identifiziert, ebenso die zuversichtlichen Beter mit den *ὀλοταεῖς ἐν πίστει*. *δυσκόλως* s. zu Mand. IV 3 6. 7 Aus gelegentlichen Enttäuschungen der Erhörungszuversicht (s. zu 4) ist es zu verstehen, wenn bisweilen auch der Gegenstand des Bittgebets einer einschränkenden Prüfung unterworfen wird, so Lc 11<sup>13</sup> gegenüber Mt 7<sup>11</sup>, vielleicht auch Lc 18<sup>7</sup> gegenüber dem ursprünglichen Sinn des Gleichnisses oder I Joh 5<sup>14</sup> (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ*). Eine solche Einschränkung wird hier abgelehnt, indem die Erhörung aller Bitten behauptet wird s. Heiler Das Gebet 2<sup>371</sup>. Wie man sich mit Enttäuschungen abfindet, zeigt das Folgende. Ausbleiben der Erhörung wird zunächst nur als vorläufig, als Verlangsamung der Erfüllung verstanden und auf Prüfung oder Strafe für eine unbekannte Sünde zurückgeführt. 8 Wenn aber der Erfolg gänzlich ausbleibt, so hat das der Beter den Mängeln seines Betens zuzuschreiben, dem *ἐκκακεῖν* oder

zweifelst, dann klage dich selbst an und nicht den der dir gibt. Gib <sup>9</sup> acht auf diesen Zweifel! denn er ist böse und töricht und reißt viele — und zwar auch sehr Gläubige und Gefestigte — vom Glauben los. Denn die Zweifelsgesinnung ist eine Tochter des Teufels, und sie tut den Knechten Gottes viel Böses an. Verachte also den Zweifel und <sup>10</sup> werde Herr über ihn bei jeder Gelegenheit, und ergib dich dem starken und mächtigen Glauben. Denn der Glaube verspricht alles und erfüllt alles; dem Zweifel aber, der sich selbst nicht traut, mißlingen alle Werke, die er tut. Da siehst du also«, so schloß er, »daß der <sup>11</sup> Glaube von obenher (kommt und) vom Herrn stammt und große Kraft hat; der Zweifel aber ist ein Geist der Erde, der vom Teufel stammt und keine Kraft hat. Du also sollst dem Glauben dienen, der Kraft <sup>12</sup> hat und dich vom Zweifel fernhalten, der keine Kraft hat; dann wirst du Leben haben bei Gott, und alle werden es haben, die solche Gesinnung pflegen.«

### Zehntes Gebot.

Er sprach: »Wirf die Traurigkeit von dir, denn auch sie ist eine

διψυχῆν; mit beiden Verben ist wohl im wesentlichen dasselbe gemeint <sup>9</sup> Wenn die zu 1 vorgetragene Analyse richtig ist, so beginnt hier der Schluß des Mand., in dem der Verf. versucht, den Zweifel, der bisher nur als Gebetshindernis behandelt worden war, nun ganz allgemein als Laster zu brandmarken, ihn also auf eine Linie mit den anderen Mand. zu stellen. Allerdings wird betont, daß die διψυχία gerade die im Glauben Festen verführt (anders Mand. V 21). πονηρεύεσθαι heißt es hier von der Tochter des Teufels wie von diesem selbst Mand. IV 34. <sup>10</sup> Zu diesem Gebrauch von ἐπαγγέλλομαι vgl. Epiktet I 15 τί ἐπαγγέλλεται φιλοσοφία (im Titel und später) sowie zu ἐπαγγελίαν ἔχειν I Tim 48. Der leichte Anklang an I Cor 137 beruht nur auf der rhetorischen Wiederholung des vorangestellten πάντα, ebenso der an Jac 315 in <sup>11</sup> auf dem Gebrauch der dualistischen Antithese ἄνωθεν — ἐπίγειος s. auch Mand. XI11. Die Zusammengehörigkeit von Mand. V IX X zeigt sich hier, indem das zu vermeidende Laster wenigstens einmal als πνεῦμα dargestellt wird. Wenn das in Mand. IX nicht öfter geschieht, so liegt das offenbar an der Aufnahme der andersartigen Tradition vom Gebet s. zu 1. <sup>12</sup> schließt in der gewohnten Weise s. zu Mand. I2.

**Mandatum X:** Von der Traurigkeit. Der Text steht auch bei Ps.-Athanasius Doctrina 11; Antiochus hat in Hom. 25 bezeichnenderweise fast nur cap. 3, den christlichen Bestandteil des Textes, ausgeschrieben. **I 1** Die Einreihung der λύπη unter die Laster hat als durchaus unchristlich zu gelten. Denn — um von Mt 54 ganz abzusehen — die Unterscheidung zwischen der λύπη κατὰ θεόν und der τοῦ κόσμου, die Paulus II Cor 710 macht, spielt in unserm Text keine grundsätzliche Rolle; die einzigen Worte, die auf verschiedene Arten von Traurigkeit hinweisen könnten, καὶ πάλιν σῶζει, gehören zur christianisierenden Bearbeitung des Stoffes s. zu 21. Hermas kennt die λύπη Sim. IX 153 auch als Glied in der Zwölfer-Kette der Hauptlaster — und die außerchristliche Herkunft dieser Reihen ist nicht zweifelhaft s. z. St. In der Tat findet sich die λύπη als Laster im hermetischen Schrifttum: Corp. Herm. 137 als zweites Glied in einer Zwölf-Laster-Kette, ferner heißt es Corp. Herm. 61 von Gott οὐδὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀπέβλητόν ἐστιν αὐτῷ, ὃ ἀποβαλὼν λυπηθήσεται. λύπη γὰρ κακίας μέρος. Die stoische

- 2 Schwester von Zweifel und Jähzorn.« »Herr«, fragte ich, »inwiefern eine Schwester von ihnen? Ganz verschieden erscheinen mir doch Jähzorn und Zweifel und Traurigkeit.« »Du bist ein törichter Mensch«, antwortete er, »und begreifst nicht, daß Traurigkeit schlimmer ist als alle anderen Geister und ganz furchtbar für die Knechte Gottes und daß sie mehr als alle Geister den Menschen verdirbt, den heiligen Geist vertreibt — und ihm auch wieder Rettung bringt!« »Herr«, sagte ich, »töricht bin ich freilich und verstehe diese Gleichnisse nicht. Denn ich vermag nicht zu begreifen, wieso sie vertreiben kann und dann

Lehre von der λύπη als πάθος (Arnim Stoicor. vet. fragmenta I Fragm. 211, ebenso Philo de decal. 144 p. 204) gehört in einen anderen Zusammenhang. Die unserm Mand. zugrundeliegende Anschauung darf also zunächst als „hellenistisch“ gelten; Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 159 f. hat darüber hinaus jene hermetische Lasterkette als iranisch-indisches Erbe im Hellenismus zu erweisen gesucht. Allerdings kommt die Traurigkeit in den iranischen Listen von Lastern im sogdhischen Fragment M 34 (FWKMüller Berl. Abhdlg. 1904, 44 f.) und in dem manichäischen Fragment aus China (Chavannes-Polliot Journ. asiatique, série X, 18, p. 567) nicht vor. Wohl aber begegnet eine Parallele in den mit diesen Hermas-Mandata auch sonst verwandten Testamenten der 12 Patriarchen: Test. Dan 45 steht die Ermahnung, sich durch Verlust oder Schaden nicht erschrecken zu lassen, weil das zum θυμός führe. Nun folgt 46 καὶ ἐὰν ζημιωθῇτε ἐκουσίως ἢ ἀκουσίως, μὴ λυπεῖσθε· ἀπὸ γὰρ λύπης ἐγείρεται καὶ θυμὸς μετὰ ψεύδους. Verwandtschaft mit den Testamenten würde im allgemeinen für Herkunft aus dem Iran sprechen, doch ist die Frage noch nicht sicher zu entscheiden. — Nun wird auch das Verhältnis zwischen christlichen und nichtchristlichen Bestandteilen in den zusammengehörigen Mand. V. IX. X klar. Es liegt eine außerchristliche Vorstellung zugrunde, nach der ὀξύχολία, διψυχία und λύπη zusammengehören. In unserm Mand. ist 21—3 im Sinne dieser Vorstellung zu deuten. Wahrscheinlich war diese auch schon mit der im Exkurs zu Mand. V 27 besprochenen Pneumatologie verbunden, die allerdings auch in Mand. III begegnet. In Mand. V ist die Verchristlichung des Stoffes durch die Einführung der μακροθυμία bewirkt, in Mand. IX durch die Illustrierung des Leitgedankens mit einem ganzen Stück christlicher Paränese und hier durch die Hinzufügung des Gedankens von der rettenden λύπη und vom Gebet s. zu 21 32. In 2 erscheint erscheint der erste von ihnen in den Worten καὶ πάλιν σῶζει. Zunächst wird darauf aber nicht eingegangen, sondern es folgt in 3—6 ein verhältnismäßig breit ausgeführter Dialog, in dem der Unverstand des Hermas gegenüber der ersten Aussage des Engels besprochen wird. Man kann fragen, ob der Verf. sich vielleicht dessen bewußt war, daß die λύπη im Sinne des Christentums als Neuling unter den Lastern erscheinen mußte. Wir kennen diese Art Dialoge schon als typische Einführung besonders wichtiger Lehren aus Vis. III s. bes. 31 f., sodann aus Mand. IV 2, und werden ihr in Sim. V 4 wieder begegnen; vgl. auch Corp. Herm. 120 εἰκας, ὃ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας. Wie schematisch derartige Belehrungen sind, sieht man an unserer Stelle auch daraus, daß von παραβολαὶ τῆς θεότητος geredet wird, obwohl der fragliche Gedanke aus 11 gar nichts Parabel- oder Maschal-Artiges enthält; man braucht aber deswegen noch nicht den ganzen Abschnitt 13—6 mit Spitta und Große-Br. zu streichen und in Sim. V einzufügen; daß θεότης Mand. X 14 christologisch im Sinne von Sim. V gemeint sei, ist direkt unwahrscheinlich, und daß die ἀμπε-



wieder Rettung bringen.« »Höre«, sprach er: »alle, die niemals nach <sup>4</sup> der Wahrheit forschten noch nach der Gottheit fragten, vielmehr den Glauben annahmen, aber verwickelt blieben in Geschäftsangelegenheiten, Reichtum, Freundschaft mit den Heiden und viele andere Geschäfte dieser Welt — alle, die solchen Dingen anhängen, verstehen die Gleichnisse von der Gottheit nicht. Denn sie werden infolge dieser Dinge verblendet und geraten in Verderben und Verwilderung. Denn wie <sup>5</sup> die edlen Weinstöcke, wenn sie nicht gepflegt werden, durch Dornen und allerlei Unkraut in Verwilderung geraten, so werden auch die Menschen, die gläubig geworden, aber in eine Menge jener genannten Dinge hineingeraten sind, vom Verständnis zum Irrtum getrieben, und sie können kein (Wort) über die Gerechtigkeit mehr verstehen. Vielmehr auch wenn sie etwas von Gottheit und Wahrheit hören, so ist ihr Geist doch bei ihrem Geschäft, und so können sie dann gar nichts verstehen. Die aber gottesfürchtig sind, nach Gottheit und Wahrheit <sup>6</sup> forschen und ihr Herz zum Herrn erheben, die verstehen und begreifen bald alles, was man ihnen sagt, weil sie Gottesfurcht in sich haben. Denn wo der Herr wohnt, da ist lauter Verständnis. So hänge dich denn an den Herrn, dann wirst du alles begreifen und verstehen. Nun <sup>2</sup> vernimm, du törichter Mensch«, fuhr er fort, »wieso die Trauer den heiligen Geist vertreibt und ihm auch wieder Rettung bringt. Wenn der Zweifler ein Werk unternimmt und es ihm infolge seines Zweifels fehlschlägt, dann zieht Trauer bei dem Menschen ein, betrübt den heiligen Geist und vertreibt ihn. Wenn dann wiederum der Jähzorn über irgend- <sup>3</sup> eine Angelegenheit sich bei dem Menschen einnistet, und er dadurch zu

λῶνες Mand. X 15 auf die Parabel Sim. V 2 weisen sollen, ist mindestens nicht zwingend. Mit Mand. IV 2 und Sim. V 4 hat unsere Stelle übrigens auch das gemein, daß das rechte Verständnis vom Vorhandensein bestimmter christlicher Qualitäten abhängig gemacht wird: wie Mand. IV 2 von der Buße und Sim. V 4 vom Gebet, so hier von der Gottesfurcht. Als ihr Gegenteil wird in <sup>4</sup> wieder die Inanspruchnahme durch die „Welt“, durch Geschäfte und geschäftliche Beziehungen genannt s. Vis. II 31 III 65 Mand. III 3. Bei den φίλοι ἐθνικαί darf man vielleicht an die unvermittelte Erwähnung des Freundes in Mand. V 22 denken: offenbar hat der Verf. gewisse typische Schädigungen des Christenglaubens durch solche Beziehungen im Auge. κεχερωμένοι steht natürlich nur um des in <sup>5</sup> folgenden Bildes willen; dessen Motive sind zwar vereinzelt bereits in der christlichen Literatur heimisch s. Mt 13 24—30 Joh 15 1 ff., können aber in ihrer Verbindung auch sehr wohl von anderswoher übernommen sein. ■ Zu καρδίαν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον s. zu Vis. III 10 9. ■ 1 Daß die schon 12 begegnenden Worte καὶ πάλιν σώζει und der durch sie vertretene Gedanke eigentlich in diesen Zusammenhang nicht hineingehören, ergibt sich aus einer Analyse des Folgenden. In <sup>2—4</sup> wird geschildert, daß sowohl aus der διψυχία wie aus der ὀξύχολία die λύπη entsteht. Das ist die Antwort auf die Frage 12, inwiefern die drei Laster zusammengehören. Als Wirkung der λύπη wird bei der διψυχία die Vertreibung des im Menschen wohnenden heiligen Geistes genannt, bei der ὀξύχολία ist davon nicht die Rede, sondern aus der Trauer über den Jäh-

großer Heftigkeit getrieben wird, dann zieht ebenso die Trauer bei dem Menschen ein, der jähzornig war, und er betrübt sich über seine Handlungsweise und tut Buße, weil er Böses getan hat. Also scheint diese (Art) Trauer Rettung zu bringen, sofern der Missetäter Buße getan hat. Beide Vorgänge betrüben also den Geist: der Zweifel, weil ihm sein Werk nicht geglückt ist, und der Jähzorn, weil er Böses getan hat. Beides ist also für den heiligen Geist betrüblich, Zweifel wie Jähzorn. So wirf denn die Traurigkeit von dir und bedränge nicht den heiligen Geist, der in dir wohnt, damit er nicht Gott wider dich anrufe und dich verlasse. Denn der Geist Gottes, der diesem Fleischesleib verliehen ward, verträgt weder Traurigkeit noch Beengtheit. Ergib dich also der Fröhlichkeit, die allezeit Gnade findet bei Gott und ihm wohlgefällig ist, und laß dir's in ihr wohl sein! Denn jeder fröhliche Mann tut Gutes, sinnt auf Gutes und verachtet die Traurigkeit. Der traurige Mann aber tut allenthalben Böses: erstlich handelt er böse, weil er

zorn geht Buße hervor, und diese „scheint“ Rettung zu bringen. Da dieser Gedanke aber nur gerade anklingt und in den zusammenfassenden Sätzen in 4 auch bei der *ᾀσυχολία* nur erwähnt wird, daß sie „den Geist betrübt“, von Buße aber keine Rede ist, so ergibt sich, daß die Erwähnung von Buße und Rettung in den Stoffkreis gar nicht hineingehört. Durch sie wird das dualistische Schema von Mand. VI—VIII (s. Mand. VIII<sub>1</sub> τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστί) an den Stoff herangebracht. Wir werden also die Worte καὶ πάλιν σώζει 12 21, sowie die letzten Worte von 23 (von καὶ μετανοεῖ an) und den ersten Satz von 24 auf unsern Verf. zurückzuführen haben, der den außerchristlichen Stoff auf diese Weise in die jüdisch-christliche Gedankenwelt einfügte. Daß auch die hier mehr angedeutete als entwickelte Pneumatologie nichtchristlicher Herkunft ist, und daß auch sie in gewisser Weise verchristlicht wurde, ist im Exkurs zu Mand. V 27 gezeigt. Eine literarkritische Ausscheidung alles Christlichen und eine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ist unmöglich; dazu hat der christliche Bearbeiter doch zu tief eingegriffen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Unebenheiten unseres Textes aus der Spannung zwischen Stoff und Bearbeitung zu verstehen. In 5 wird die aus Mand. V erkennbare Pneumatologie noch um das Motiv bereichert, daß der gefährdete Geist den Menschen bei Gott verklagt. In 6 tritt die materialistische Art der ganzen Vorstellung deutlich hervor: der Geist darf keine Enge leiden s. den Exkurs zu Mand. V 27 und zu δοθὲν εἰς τὴν σάρκα Mand. III 1. Bezeichnenderweise fügt Ath hier einen Satz ein, der auf den Gedanken von der rettenden Traurigkeit Bezug nimmt: λύπη γὰρ ἢ ἐπὶ τοῖς προτέροις (Ath<sup>2</sup> πρώτοις) ἀμαρτήμασι μόνη ἔχει ὠφέλειαν, ἐὰν μὴ πάλιν ἀμαρτήσῃς. Daß der Gedanke von der λύπη als Laster nichtchristlichen Ursprungs ist, erweist sich auch bei seiner Umkehrung in **III 1**. Der zweite begründende Satz mindestens kann nicht als christliche Regel gelten. Man wird sich nicht darauf berufen, daß in den Visionen Hermas oder die Greisin gelegentlich (Vis. I 23 43 III 9 10 105 131) mit dem Prädikat ἡλάρος oder ähnlich bezeichnet werden; das ist dort in der Situation bedingt ebenso wie Sim. VIII 1 18. Wohl aber ist es bezeichnend, daß an Parallelstellen, die ebenfalls außerchristlichen Stoff bringen, die Fröhlichkeit eine Rolle spielt: in Mand. V 23 (von der Geduld) und in Sim. IX 152 (unter den 12 Tugenden). 2 Die weitere Begründung kehrt wieder zur λύπη zurück und sagt

den heiligen Geist betrübt, der dem Menschen als ein fröhlicher (Geist) verliehen ward. Sodann tut er Sünde, wenn er den heiligen Geist betrübt, da er zum Herrn nicht (mehr) betet noch ihm dankt. Denn niemals hat das Gebet eines traurigen Mannes die Kraft, zum Altar Gottes emporzusteigen.« »Warum«, so fragte ich, »steigt denn das<sup>3</sup> Gebet des Traurigen nicht zum Altar Gottes empor?« »Weil die Traurigkeit«, antwortete er, »ihm im Herzen sitzt. Wenn sich die Traurigkeit nun mit dem Gebet verbindet, dann läßt sie das Gebet nicht rein zum Altar emporsteigen. Denn wie Essig und Wein verbunden nicht mehr den alten Wohlgeschmack erzeugen, so vermag auch Traurigkeit mit heiligem Geist verbunden nicht mehr die gleiche Gebets-(kraft) hervorzubringen. Reinige dich also von dieser bösen Traurigkeit,<sup>4</sup> so wirst du Leben haben bei Gott. Und alle werden es haben, die der Traurigkeit absagen und sich allein der Fröhlichkeit ergeben.«

von dem Traurigen zunächst etwas aus, was dem bisherigen Gedankengang entspricht: er betrübt seinen heiligen Geist, der hier fröhlich heißt wie die Geduld Mand. V 23 (diese Tugenden sind ja eigentlich mit ihm identisch s. den Exkurs zu Mand. V 27). Die Fortsetzung aber bringt einen ganz neuen spezifisch-christlichen Gedanken; und bezeichnenderweise verweilt der Verf. bei ihm besonders lange. Hier haben wir also wohl ein weiteres Zeugnis der christlichen Bearbeitung vor uns. Die Vorstellung ist diese, daß wer den Geist betrübt, nicht beten kann. Wenn auf *μη ἐντυγχάνων* folgt *μηδὲ ἐξομολογούμενος*, so kann das in diesem Zusammenhang nicht auf ein Sündenbekenntnis, sondern nur auf den Lobpreis Gottes gehen, s. auch den Gebrauch von *ἐξομολογεῖσθαι* in den Psalmen z. B. 718 92 8512 usw. Diese Parallele von Bitt- und Dankgebet (vgl. Sim. II 5) hat man allerdings nicht immer verstanden und hat *ἐξομολογούμενος* darum auf das Sündenbekenntnis bezogen, so lt<sup>1</sup> *quod tristis orat dominum et non ante fecit exomologesin*. Dagegen geht die Lesart *μη ἐπιτυγχάνων* G aeth (statt *μη ἐντυγχ.*) wohl darauf, daß der Traurige nichts erhält und auch nicht dafür dankt. Dazu paßt aber wieder die Fortsetzung nicht; es handelt sich ja gerade darum, daß wer seinen Geist betrübt, weder beten noch danken kann. Zugrunde liegt die Anschauung, daß es eigentlich der Geist ist, der betet; sehr bezeichnend dafür ist der letzte Satz von 3 s vgl. ferner Sim. II 7 V 37 und die zu I Thess 39 erwähnte Vorstellung vom Dankgebet. Gerade auf dieses wird der Gedanke von der *oratio infusa* (Heiler Das Gebet<sup>2</sup> 224 ff.) besonders gern angewendet; wohl darum wird es hier mit *ἐξομολογούμενος* besonders erwähnt. Bezeichnenderweise deuten Parallelen auch hier auf hellenistische und letztlich iranische Herkunft s. oben zu 11 und vgl. Corp. Hermet. 1318, wo die göttlichen Kräfte im Menschen aufgefördert werden, die entsprechenden außermenschlichen göttlichen Kräfte zu preisen, und die Anschauung manichäischer und mandäischer Schriften (bei Wetter Phos S. 137 f.), wonach Gebete ein Lichtabfluß sind und das himmlische Licht vermehren. Ähnlich materiell ist die Vorstellung hier: die Trauer schwächt den Geist so, daß er nicht mehr die Kraft hat, sein Gebet bis zum himmlischen Altar emporzusenden. Der Himmel ist als Tempel vorgestellt s. Apc von 69 ab. Dazwischen hinein kommt in 3 die Vorstellung, daß ein solches Gebet nicht rein sei vgl. die Befleckung des Geistes Mand. V 13. Auch das Gleichnis von Essig und Wein ist eine Variante des anderen von Wermut und Honig, das Mand. V 15 in dem gleichen pneumatologischen Gedankengang vorkommt (*χαρίν ἔχειν* dort ent-



## Elftes Gebot.

- 1 Er zeigte mir Menschen, die auf einer Bank saßen, und einen andern auf einem Sessel, und fragte mich: »Siehst du diese, die auf der Bank sitzen?« »Ja, Herr« antwortete ich. »Das sind Christen«, sagte er, »und der auf dem Sessel sitzt, ist ein falscher Prophet, der die Gesinnung der Knechte Gottes verdirbt, aber nur der Zweifler, nicht 2 der Gläubigen. Diese Zweifler kommen nun wie zu einem Zauberer (zu ihm) gelaufen und fragen ihn aus, was ihnen begegnen werde. Und jener falsche Prophet, der keine Kraft göttlichen Geistes in sich hat, gibt ihnen Antwort so wie sie gefragt haben und wie sie es in ihrer Bosheit zu hören gelüstet, und füllt ihre Seelen mit dem an,

spricht dem ἡδονὴν ἔχειν hier). Die Anwendung ist stilistisch verunglückt: Subjekt müßte der heilige Geist sein. 4 bringt den gewöhnlichen Schluß s. zu Mand. I 2.

**Mandatum XI:** Der falsche Prophet. 1 Dieses Mand. ist kein Gebot und mit gutem Grunde von Ps.-Athanasius und Antiochus nicht ausgeschrieben. Sein Anfang gleicht Sim. III IV und VIII, von denen aber nur die ersten beiden wirklich parabolischen Gehalt haben. Hier kann man davon lediglich insofern reden, als an eine offenbar als wirklich (nicht visionär) vorzustellende Szene 1—6 eine Belehrung angeknüpft wird über den Unterschied zwischen wahren und falschem Propheten 7—16. Darauf folgt ein Schluß 17—21, der mit den üblichen Schlüssen der Mand. nichts gemein hat. Daß dieser Text unter den Mand. steht, erklärt sich vielleicht daraus, daß ursprünglich Mand. und Sim. überhaupt nicht geschieden waren, sondern ἐντολαὶ καὶ παραβολαὶ eine Bezeichnung für den ganzen zweiten Teil des Hirten (Mand. u. Sim.) war s. zu Vis. V 5. Natürlich darf man nicht unter Hinweis auf die Bezeichnung παραβολαὶ der geschilderten Szene die Wirklichkeit oder wenigstens die Möglichkeit absprechen. Auch von einer Vision im engeren Sinne kann, wenn wir von der apokalyptischen Einkleidung des Ganzen absehen, dem Inhalt nach nicht geredet werden. Zu συμφέλλιον und καθέδρα s. zu Vis. III 14. Im folgenden ist der doppelte Gebrauch von πιστός bemerkenswert: wenn als Publikum des Pseudopropheten die πιστοὶ bezeichnet werden, so sind Christen gemeint ohne Rücksicht auf gute oder schlechte Eigenschaften s. Mand. IV 14 und Baumeister Die Ethik des Pastor H. 92 ff.; wenn aber hinzugefügt wird, daß er nur die δίψυχοι, nicht die πιστοὶ verderbe, so werden wie in Mand. IX 9 die guten Christen von den schlechten unterschieden. 2 μάγος: der Text ist nicht sicher, da in G nur μαγ oder μαν (= μάντιν) lesbar ist, s. aber lt *divinum*. μάγος s. zu Mt 21 würde „Zauberer“ heißen vgl. Act 13 6 und Simon „den Magier“, dazu die im Exkurs zu Act 8 7 zitierte Stelle Iren. I 234 über die Künste der Simonianer; mit Liebeszauber gibt sich sowohl der vom Procurator Felix zu Drusilla entsandte jüdische Magier Atomos oder Simon ab (Josephus Ant. XX 7 2) wie der hyperboreische Magier bei Lucian Philopseudes 14, mit dem Verleihen der Prophetengabe Μάρκος ὁ μάγος Irenäus I 7 3 Harvey. Oft hat das Wort eine geringeschätzige Bedeutung; so nennt Lucian den Schüler des von ihm gehaßten Apollonius von Tyana γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπρωδᾶς θεοπεσιούς ὑπισχνουμένων (Alexander 5), vielleicht hat er auch Jesus als Magier bezeichnet (De Peregrini morte 11, wenn μάγον statt μέγαν zu lesen ist). Jedenfalls nennt Ps.-Lucian offenbare Zauberer wie die Frau des Hipparch Magier (Lucius 4); s. noch Hippolyt Philos. IV 42 1. Anscheinend hat das Wort

was sie haben wollen. Denn er selbst ist leer und kann leeren Menschen auch nur Leeres antworten; wenn er aber gefragt wird, so muß er der Leere des Fragers entsprechend Antwort geben. Manchmal aber redet er auch Wahres, denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geist (in der Hoffnung) einen der Gerechten zu fällen. Alle nun, die im Glauben an den Herrn stark und der Wahrheit ergeben sind, leisten solchen Geistern keine Gefolgschaft, sondern sie bleiben ihnen fern; die aber zweifeln und oft ihren Sinn ändern, die lassen sich Orakel geben wie die Heiden und beladen sich durch solchen Götzendienst nur noch mit immer größeren Sünden. Denn wer einen falschen Propheten nach irgend einer Sache fragt, der ist ein Götzendiener, aller Wahrheit bar und töricht. Denn kein von Gott verliehener Geist läßt sich ausfragen, sondern er redet in der Kraft der Gottheit alles aus eigenem Antrieb, weil er von oben stammt, aus der

auch an unserer Stelle einen verächtlichen Ton; welche spezielle Tätigkeit gemeint ist, wird aus dem folgenden deutlich: die Wahrsagekunst. Wie andere Lügenpropheten so verheißt auch dieser Magier seinem Publikum, was ihm angenehm zu hören ist s. Lucian Alexander 28 πολλάκις γὰρ πρὸ μὲν τῆς τελευτῆς τοῖς νοσοῦσιν ὑγίειαν ἐπηγγέλλετο, ἀποθανόντων δὲ χρησμός ἄλλος ἔτοιμος ἦν und vgl. unten 13. 3 Das in 13 wiederholte Wortspiel mit κενός erinnert an I Cor 2 13 Irenäus I 7 Harvey (zitiert im folgenden Exkurs) s. auch Maximus Tyr. 16 4 Hobein συνετὰ συνετοῖς λέγων καὶ πιστὰ πιστοῖς καὶ ἔνθεα ἐνθείοις. πρὸς τὸ κένωμα κτλ. muß, wie das Folgende zeigt, auf den Inhalt gehen; πρὸς heißt also „gemäß“ s. Mc 10 5. Freilich werden von den Orakeln des falschen Propheten auch manche erfüllt. Lucian weiß das rational zu erklären, Alexander 37 πειθομένης (Spione) μέντοι ἐν αὐτῇ Ῥώμῃ κατεστήσατο . . ., οἱ τὰς ἐκάστου γνώμας διηγγέλλον αὐτῷ καὶ τὰς ἐρωτήσεις προεμήνουν καὶ ὧν μάλιστα ἐφίενται, ὡς ἔτοιμον αὐτὸν πρὸς τὰς ἀποκρίσεις καὶ πρὶν ἤκειν τοὺς πεμπομένους καταλαμβάνεσθαι. Unser Verf. erklärt derartiges dämonologisch s. auch das Gedicht auf den Gnostiker Markos Irenäus I 8 17 ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα, ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ, εἰ δὲ ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζήλ ποιεῖν. ῥῆξαι ist bei Clemens Al. Stromata I 85 4 zu lesen, wo die Worte zitiert sind; G hat ῥάξαι, wohl von dem altepischem ῥήσσειν ‚schlagen‘, att. ῥάπτειν ‚niederschmettern‘. Das paßt besser (lt<sup>1</sup> *deiciat*, lt<sup>2</sup> *adlidat*, aeth *prosternat*), aber vielleicht sind beide Verba in der Koine zusammengefloßen s. Blaß-Debrunner<sup>4</sup> § 101. 4 Wie μετανοεῖν schon Vis. III 7 3 in untechnischer Bedeutung für das Aendern der Ansicht gebraucht wird, so bezeichnet es hier geradezu die gefährlich schwankende Gesinnung, hat also denselben Ton wie bei Epiktet II 22 35, wo das Ideal geschildert wird mit μὴ λοιδορούμενος, μὴ μαχόμενος, μὴ μετανοῶν, μὴ βασανίζων ἑαυτὸν vgl. Bonhöffer Epiktet u. d. NT 106 f. Was Clemens Al. Strom. II 58 3 über τὸ πολλάκις μετανοεῖν schreibt, gehört also nicht hierher, weil es technisch ist. Gerade die Verbindung von πυκνῶς μετανοεῖν mit μαντεύεσθαι liefert ein gutes Bild von der Gesinnung, aus der die Empfänglichkeit für allerlei Synkretismen innerhalb des Christentums entsteht. Jedes Befragen eines Orakels, gleichviel wie die Antwort gewonnen wird, erscheint dem Verf. als Heidentum. περὶ πράξεώς τινος (lt<sup>1</sup> *pro negotio quolibet*, lt<sup>2</sup> *de aliquo actu*) ist möglichst umfassend zu verstehen vgl. Plutarch de defectu oraculorum 7 p. 413 B οἱ δὲ περὶ θησαυρῶν ἢ κληρονομιῶν ἢ γάμων παρανόμων διερωτῶντες. 5—6 Auch Plutarch de def. or. 51 schildert es als

- 6 Kraft des göttlichen Geistes. Der Geist aber, der sich ausfragen läßt und antwortet, wie's die Leute begehren, der ist irdisch und leichtfertig und hat keine Kraft; und wenn er nicht gefragt wird, spricht er überhaupt nicht.

Kennzeichen des echten Gottesgeistes im delphischen Orakel, daß er seinem eigenen Gesetz folge und erklärt daraus das Ausbleiben der Antwort in bestimmten Fällen s. p. 438 B die Schilderung eines ἐνθουσιασµὸς παράφορος καὶ οὐκ ἀκέραιος καὶ ταρακτικός.

DIE SCHILDERUNG DES FALSCHEN PROPHETEN hat, wie bereits zu Mand. XI 1 gezeigt ist, als wirklichkeitsgetreu zu gelten, nicht als visionär oder parabolisch. Sie ist allerdings für den Verf. nur ein Anlaß, seine Leser über die Unterschiede zwischen echtem und falschem Geist zu unterrichten. Aber wenn bloß ein die letzte Möglichkeit darstellender krasser Fall gemeint wäre (wie vielleicht Jac 2 2 ff.), so würde Hermas nicht die lebendige Szene vorführen. Wenn hier aber Wirklichkeit dargestellt wird, so kann es sich nur um ein Bild aus der christlichen Gemeinde handeln. Das Publikum besteht aus Christen XI 1, und der Prophet ist kein Heide, sondern man kommt zu ihm wie zu einem Magier XI 2. 4, er behauptet den Geist Gottes zu haben XI 12, und es kann vorkommen, daß er in eine christliche Versammlung gerät (XI 13). Als Tun dieses Propheten wird XI 12 f. προφητεύειν genannt, nicht in dem Sinne, wie Paulus das Wort gebraucht s. den Exkurs zu I Cor 14 1, sondern in einem speziellen = „wahrsagen“. Ob dabei wie für Paulus ekstatisches „Zungenreden“ ausgeschlossen oder wie bei Celsus und Irenäus (s. den genannten Exkurs) eingeschlossen ist, wird nicht gesagt; Zukunftsprophezeiungen könnten ja auch aus unartikulierten Lauten gewonnen werden vgl. für das zweite Jahrhundert Celsus bei Origenes c. Celsum VII 8. 9 (zitiert zu I Cor 14 1), doch spielen die bei solchem Verfahren notwendigen Ausleger in Mand. XI keine Rolle. Die wesentlichste Tätigkeit dieses falschen Propheten besteht also darin, daß er auf Befragen die Zukunft weissagt und sich — das ist nach XI 12 wohl auch für die anfangs geschilderte Szene vorauszusetzen — dafür bezahlen läßt. Vielleicht kann man mit Weinel Die Wirkungen des Geistes und der Geister 88 aus XI 5. 6. 8 (mit πνεῦμα als Subjekt!) schließen, daß Hermas auch die Form des Orakels kennt, in der das Pneuma in erster Person aus dem Propheten spricht. Vom Inhalt der Orakel hält Hermas mit Ausnahme der XI 3 erwähnten Fälle nichts; es wird von ihnen gelten, was Irenäus I 7 2 Harvey von der durch den Gnostiker Markos betörten Frau sagt ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς ἅτε ὑπὸ κενοῦ τετραμαμένη πνεύματος. Die Schilderung XI 7—16 setzt übrigens noch andere Tätigkeiten des Pseudoppheten voraus als das Antworten auf Orakelfragen; sonst wäre eine Belehrung über den Unterschied zwischen echter und unechter Prophetie nicht erforderlich, da der wahre Prophet sich nach XI 8 nicht befragen läßt — also ist die Bemerkung XI 6 Ende ungenau. Der Pseudopphet pflegt nach XI 13 um die ihm geeignet scheinenden Gemeindeglieder zu werben und mit ihnen dann gesonderte Versammlungen abzuhalten, auch heißt er πολύλαλος; man hat also auch an anderweite rednerische Betätigung zu denken, wohl weniger in propagandistischer Absicht zugunsten einer neuen Lehre — davon wird nirgends etwas gesagt — als vielmehr im Interesse der eigenen Person (XI 12 ταµὸς καὶ ἀναιδής), vgl. auch Celsus über die Propheten in Phönizien und Palästina (Origenes c. Cels. VII 8, zitiert im Exkurs zu I Cor 14 1). — Es fragt sich, in welchen religionsgeschichtlichen Zusammenhang die geschilderte Erscheinung einzureihen ist. Daß es sich um einen ehrgeizigen Gemeindevorsteher handele (Ritschl Entstehung der altkath. Kirche 2 535 ff.), ist schon deshalb nicht glaublich, weil der Betreffende „im Winkel“ wirkt und die „Versammlung gerechter Männer“ meidet. Die chronologisch sehr einleuchtende Annahme, der Pseudopphet sei



ein Gnostiker, ist wenigstens in der Zuspitzung nicht aufrecht zu erhalten, die ihr Lipsius Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, 76 gegeben hat: die von den Zweiflern gestellten Fragen nach der Zukunft (XI<sub>2</sub>) betreffen die von den Gnostikern bezweifelte eschatologische Ereignisse; XI<sub>2</sub> handelt es sich vielmehr ganz offensichtlich um Privatfragen. Zweifellos haben die Gnostiker auch Propheten dieser Art unter sich gehabt s. oben Irenäus über die Markosier. Die Frage aber, ob Hermas bestimmte Gnostiker treffen wollte, muß verneint werden, da er nichts über irgendeine Absplitterung von der Gemeinde, auch nichts über etwaige Lehrdifferenzen sagt. Vielmehr haben wir nach seinen Worten keinen Anlaß, das geschilderte Treiben nur in gnostischen Kreisen zu suchen. Zum Verständnis dieser Erscheinung hat man zweierlei zu berücksichtigen: den Verfall des urchristlichen Prophetentums und die religiösen Tendenzen des zweiten Jahrhunderts. — 1) Die Didache ist ein deutlicher Beweis dafür, daß das Prophetentum in den Gemeinden im Ansehn sinkt, trotzdem eine Persönlichkeit wie Ignatius prophetische Begabung besitzt. Der Verfall hängt einmal mit dem Mißbrauch zusammen, den einzelne mit der prophetischen Autorität getrieben haben (Did. 11 8—12); sodann damit, daß der Geltungsbereich des wandernden Propheten gegenüber dem im Wachsen begriffenen Ansehn der sesshaften Funktionäre immer beschränkter wird (Did. 13 1 15 1. 2). Auch bei Hermas tritt das prophetische Selbstbewußtsein, das er als Verkünder der zweiten Buße hätte haben können, auffallend zurück s. Vis. III 19. So mag es vielfach zu Entartungen des urchristlichen Prophetentums gekommen sein. Die Entwicklung von der Intuition zur Technik, vom Pneumatikertum zur Zauberei ist ja auch sonst in der Religionsgeschichte nachweisbar; hier wurde sie dadurch gefördert, daß sich eine entsprechende Entwicklung in der Umwelt längst vollzogen hatte. — 2) Mit der eigentümlichen religiösen Renaissance des II. Jahrhunderts nach Chr. ist auch eine Wiederbelebung des Orakelwesens verbunden. Die alten griechischen Orakel gelangen wieder zu einer Nachblüte, in Kleinasien holt man sich in Klaros, Gryneia und Didyma Rat, und die fremden Götter, Isis, Sarapis, auch Ammon werden zu gefährlichen Konkurrenten der alten Orakelgottheiten. Angebot und Nachfrage nehmen gleichmäßig zu; so kommt es, daß man mit allen möglichen Tages-Angelegenheiten vor die Gottheit tritt, s. oben zu XI 4, vgl. auch Lucian Alexander 9 über die Paphlagonier *εἰ φανεῖν τις αὐλητὴν ἢ τυμπανιστὴν ἢ κυμβάλοις κροτοῦντα ἐπαγόμενος, κοσκήνῃ τὸ τοῦ λόγου μαντεύμενος* (ein Siebwahrsager), *αὐτίκα μάλα πάντας κεχηγόντας πρὸς αὐτὸν καὶ ὥσπερ τινὰ τῶν ἐπουρανίων προσβλέποντας*. Natürlich ist die Kritik an diesem Treiben nicht erst im Christentum wachgeworden. Wir kennen eine solche jetzt von einem Papyrustext des II. Jahrhunderts, der zu Ehren des delphischen Orakels verfaßt im Rahmen einer romanhaften Handlung auch einen Gegner zu Wort kommen läßt s. Schubart Eine Apollon-Aretalogie, Hermes 1920, 188 ff., Zeile 43 ff. *μοῦτοῦ δ' οὐ μαντεύων θεὸς ἀνδρῶν[ο]ν παυσάσθαι πεινῶντος ἐργ[ο]ν ἐπιτηδεύων γόητος, ἀλλὰ ταῦτ' ἐστὶν ὁμέτερα σοφισματ[α] π[ι]σ[τι]ν ἀπὸ ληστείας κα[τα]σκευασαμένων*. Aber auch die Apologetik fehlt nicht s. die „pythischen Dialoge“ Plutarchs. Das Orakelwesen greift auch auf andere Gebiete über. Die Beziehung des Aelius Aristides zu Asklepios beruht nach den „heiligen Reden“ zum guten Teil auf Traumorakeln (vgl. Weinreich Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1914, I 597 ff.). Und schon im I. Jahrhundert sind Persönlichkeiten wie der Wundertäter Apollonios von Tyana als Orakelgeber bestaunt und verdächtigt worden s. Philostratus Vita Apollonii VII 20, wo die Anklage *τοῦ προγινώσκειν* erwähnt wird; VIII 5 die dritte Prozeßfrage *πόθεν γὰρ ὁρμώμενος ἢ τῷ ἑμβυαλλόμενος προεῖπας τῇ Ἐφέῳ νοσήσει αὐτοῦς*, dazu VIII 79 *τοῦτ' ἐστὶν γὰρ ὅπερ σοφίαν εἶναι καὶ τερατώδες, τίηδ' ἐπὶ τοσόνδε ἀληθείας οὐκ ἂν ἐπικέσθαι με, εἰ μὴ γόης τε ἦν καὶ ἀπόρρητος*. Offenbar sind die Grenzen zwischen Wert und Unwert fließend: ernsthafter Rat gilt bei der herrschenden Orakelgläu-

7 »Herr«, fragte ich, »wie soll man nun erkennen, welcher ein echter und welcher ein falscher Prophet ist?« Er antwortete: »Nimm von den beiden Arten des Prophetentums; und nach dem, was ich dir sagen werde, sollst du den echten und den falschen Propheten erkennen. An seinem Leben erkenne den Menschen, der  
8 den göttlichen Geist hat. Vor allem ist, wer den göttlichen Geist von oben hat, sanft, ruhig, demütig, er hält sich frei von aller Bosheit und jeder eitlen Begier nach dieser Welt, er erniedrigt sich allen Menschen gegenüber, er antwortet niemandem, der ihn ausfragt, etwas und spricht auch nicht im Geheimen; auch spricht der heilige Geist nicht, wenn die Menschen ihn sprechen lassen, sondern er redet

bigkeit als χρησμός, und wiederum benutzen zweifelhafte Elemente diese Gläubigkeit, um sich als Gottgesandte zu beglaubigen. Davon gibt die Orakelfabrik des Alexander von Abonuteichos ein Beispiel, die Lukian in seinem ‚Alexander‘ auf Grund eigener Erfahrungen, freilich auch mit offenbar feindlicher Tendenz beschrieben hat (s. Weinreich Alexander der Lügenprophet, Neue Jahrb. f. d. kl. Altertum 1921, I 129 ff.). Es ist kein Wunder, wenn mancher von den christlichen Wanderpropheten zu einem ähnlichen Gewerbe übergeht und damit die in den Gemeinden gesunkene Autorität des Prophetentums zu heben sucht. Vgl. Lucian de Peregrini morte 13 von den Christen: ἦν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόγῃς καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασι χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλοῦσιος ἐν βραχεὶ ἐγένετο, ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγχανών. Etwas derartiges haben wir in der Mand. XI 1 ff. geschilderten Szene vor uns: einen Wahrsager, „freilich nicht einen gewöhnlichen, sondern einen christlichen“ (Zahn Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, 204). Die Verwandtschaft mit heidnischen Erscheinungen hat ja der Verf. selbst betont XI 2. 4. Aber so diskreditiert ist das Prophetentum für ihn denn doch noch nicht, daß er es wegen dieses Mißbrauchs ganz verwirft; vielmehr verwendet er nun alle Sorgfalt darauf, zwischen wahren und falschem Prophetengeist zu scheiden.

7 8 Das entscheidende Kriterium ist das sittliche s. Did. 11 8 τρόποι κυρίου. Zu den wesentlichsten Kennzeichen synkretistischen Prophetentums gehört die Selbststempfehlung s. Act 8 9 Origenes c. Celsum VII 8 ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον, ähnlich Simon Magus im Martyrium Petri et Pauli 15; derselbe Ps.-Clemens Recognit. III 47 *ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum . . . ego per aërem volavi, igni commixtus unum corpus effectus sum, statuas moveri feci, animavi exanimam*; nach Irenäus I 7 1 Harvey verführt der Gnostiker Markos Männer und Frauen προσέχειν αὐτῷ ὡς γνωστικωτάτῳ καὶ δυνάμιν τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων ἔχοντι. Alexander von Abonuteichos schickt nach Lucian Alex. 24 Sendboten aus φήμας ἐμποιήσοντας τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ μαντείου καὶ διγγησομένους ὡς προείποι τὰ μέλλοντα κτλ. An Peregrinus schildert Lucian de Peregr. morte 12 ταρατεία und δοξοκοπία als wesentliche Züge. Vgl. dagegen, wie Jesus im Ev. Joh. alles auf den Vater zurückführt oder wie Paulus neben das Selbstbewußtsein des Pneumatikers die Selbstbescheidung κατὰ σάρκα stellt I Cor 15 9 f. II Cor 6 8–10 (s. Wetter Der Sohn Gottes 175 f.). ἐνδεέστερον s. zu Mand. VIII 10. Ein weiteres Kriterium ist die Praxis des Propheten: jede Wirksamkeit κατὰ μόνας ist verdächtig (zu erklären ist nach XI 13 κατὰ γωνίαν: der Pseudoprophet meidet die Gemeindeversammlung) und ebenso jede „pneumatische“ Rede, die auf menschliches Befragen eintritt s. Irenäus I 7 8 ἀκριβῶς εἰδυῖαι, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις· ἀλλ’ οἷς ἂν ὁ

dann, wenn Gott es ihm gebietet. Wenn der Mensch, der den göttlichen Geist besitzt, nun in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die Glauben an den göttlichen Geist haben, und die Versammlung dieser Männer zu Gott zu beten anhebt, dann erfüllt (jenen) Menschen der Engel des prophetischen Geistes, der bei ihm wohnt, und der Mensch redet voll des heiligen Geistes zu der Gemeinde, was der Herr will. So wird der Geist der Gottheit offenbar. Mit so großer Kraft vom Herrn ist der Geist der Gottheit begabt. Vernimm nun«, fuhr er fort, »von dem irdischen und leeren Geist, der keine Kraft hat, sondern töricht ist. Vor allem überhebt der Mensch, der sich einbildet, den Geist zu haben, sich selbst und will immer den ersten Platz haben und ist gleich keck und unverschämt, schwatzt viel und lebt in lauter Schwelgerei und anderen trügerischen Dingen, und nimmt Bezahlung für seine Prophetie; wenn er aber keine bekommt, prophezeit er nicht. Kann ein göttlicher Geist gegen Bezahlung prophezeien? Unmöglich kann das ein Prophet Gottes tun, vielmehr ist der Geist solcher Pro-

θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν, καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα καὶ ὅποτε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεῖει.

9 Die ‚Versammlung gerechter Männer‘ kann darum nicht gut als Teilversammlung verstanden werden, weil gegen alles Treiben κατὰ γωνίαν ja gerade polemisiert wird; gemeint ist vielmehr die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung der Christen (freilich nicht gerade der δῖψυχοι) vgl. zu Vis. I 1 s. Das Wort συναγωγή, das im späteren Judentum außer dem Gebäude auch die empirische Gemeinde bezeichnet (Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II<sup>4</sup> 504 A. 11), wird im Urchristentum, auch abgesehen von alttestamentlich oder bildlich bedingten Wendungen, in technischer Bedeutung gebraucht für die gottesdienstliche Versammlung: Jac 2 2 Ignatius ad Polyc. 4 2 Dionysius v. Alex. bei Euseb. hist. eccl. VII 9 2 11 11. 12. 17 Justin Dialogus 63 5, wohl auch ἐπισυναγωγή Hebr 10 25. Die hier vorausgesetzte Anschauung vom Gebet ist offenbar die zu Mand. X 3 2 besprochene: das Gebet ist eine Wirkung des echten Gottesgeistes, durch die der im Propheten wohnende Geist angeregt wird. Aber statt daß beschrieben wird, wie der sonst latent im Menschen wohnende Geist sich regt, wird der Vorgang komplizierter mit Hilfe einer Engelvorstellung ausgedrückt (s. Apc. Baruch syr. 55 s. *der Engel Ramael, der den wahren Gesichtern vorsteht*): der „latente“ Zustand ist dann so gedacht, daß nicht der Geist, sondern der Engel des Geistes beim Menschen wohnt; im Moment der Inspiration erfüllt dann dieser Engel den Menschen mit Geist. Der Engel ist aber nicht, wie man es nach jüdischen Voraussetzungen (Test. Jud. 20 1 s. zu Mand. VI 1 1) eigentlich erwarten sollte, als Begleiter des Menschen gedacht, sondern als κείμενος πρὸς αὐτόν. P. Oxy. I 5, wo dieser Abschnitt im Rahmen eines anderen Traktats erhalten ist, hat ἐπ' αὐτόν; er ist also eine Art δαίμων πάρεδρος (s. Irenäus I 7 2 von Markos: εἰκὸς δὲ αὐτόν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτὸς τε προφητεύειν δοκεῖ), nur im guten Sinn. 11 Die hier beginnende Schilderung des pseudoprophetischen Typus bringt etwas ausführlich das Gegenteil von 7–10. 12 Wenn man bei πρωτοκαθεδρία an Vis. III 9 7 denkt, so kann man hier das Streben des unechten Propheten nach alter prophetischer Autorität gegenüber den προηγούμενοι angedeutet finden, nötig ist das aber nicht. Schwelgerei eines Propheten ist auch der Did. 11 s. verdächtig. Zu μισθός



- 13 pheten irdisch. Ferner geht er in eine Versammlung gerechter Männer überhaupt nicht, sondern meidet sie; er macht sich vielmehr an die Zweifler und leeren Menschen heran, prophezeit ihnen heimlicher Weise und betrügt sie, indem er leeres Zeug redet, wie sie es begehren; es sind ja auch leere Menschen, denen er Antwort gibt, und wenn ein leeres Gefäß mit einem leeren zusammenstößt, so zerbricht es nicht, sondern sie geben einen guten Klang. Wenn er aber in eine Versammlung gerechter Männer kommt, die den Geist der Gottheit haben, und sie zu beten anheben, dann entsteht in jenem Menschen eine große Leere, und der irdische Geist macht sich ängstlich davon; und so muß jener Mensch verstummen, bricht völlig zusammen und kann gar nichts mehr reden. Denn wenn du Wein oder Oel im Keller lagerst und stellst dabei einen leeren Krug mit hinein, so wirst du diesen leer hineingebrachten Krug, wenn du den Keller wieder räumen willst, genau so leer vorfinden. Ebenso erweisen sich auch die leeren Propheten, wenn sie unter die Geister von Gerechten geraten, genau so (leer) wie vorher. Siehe da das Leben der beiden Prophetenarten; nun prüfe nach Werken und Leben den Menschen, der sich einen Geistträger nennt.
- 17 Du aber glaube dem Geiste, der von Gott kommt und Kraft hat; dem irdischen und leeren Geiste aber glaube nicht, denn in ihm ist keine Kraft; er kommt ja vom Teufel. Vernimm nun ein Gleichnis, das ich dir erzählen will. Nimm einen Stein, wirf ihn zum Himmel und siehe, ob du bis oben hin zu werfen vermagst. Oder aber nimm eine Wasserspritze, spritze zum Himmel und siehe, ob du ihn zu durch-

s. Lucian Alexander 23 ἐτέτακτο δὲ καὶ μισθὸς ἐφ' ἑκάστῳ χρησµῶν δραχμὴ καὶ δὺ' ὀβολῶ . . . εἰς ἑπτὰ ἢ ὀκτὼ μυριάδας ἑκάστου ἔτους ἡθροίζεν, ἀνὰ δέκα καὶ πεντεκαίδεκα χρησµοὺς τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ ἀπληστίας ἀναδιδόντων. ἐνδέχεται s. zu Lc 13 33. 13 συναγωγὴ κτλ. s. zu 9, κατὰ γωνίαν s. zu 8, κενῶς s. zu 3. Das Bild ist durch κενός nahegelegt. 14 Die Gebetskraft wirkt nun entsprechend dem in 9 beschriebenen Vorgang: der im Gebet wohnende echte Gottesgeist verdrängt den falschen Prophetengeist — und so muß der Pseudoprophet vor dem Gebet der „Gerechten“ verstummen. συνθραύεται: die Wortwahl ist durch das Bild in 13 bedingt. Dieses wird in 15 eigentlich nur fortgesetzt in dem Sinne, daß ein leerer Krug nicht von selber voll wird. σιβάειν und ἀποσιβάειν steht hier zweifellos für ‚lagern‘ und ‚räumen‘. Mangels anderer Belege vgl. Wessely Stud. z. Paläogr. u. Pap.-Kunde VIII 1023 4 (IV.—V. Jhdt. n. Chr.) ὅπερ σιβάσεως πλὴν(ου) ‚für Lagerung von Ziegelsteinen‘. Die Szenerie der ἀποθήκη wirkt ziemlich unpassend und ist möglicherweise aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Am Schluß ist deutlich gesagt, daß sich auch bei den Gerechten ein πνεῦμα (im Gebet) auswirkt; nur heißt es hier πνεύματα s. zu I Cor 14 12 und den Exkurs zu Mand. V 27. 16 Zu πνευματοφόρος s. die Erklärung von Θεοφόρος zu Ignat. ad Eph. am Anfang. 17 Hier beginnt der Schluß, der die persönliche Nutzenanwendung bringt und dabei die Sache etwas vereinfacht: der „leere“ kraftlose Geist ist vom Teufel; in 3 war zwischen „Leerem“ und Teuflichem noch unterschieden. 18 19 Zwei

dringen vermagst.« »Herr«, sagte ich, »wie könnte das geschehen? 19 Alles beides, was du da genannt hast, ist ja unmöglich.« »So gewiß also«, fuhr er fort, »wie dies unmöglich ist, so gewiß sind auch die irdischen Geister kraftlos und schwach. Nun siehe aber die Kraft, die von oben 20 kommt. Der Hagel ist ein kleines Korn, und doch wie wehe tut es, wenn er einem auf den Kopf fällt. Oder aber nimm einen Tropfen, der vom Dach zu Boden fällt, er kann den Stein höhlen. So siehst 21 du, daß die kleinsten Dinge, die von oben zur Erde fallen, große Kraft haben. So ist auch der göttliche Geist, der von oben kommt, kraftvoll. Schenke also diesem Geist Glauben, von dem andern aber halte dich fern!«

### Zwölftes Gebot.

Er sprach zu mir: »Verbanne jede böse Begierde und ergib 1 dich der guten und heiligen Begierde, denn mit dieser Begierde angetan wirst du die böse Begierde hassen und sie zügeln, wie du willst. Denn wild ist die böse Begierde und schwerlich läßt sie sich 2 zähmen. Ist sie doch furchtbar und zehrt durch ihre Wildheit die Menschen ganz und gar auf; zumal wenn ein Knecht Gottes ihr verfällt, der nicht einsichtig ist, so wird er von ihr auf schreckliche Weise aufgezehrt. Sie zehrt übrigens (nur) solche auf, die nicht der guten Begierde ergeben, sondern in diese Welt verstrickt sind, und die liefert

Beispiele illustrieren den Begriff des ἀδύνατον; in diesen Zusammenhang werden sie eingefügt vermöge der im Deutschen nicht nachzubildenden Wortgleichheit: ἀδύνατον ‚unmöglich‘ und ‚schwach‘. Lies ἀμφοτέρω ἀ εἰρηχας nach It<sup>1</sup> *utraque enim quae dixisti*. So ist auch hier deutlich, daß die Bilder nicht für diesen Zusammenhang geprägt, sondern übernommen sind. Verlockend mochte an ihnen sein, daß sowohl Steinwurf wie Wasserspritze (vgl. zu σίφων in dieser Bedeutung Plinius ad Traian. 33<sup>2</sup> *et alioqui nullus usquam in publico sipo, nulla hama, nullum denique instrumentum ad incendia compescenda*) von der Erde aus den Himmel zu erreichen streben, und daß es sich für Hermas um den Unterschied zwischen irdisch und himmlisch handelt. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird die Auswahl der Bilder in 20 begreiflich. Eigentlich handelt es sich wohl um traditionelle Beispiele für: kleine Ursache — große Wirkung s. Ovid Ex Ponto IV 10: *gutta cavat lapidem, consumitur anulus usu*. Sie passen hier schlecht, weil das ursprüngliche tertium comparationis ἐλάχιστον 21 auf den Geist kaum anwendbar erscheint. Aber den Verf. lockte das ἀνωθεν, das beiden Bildern gemeinsam (wenn auch ihrem Ursinn nicht wesentlich) und für die verglichene Sache, die er treffen wollte, in der Tat bezeichnend ist. Der Schluß bringt zwar einen Befehl, aber nicht im Stil der anderen Mandata-Schlüsse.

**Mandatum XII:** Von der Begierde. Epilog. Das Gebot umfaßt nur XII 11–31; mit 32 beginnt ein längerer Epilog zu den Mandata. Daß man das zeitig erkannt hat, zeigt die Ueberlieferung: Ps.-Athanasius Doctrina hat in c. 10 nur XII 11–31 benutzt (Stücke aus dem Epilog bringt er in c. 12. 13. 21) Antiochus in Hom. 74 nur XII 1 (und in Hom. 77 ein Stück Epilog), in aeth ist der ganze Epilog von 34 an als Anfang von Sim. I behandelt. Daß It<sup>2</sup> von 31–53 eine Lücke hat, hängt wohl anders zusammen. **II 1 2** enthält die thematische Ausführung über böse und gute

3 sie dem Tode aus.« »Herr«, fragte ich, »welches sind die Werke der bösen Begierde, welche die Menschen dem Tode ausliefern? Tue sie mir kund, damit ich mich ihrer enthalte.« »Vernimm«, antwortete er, »mit welchen Werken die böse Begierde die Knechte Gottes zu töten 2 pflegt. Allen voran geht die Begierde nach einem fremden Weibe oder Mann, nach üppigem Luxus, nach töricht viel Essen und Trinken und nach andern vielen unsinnigen Schwelgereien. Denn jede Schwelgerei

Begierde; geschildert wird dabei eigentlich nur die böse Begierde. Das entspräche der ethischen Tradition der Stoa: die Begierde schlechthin ist danach etwas Böses, denn sie gehört zu den von den Stoikern als naturwidrig verdammtten πάθη, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη, ἡδονή s. Arnim Stoicor. vet. fragmenta I Nr. 211 III Nr. 378. Indem Hermas aber hier grundsätzlich und in 24.5 noch spezieller die gute von der bösen Begierde unterscheidet, folgt er nicht stoischer Terminologie, die neben der bösen ἐπιθυμία die neutrale ὁρεξις kennt, sondern wendet dasselbe dualistische Schema, das er in Mand. VI—VIII auf drei Tugenden bezog — τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἐστὶν Mand. VIII 1 — auf ein Laster an; wie dort die Beziehung zum Bösen, so ist hier die zum Guten um dieses Dualismus willen hergestellt s. zu Mand. VI 11. Den eigentlichen Inhalt von Mand. XII bildet aber die Lehre von der bösen Begierde — und darin zeigt sich die Tradition, der Hermas folgt. Daß die stoischen Gedanken über die Begierde ins Judentum eingedrungen waren, geht aus Philo de decalogo 142—153 p. 204 f. 173 p. 208 de spec. leg. IV 79 ff. p. 348 ff. hervor; auch die Bilder in Jac 3 sind von stoischen Ausführungen abhängig s. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 173 ff. Von solcher Beziehung zur stoischen Lehre, die auch Hermas kennt s. zu Sim. VI 55, ist unserem Text nichts anzumerken; immerhin scheinen einige Worte zu verraten, daß die stoische Tradition, nur entsprechend dualistisch überarbeitet s. o., letztlich hinter dieser Paränese steht; so in 1 χαλιναγωγεῖν s. Philo de spec. leg. IV 79 p. 348 μηδὲ χαλινὸν ὥσπερ τοῖς ἀφηνιασταῖς ἵπποις ἐντίθησι (das ist ein typisch stoisches Bild in diesem Zusammenhang s. Jac 32 und Dibelius Der Brief des Jak. 175 f.). 2 Die Unmöglichkeit, die Begierde zu zähmen, wird von Philo de spec. leg. IV 82 p. 349 μανίαν ἀκάθεκτον betont; die Hervorhebung der Wildheit erinnert daran, daß die Herrschaft über die Affekte in der Tradition wahrscheinlich mehrfach mit der Herrschaft des Menschen über die Tiere verglichen wurde (s. Jac 37.8 und dazu Dibelius a. a. O.), δαπανᾶν von der Begierde steht Philo de decal. 173 p. 208 im Zusammenhang mit einem ganz traditionellen Bilde: διαφεύγει γὰρ οὐδὲν . . . τὴν ἐπιθυμίαν, ἀλλ' ὅσα φλοῖς ἐν ὕλῃ νέμεται δαπανῶσα πάντα καὶ φθείρουσα. Aber eine Schilderung, etwa unter Verwendung solcher Bilder, fehlt bei Hermas. Statt dessen gibt er von 3 an eine Ausführung, die mit der Spezialisierung verschiedener Begierden an die praktischen Tendenzen von Mand. VI 25 VIII3 erinnert. Das bei Funk nach It aeth rekonstruierte, weil in G fehlende φησὶν des letzten Satzes ist jetzt durch das Fragment P. Amh. II 190 d gesichert. III 1 Auch an dieser Aufzählung erkennt man den Gesichtskreis des kleinen Mannes: Geschlechtssünden, Reichtum, Genüsse des Gaumens und des üppigen Lebens scheinen ihm besonders versuchlich, während z. B. bei Philo auch Ruhm und Herrschaft als Gegenstände der Begierde genannt werden s. de decalogo 151 p. 205 χρημάτων ἔρως ἢ γυναικὸς ἢ δόξης ἢ τινοῦ ἄλλου τῶν ἡδονῶν ἀπεργαζομένων, ähnlich § 153; de spec. leg. IV 87—91 p. 350 wird unterschieden die Begierde πρὸς χρήματα, πρὸς δόξαν, πρὸς ἀρχὴν und ἀψαμένῃ τῶν περὶ γαστέρα. 2 Tochter des Teu-



ist unsinnig und nichtig für die Knechte Gottes. Solche Begierden 2 sind also schlecht und werden den Knechten Gottes tödlich; denn diese Begierde ist eine Tochter des Teufels. Ihr müßt euch also der bösen Begierden enthalten, damit ihr dadurch Leben habt bei Gott. Alle aber, die sich von ihnen meistern lassen und ihnen nicht Wider- 3 stand leisten, verfallen völlig dem Tode; denn tödlich sind diese Begierden. Du aber ergib dich der Begierde nach Gerechtigkeit und halte 4 jenen (bösen) Widerpart, gewaffnet mit der Furcht des Herrn! Denn Gottesfurcht wohnt in der guten Begierde. Wenn die böse Begierde dich mit der Furcht Gottes gewaffnet Widerstand leisten sieht, dann wird sie weit von dir fliehen und sich nicht mehr vor dir sehen lassen, denn sie fürchtet deine Waffen. Als bekränzter Sieger über 5 sie gehe du nun zur gerechten Begierde, übergib ihr den Sieg, den du gewonnen hast, und diene ihr nach ihrem Willen (?). Wenn du der guten Begierde dienst und dich ihr unterwirfst, so vermagst du der bösen Begierde Herr zu werden und sie deinem Willen zu unterwerfen«. »Herr«, sagte ich, »ich möchte gern wissen, auf welche 3 Weise ich der guten Begierde dienen soll«. »Höre«, antwortete er, »übe Gerechtigkeit und Tugend, Wahrheit und Furcht des Herrn, Glauben und Sanftmut und alles Gute dieser Art. Wenn du das tust, so wirst

fels wie die διψυχία Mand. IX 9. 3 εἰς τέλος könnte sachlich ‚für immer‘ heißen (so beide lt); da es aber Hermas sonst für ‚gänzlich‘ braucht s. zu Vis. III 7 2, so haben wir keinen Anlaß, hier anders zu erklären. 4—5 Auf die Vorstellung der guten Begierde, die in 11 nur erwähnt war, wird nun näher eingegangen; und zwar geschieht das, indem die Metapher ἐνδύεσθαι, deren bildhaften Sinn gerade der Leser des Hermas infolge des häufigen Gebrauchs im „Hirten“ kaum mehr empfindet s. zu Vis. IV 1 8, nun zu einem Vergleich im Sinn des Bildes von der „geistlichen Waffenrüstung“ ausgebaut wird s. den Exkurs zu Eph 6 10; auch der zu I Tim 4 8 berührte Gedanke vom wahren Athletenkampf des Philosophen könnte mit hineinspielen. Jedenfalls ist auch die Beziehung dieses Bildes auf den Kampf gegen die Leidenschaften schon traditionell; nur ist der Kämpfe in der Tradition wohl kaum die gute Begierde, die erst Hermas hineinbringt s. zu 11, sondern etwa die Vernunft s. Philo de Abrahamo 243 p. 35 vom λόγος: ὃς ἐπειδὴν ἀναλάβῃ τὴν αὐτοῦ παντευχίαν, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δυνάμει ἀνανταγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ (über die 4 πάθη und die 5 αἰσθήσεις), 244 πρὸς ἀμιλλαν ἔλθων, ἐρρωμενεστέρα δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος ἀνὰ κράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας. 5 Die Text-Ueberlieferung dieses Abschnittes muß als bedenklich gelten. Die Worte νίκῃς λαβὼν καὶ sind nach lt rekonstruiert und fehlen in G; so ist die Beziehung von κατ’ αὐτῆς nicht ganz sicher, zumal da lt<sup>1</sup> *ab illa* (nach Mitteilung von CHTurner), lt<sup>2</sup> *de illa* hat, beide das Subst. *victoria* wiederaufnehmend. Für παραδοὺς αὐτῇ haben die meisten Zeugen von lt<sup>1</sup> *trades victoriam deo*, und dadurch wird der Sinn des folgenden erheblich verändert; zu δούλευσον αὐτῇ fügt lt<sup>1</sup> *operando*, lt<sup>2</sup> *actibus* hinzu, und dazu bietet der G-Text keinen Anlaß. Die Uebersetzung kann also nur mit Vorbehalt gegeben werden. III 1 Der Abschnitt steht im selben Verhältnis zu 2 4. 5 wie 1 3—2 3 zu 11. 2: ein Kommentar in Form einer Aufzählung, hier von

du ein wohlgefälliger Knecht Gottes sein und wirst Leben haben bei ihm; und jeder, der der guten Begierde dient, wird Leben haben bei Gott.

- So hatte er denn die zwölf Gebote vollendet und sprach zu mir: »Da hast du diese Gebote. Wandle in ihnen und ermahne die sie hören, damit während ihrer übrigen Lebenstage ihre Buße rein sei. 3 Verrichte diesen Dienst, den ich dir auftrage, sorgfältig, so wirst du viel leisten. Denn du wirst bei denen, die sich zur Buße anschicken, willkommen sein, und sie werden deinen Worten gehorchen; denn ich werde bei dir sein und werde sie zwingen dir zu gehorchen.« 4 Ich sprach zu ihm: »Herr, groß, gut und herrlich sind diese Gebote und können das Herz des Menschen erfreuen, der sie zu halten vermag. Ich weiß aber nicht, ob diese Gebote von einem Menschen 5 befolgt werden können, denn sie sind sehr hart.« Er antwortete mir: »Wenn du dir vornimmst, daß sie befolgt werden können, so wirst du sie leicht befolgen, und sie werden nicht hart sein. Wenn aber in deinem Herzen der Gedanke Platz greift, daß sie von keinem Men-

Tugenden, dort von Sünden. Zu ἀπετή s. zu Mand. VI 2 3, zum Schluß der Reihe s. zu Mand. VI 2 5 und zu der gewöhnlichen, schon am Ende des parallelen Abschnitts 2 2 sich findenden Mandata-Schlußformel s. zu Mand. I 2. — 2 3 Hier beginnt der Epilog zu allen Mand., der zunächst darauf ausgeht, die Sammlung der Mand. mit dem das ganze Buch tragenden Gedanken von der Bußoffenbarung zu verbinden. Wenn die zu Vis. V 5 s. auch zu Mand. XI 1 erwogene Vermutung richtig sein sollte, daß Mand. und Sim. ursprünglich ein ungeschiedenes Ganze bildeten, so müßte dieser Epilog eingeschoben sein; damit könnte auch sein allzuenger Anschluß an Mand. XII erklärt werden. Er behandelt rückblickend die Mand. nicht nur als Regel für Hermas, sondern als die durch Hermas kundzugebende Anleitung für büßende Christen, die künftig (d. h. nach der Christenbuße) ein reines Leben zu führen entschlossen sind. Es wird also wie im ganzen Buch durchaus festgehalten, daß die Zeit der Bußoffenbarung noch nicht vorbei ist; ebenso wird wie sonst Hermas als Prototyp der büßenden Christen behandelt. Der Engel, nun wieder Bußengel und nicht nur angelus interpres s. den Exkurs zu Vis. V 7, verspricht dem Hermas bei der Durchführung der Mand. zu helfen. Die Fortführung dieser Gedanken findet sich in Mand. XII 6. Was dazwischen steht, III 4—V 4, enthält einen Dialog über die Schwierigkeit der Gebote und die Fähigkeit des Menschen, sie zu halten. Die Dialogform ist hier wie sonst in dem Buch Literatur, und auch die scheinbare Krisis der Unterredung 4 1 hat doch nur die Bedeutung, einen Gedanken besonders hervorzuheben. 4 Zum Lob der Gebote s. Sim. VI 1 1. 5 Zum Problem s. zu I Joh 5 3. Bezeichnenderweise wird hier immer nur von der Fähigkeit oder Unfähigkeit „des Menschen“ geredet und infolgedessen der I Joh 5 4 angedeutete und für ein Buch von der Christenbuße wahrlich nahe genug liegende Hinweis auf die Wiedergeburt und die ihr entstammenden Kräfte völlig übergangen; die jüdische Bedingtheit des Stoffes macht sich eben doch geltend (vgl. als Gegenstück Justin Dial. 10 2, wo von der Schwere gerade der christlichen Gebote die Rede ist) s. aber zu 4 3. So kommt es denn hier auch nur zu einer rationalen moralistisch-pädagogischen Lösung:

schen befolgt werden können, wirst du sie auch nicht befolgen. Für<sup>6</sup> diesen Fall aber sage ich dir: wenn du sie nicht befolgst, sondern außer acht läßt, werden weder du noch deine Kinder noch deine Familie Rettung erlangen; denn du hast dir ja selbst schon das Urteil gesprochen (mit der Meinung), daß diese Gebote von keinem Menschen befolgt werden könnten.« Das sagte er mir in heftigem Zorn, so daß<sup>4</sup> ich bestürzt wurde und mich sehr fürchtete. Denn sein Aussehen hatte sich so verändert, daß niemand seinen Zorn ertragen konnte. Als er aber meine Verwirrung und Bestürzung sah, begann er gütiger<sup>2</sup> und freundlicher zu mir zu reden und sprach: »Du unverständiger und zweifelnder Tor! Weißt du denn nicht, wie groß, reich und wunderbar die Herrlichkeit Gottes ist? Daß er die Welt schuf um des Menschen willen, ihm alle Kreatur untertan machte und ihm alle Gewalt verlieh, daß er Herr wäre über alles, was unter dem Himmel ist? Wenn nun der Mensch«, fuhr er fort, »über alle Geschöpfe Gottes<sup>3</sup> Gebieter und Herr ist, kann er nicht auch dieser Gebote Herr werden? Es kann in der Tat«, sagte er, »wie aller Dinge so auch dieser Gebote der Mensch Herr werden, der den Herrn in seinem Herzen hat. Für<sup>4</sup> die andern aber, die den Herrn nur auf ihren Lippen haben und de-

du mußt dir nur ernstlich vornehmen, die Gebote zu halten. Es wird also dieselbe religiöse Neurasthenie bekämpft, gegen die sich auch Vis. III 16 Mand. IX<sup>1</sup> wendet s. Philo de spec. leg. I 302 p. 257 ἐπινεῦσαι μόνον δεῖ τὴν ψυχὴν, καὶ πάρεστιν ἐν ἐτοίμῳ τὰ πάντα (mit Beziehung auf die Gebote). Der Ausdruck προτιθέναι ist ein stoischer Begriff s. die πρόθεσις Epiktet II 8<sup>29</sup> IV 6<sup>26</sup>. **6** Zur Erwähnung von Kindern und Familie (hier getrennt) vgl. zu Mand. II<sup>7</sup> und den Exkurs zu Vis. II 2<sup>3</sup>. **IV 1** Der Zorn des Hirten beweist die Wichtigkeit des Vorhergehenden. Sonst hat er keine weitere Bedeutung, ἡλλοιόθη ist also nicht mit Vis. V<sup>4</sup> zusammenzubringen; der erschrockene Hermas wird in ■ getröstet, indem sein menschliches Selbstgefühl mit einer kosmologischen Ausführung gestärkt wird: wenn dem Menschen die Herrschaft über die Kreatur verliehen sei, so werde ihm auch die „Herrschaft“ über die Gebote gegeben werden. Die Ausführung selbst ist biblisch orientiert, weniger der Zusatz, den G nach<sup>1</sup> bringt, der aber durch seinen Inhalt als eine wohl vom Rand eingedrungene Sachparallele zu 2, offenbar aus einem Gebet stammend, ausgewiesen wird: *Licht und Finsternis hast du voneinander abgeschlossen und geschieden; du hast die Erde gegründet und geschaffen mancherlei Früchte, Sonne, Mond und der Sterne harmonische Bewegung, geflügelte Tiere, Vierfüßler und Kriechtiere, Wasser- und Landtiere und was diesen ähnlich ist, und über all dieses hast du den Menschen zum Herren geschaffen.* Das sind zwar z. T. biblische Daten; aber es sind auch Themen angerührt, wie sie in der religiösen Philosophie des Hellenismus begegnen s. zu Vis. I 1<sup>3</sup>. Zum Hinweis auf die Gestirne s. Cicero Tuscul. disputat. I 68 (nach Poseidonios), Ps.-Aristoteles de mundo 6, Philo leg. all. III 99 p. 107 ἀστέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἑμμελῶς τε καὶ ἑναρμονίως, de spec. legibus I 34 p. 217, de provid. I 70 (dort auch die Einteilung in *aquatilia, volatilia et terrestria* s. auch Gen 1<sup>26</sup> Jac 3<sup>7</sup>) Corp. Hermet. 5<sup>3</sup>. **3** Hier wird mit den letzten Worten wenigstens angedeutet, daß es sich bei der ganzen Debatte über die Gebote nicht einfach um „den Menschen“ handelt; spezifisch Christliches



ren Herz verstockt ist und die fern sind vom Herrn, sind diese Gebote  
 5 schwer und kaum zu halten. So nehmt denn ihr, die ihr leer und  
 leichtfertig im Glauben seid, den Herrn in euer Herz auf, dann werdet  
 ihr erkennen, daß nichts leichter, angenehmer und milder ist als diese  
 6 Gebote. Ihr, die ihr in den Geboten des Teufels wandelt, die schwer  
 und bitter, wild und ausschweifend sind, bekehrt euch und fürchtet  
 7 den Teufel nicht, denn er hat gegen euch keine Macht. Ich werde  
 ja bei euch sein, ich, der Engel der Buße, der seiner Herr wird. Der  
 Teufel erweckt bloß Furcht, aber diese Furcht hat keine Wirkung.  
 8 So fürchtet ihn nicht — dann wird er vor euch fliehen.« Ich sprach  
 zu ihm: »Herr, höre noch einige Worte von mir an.« »Sprich, was  
 du willst«, antwortete er. »Herr«, sagte ich, »der Mensch ist wohl  
 beeifert, die Gebote Gottes zu befolgen, und es gibt keinen, der nicht  
 den Herrn bâte, er möchte ihn stark in diesen Geboten und ihnen  
 untertan sein lassen. Aber der Teufel ist hart und beherrscht sie.«  
 2 »Er kann die Knechte Gottes gar nicht beherrschen«, sagte er, »wenn  
 sie von ganzem Herzen auf Gott hoffen. Ringen mit ihnen kann der  
 Teufel, aber sie niederzuringen vermag er nicht. Wenn ihr ihm also  
 Widerstand leistet, so wird er besiegt und beschämt vor euch fliehen.  
 Alle aber«, fuhr er fort, »die (innerlich) leer sind, die fürchten den  
 3 Teufel als einen, der Macht hat. Wenn ein Mensch eine ganze Menge  
 Krüge mit gutem Wein füllt, und unter diesen Krügen auch ein paar  
 (halb)leere sind, so sieht er, wenn er zu den Krügen geht, nicht die

steht aber auch hier nicht. Mit 6—7 kommt in diese Ausführungen über  
 die Gebote plötzlich ein dualistisches Motiv hinein; und zwar durchaus im  
 Sinn der dualistischen Gebote Mand. VI—VIII: auch hier werden die Ge-  
 bote des Teufels als schwer (eigentümlich berührt ἀσελγής daneben!) hinge-  
 stellt so wie der Weg der Ungerechtigkeit Mand. VI 13, auch hier erscheint  
 der Teufel als kraftlos wie Mand. VII 2; die Ausführungen über die Furcht  
 dort (VII 2) und hier scheinen zunächst nicht übereinstimmend, aber im  
 Grunde erweckt der Kraftlose auch hier nur eine Furcht, die keine Furcht  
 ist. Daß gerade der Bußengel als Teufelsbezwinger erscheint, ergibt sich  
 aus Mand. IV 34. Die letzten Worte des Kapitels finden sich auch Jac 4 7;  
 sie sind aber auch dort als traditionell anzusprechen s. die Test. Isachar 7 7  
 Dan 5 1 Naphthali 8 4, außerdem Mand. XII 52. An diese Gedanken schließt  
 V 1 eine erneute Zwischenfrage des Hermas an, die den Einfluß des Teu-  
 fels behandelt. 2 Diese Frage wird in der dem Leser des Buches geläufigen  
 Weise beantwortet, unter Verwendung des Bildes vom Ringkampf s. zu 2 4  
 (über die Paronomasie ἀντιπαλαῖσαι — καταπαλαῖσαι s. zu I Thess 1 5 Phil  
 3 2) und unter Bekämpfung der religiös Neurasthenischen s. zu 3 5, die hier  
 ἀπόκλεινοι heißen s. Mand. V 21 (neben διψυχοι). Hier steht das Wort auch  
 in Beziehung zu dem in 3 ausgeführten Bilde, das nun wieder aufs deut-  
 lichste zeigt, daß es nicht ad hoc erfunden ist. Denn sein Acumen ist offen-  
 bar dies, daß wenig Wein leichter verdirbt. Daraus ergeben sich allerlei  
 Anwendungsmöglichkeiten, nur nicht gerade die, nach der das Prüfen durch  
 den Besitzer des Weins mit dem ἐκπειράζειν durch den Teufel verglichen  
 wird. ἱκανώτατος ist elativisch zu verstehen und geht nicht auf die Eignung  
 der Krüge, sondern auf ihre Zahl s. BGU II 388 I 21 με[θ' ἱκανὰ ἐτη P.

vollen nach — denn er weiß ja, daß sie voll sind; vielmehr die leeren sieht er nach aus Furcht, sie möchten sauer geworden sein. Denn die (halb)leeren Krüge werden bald sauer, und der Wohlgeschmack des Weines geht verloren. So kommt auch der Teufel zu allen Knechten Gottes, um sie zu prüfen. Alle, die glaubensvoll sind, leisten ihm dann entschlossen Widerstand, und er muß von ihnen ablassen, da er keinen freien Zugang findet, durch den er eindringen könnte. So kommt er dann zu den Leeren, findet einen Zugang und dringt in sie ein; er wirkt in ihnen, was er will, und sie werden ihm hörig.

Ich, der Engel der Buße, aber sage euch: fürchtet den Teufel nicht! Denn ich ward abgesandt«, sagte er, »um bei euch zu sein, die ihr von ganzem Herzen Buße tut, und euch im Glauben zu stärken. So glaubt Gott — ihr, die ihr wegen eurer Sünden euer Leben aufgeben, noch mehr Sünden hinzugefügt und euch das Leben schwer gemacht habt — glaubt: wenn ihr euch von ganzem Herzen zum Herrn bekehrt und die künftigen Tage eures Lebens Gerechtigkeit übt und ihm recht nach seinem Willen dient, dann wird er euch Heilung eurer früheren Sünden verleihen und Kraft, der Werke des Teufels Herr zu werden. Des Teufels Drohen aber fürchtet ja nicht, denn kraftlos ist es wie die Sehnen eines toten Körpers! Höret also auf mich und fürchtet den, der alles vermag, zu retten und zu verderben, und haltet seine Gebote, so werdet ihr Leben haben bei Gott.« Da sprach ich zu ihm: »Herr nun bin ich stark geworden in allen Forderungen des Herrn, weil du bei mir bist. Und ich weiß, daß du alle Macht des Teufels niederschlagen wirst, und daß wir seiner Herr wer-

tebt. I 41<sup>13</sup> *ἐκανῶν ἡμῶν ὑπόπτως ἐχόντων* „da viele von uns . . .“ In 4 klingt wieder die materialistische Auffassung an, die wir aus anderen Mand. kennen s. den Exkurs zu Mand. V 27: wie nach Mand. V 25.6 das Innere des Menschen einem überlaufenden Gefäß gleicht, wenn zwei verschiedene Geister darin hausen, so ist hier, wenn der Mensch „voll“ ist (nun aber nicht: vom guten Geist, sondern: ἐν τῇ πίστει), dem Teufel der Zutritt verwehrt; er sucht sich darum die „Leeren“ aus. Mit VII 1 wird der eigentliche Leitgedanke dieses Epilogs s. 32 f. wieder aufgenommen; er erscheint nur durch eine dreimalige Erinnerung an den Teufel 61.2.4 variiert, einen Nachhall gewissermaßen von 51–4. 2 Mit diesem Schlußwort wird die Sammlung der Mand. endgültig den Absichten des ganzen Buches eingeordnet. Der hier geforderte Glaube an Gott besteht in der Zuversicht, daß dem bußfertigen Christen noch einmal Buße zuteil wird. ἀπογινώσκειν geht hier natürlich auf das Schuldgefühl dieser christlichen Sünder (anders Vis. I 19 Sim. IX 264). Im Folgenden begegnen die im Gedankenkreis unseres Buches technischen Ausdrücke: προστιθέναι ἁμαρτίας für die Christensünde s. zu Vis. V 7, αἱ λοιπαὶ ἡμέραι τῆς ζωῆς ὑμῶν für die Zeit vom Hören der Bußbotschaft an s. Vis. IV 25 Mand. XII 32, Heilung und heilen für die Vergebung s. zu Vis. I 19. 3 Die Gottesprädikation s. Sim. IX 234 findet sich auch Jac 412, stammt aber dort wie hier aus jüdischer Tradition s. I Reg 26 Mt 1028 Lc 125 Mechiltha, Beschallach Abschn. Amalek 1, fol.

den und all seine Werke niederzwingen sollen. Und ich hoffe, Herr, die Gebote befolgen zu können, die du mir aufgetragen hast, wenn der Herr mir Kraft gibt.« »Du wirst sie befolgen«, schloß er, »wenn dein Herz sich rein zum Herrn erhebt, und alle werden sie befolgen, die ihr Herz von den eitlen Begierden dieser Welt reinigen, und sie werden Leben haben bei Gott.«

### Gleichnisse, die er zu mir sprach:

#### Erstes Gleichnis.

1 Er sprach zu mir: »Ihr wißt, ihr Knechte Gottes, daß ihr in der Fremde wohnt. Denn eure Stadt ist fern von dieser Stadt. Wenn ihr nun eure Stadt kennt«, fuhr er fort, »in der ihr wohnen sollt, warum erwerbt ihr euch hier Aecker, kostbare Einrichtungen, Häuser

53<sup>b</sup> Friedmann, S. 170 der Uebersetzung von Winter und Wünsche: *fürwahr, der Ewige tötet und belebt*. 5 πρὸς κύριον s. zu καρδίαν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον Vis. III 10. Die übliche Schlußformel s. zu Mand. I 2 beschließt auch diesen Epilog.

**Similitudo I** (in G sind die Sim. nicht durchgezählt; nach sa zu Sim. III IV, P. Oxy. zu Sim. III, Hamb und sa zu Sim. V scheint man in Aegypten spätestens von Sim. III an die um eins erhöhte Nummer gezählt zu haben, wohl weil man den Epilog von Mand. XII als Sim. I rechnete wie aeth s. zu Mand. XII Anfang. Ueber eine weitere Erhöhung der Zahl in sa s. zu Sim. V 21): Dem Inhalt nach unterscheidet sich der Abschnitt nicht wesentlich von den Mandata, und so hat ihn auch Antiochus Hom. 15 wie ein Mand. z. T. ausgeschrieben. Zwar ist ein Bild einheitlich durchgeführt 1—6, aber dieses Bild entspricht geläufigen Metaphern und will einer allgemeinen Ermahnung mit pluralischer Adresse dienen, die 7—11 ausgesprochen wird. 1 Die „Knechte Gottes“ sollen leben wie in der Fremde (zum Ausdruck s. Philo de conf. ling. 76 p. 416 κατόκησαν ὡς ἐν πατρίδι, οὐχ ὡς ἐπὶ ξένῃ παρόκησαν, auch Epiktet I 27<sup>5</sup>). In dieser Anschauung mischen sich zwei Elemente: zunächst die christlich-apokalyptische Ueberzeugung, im Himmel zu Hause zu sein s. Phil 3 20 Gal 4 26 Hebr 13 14. Die negative Seite dieses Glaubens, das Gefühl der Fremdheit auf Erden, ist schon dem Selbstbewußtsein des jüdischen „Gottesvolkes“ eigentümlich gewesen, zumal im Diasporajudentum. Die Christen haben aber gerade ganz anders gemeinte jüdische Wörter wie πάροιχοι, παρεπίδημοι, διασπορά benutzt, um dies von der eschatologischen Hoffnung stark gesteigerte Gefühl des Fremdseins auszudrücken s. I Petr 1 1 17 2 11 Jac 1 1 Hebr 11 13 II Clem. 5 1. 5 und die Präskripte von I Clem., Polyc. ad Phil., Martyrium Polyc. Andererseits kommt die stoische Unterscheidung von ἰδιον und ἀλλότριον in Betracht, nach der alle irdischen Güter wie alles andere, was nicht ἐφ' ἡμῖν steht, unter den Begriff ἀλλότριον fällt s. Epiktet III 22 38 εἰ γὰρ ἠθέλετε, εὖρετε ἂν αὐτὸ (scil. τὸ ἀγαθόν) ἐν ὑμῖν ὃν οὐδ' ἂν ἔξω ἐπλάξσεθε οὐδ' ἂν ἐζητεῖτε τὰ ἀλλότρια ὡς ἰδία, auch Epiktet Enchiridion 1 3. Mit diesen philosophischen Gedanken hat man nun im Judentum wie im Christentum die Anschauung von der Fremdheit des Frommen (oder Weisen) auf Erden gestützt s. Philo de agricult. 65 p. 310 τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἰδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἰεῖται, de cherub. 120 p. 160 f. ἕκαστος γὰρ ἡμῶν ὥσπερ εἰς ξένην πόλιν ἀφίκται τόνδε τὸν κόσμον, ἧς πρὸ



und vergängliche Wohnungen? Wer sich dergleichen in dieser Stadt<sup>2</sup> erwirbt, kann nicht erwarten in seine Stadt heimzukehren. Du Tor,<sup>3</sup> du Zweifler, du unseliger Mensch, bedenkst du nicht, daß dies alles (dir) fremd ist und unter eines anderen Gewalt steht? Denn der Herr dieser Stadt wird sagen: ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnst; vielmehr sollst du diese Stadt verlassen, weil du nicht nach meinen

γενέσεως οὐ μετείχε, καὶ ἀφικόμενος παροικεῖ, s. auch Quaest. in Gen. III 10. Als christliches Zeugnis vgl. außer dieser Sim. vor allem Diognet 5 ε πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη s. auch 5 ε 6 ε, Ps.-Clemens Hom. 15 γ οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασιλείως ἰδία ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξοστιν. Wie zumal die zweite Philo-Stelle zeigt, verbindet sich mit dieser Anschauung ganz ungesucht das Bild des fremden Staates, der πόλις, in der man ὡς ἐπὶ ξένης lebt. Die stoische Anschauung, daß die Welt die μεγαλόπολις sei (s. Philo de op. mundi 19 p. 4, de spec. leg. I 34 p. 217), hat dabei mitgewirkt. Auch für ein gedachtes oder geglaubtes Lebensideal wurde das Bild gebraucht vgl. die Platon-Karikatur Lucian Vitarum auctio 17, wo Sokrates auf die Frage ἀλλὰ τίνα βίοις τὸν τρόπον antwortet οἰκῶ μὲν ἑμαυτῷ τινα πόλιν ἀναπλάσας, χρῶμαι δὲ πολιτεία ξένη (ungewöhnlich) καὶ νόμους νομίζω τοὺς ἑμούς. Dazu kommt nun auf dem Boden des religiösen Glaubens die jüdisch-christliche Vorstellung von der Gottesstadt s. den Exkurs zu Vis. III 24. Wenn man sich vor Augen hält, wie geläufig diese Gedanken, miteinander verbunden oder vereinzelt, durch die Literatur oder die Sprache des Lebens vermittelt, dem Verf. wahrscheinlich gewesen sind, so wird man davor bewahrt, seine eigenen Worte allzusehr mit Deutungen zu belasten s. unten zu 3. — παράταξις: lt<sup>2</sup>, der das Wort hier ausläßt, hat in 8 apparatus, lt<sup>1</sup> dort divitias, hier lautitias. Die vorausgesetzte Bedeutung von παράταξις findet sich in anderem Zusammenhang angedeutet bei Aeschines c. Ctesiph. 1 τὴν μὲν παρασκευὴν ὁράτε . . . καὶ τὴν παράταξιν, ὅση γεγένηται, Demosthenes c. Leocharem 3 p. 1081 μὴ περιδεῖν πένητας ἀνθρώπους . . . καταστασιασθέντας ὑπὸ παρατάξεως ἀδίκου. 2 Beide lt bezeugen, daß das erste εἰς = ἐν ist s. zu Vis. I 12. 3 Den Herrn dieser Stadt haben die meisten Erklärer auf den Teufel, Zahn hat ihn auf den römischen Kaiser gedeutet. Herkunft und Verbreitung der hier zusammen-treffenden Bilderkreise s. zu 1 machen eine genaue Deutung weder nötig noch möglich. Wenn der Verf. auf eine solche Wert legen würde, hätte er sicher den Hermas danach fragen und den Engel darauf antworten lassen. Es mag also dem κύριος mindestens ursprünglich einfach eine rein parabolische Bedeutung zukommen. Aber freilich gibt es zu denken, daß dann nicht οἱ ἄρχοντες oder ein anderer Plural steht, und man mag das damit erklären, daß dem Verf. vielleicht die stoische Redeweise, ohne daß er es wußte, vorschwebte, die in solchem Fall von der φύσις sprach, die den schuldigen Tribut einfordert s. Philo de Abr. 257 p. 37 und dazu Wendland-Kern Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Daß sachlich der irdische Gegenspieler Gottes für ihn der Teufel (und nicht der Kaiser) ist, ergibt sich aus Mand. XII. Auch bei den Gesetzen ist nicht mit Zahn S. 124 an den Fall zu denken, „daß der römische Kaiser durch die Forderung vollständiger Erfüllung der Staatsgesetze die Unverträglichkeit des Christentums mit der bestehenden Ordnung ans Licht bringen werde“, sondern an die Lebens- und Gesellschaftsordnung dieser Welt überhaupt; der Begriff νόμος

- 4 Gesetzen lebst. Wenn du nun im Besitz deiner Aecker, Häuser und vieler anderer Güter von ihm ausgewiesen wirst, was willst du dann mit Acker, Haus und dem übrigen, das du dir erworben hast, machen? Denn mit Recht kann der Herr dieses Landes zu dir sagen: entweder
- 5 lebe nach meinen Gesetzen oder verlaß mein Land. Was willst du nun tun, der du doch unter dem Gesetz deiner Stadt stehst? Willst du wegen deiner Aecker und deiner andern Habe dein Gesetz überhaupt abschwören und dein Leben nach dem Gesetz dieser Stadt führen? Gib acht, daß es dir nicht schadet, wenn du dein Gesetz verleugnest. Denn wenn du in deine Stadt heimkehren willst, so wirst du keine Aufnahme finden, weil du das Gesetz deiner Stadt abgeschworen hast,
- 6 und so wirst du von dort ausgeschlossen werden. Nimm dich also in acht: erwirb dir als einer, der im fremden Lande wohnt, nicht mehr, als was du brauchst und was dir ausreicht, und sei bereit, wenn der Herr dieser Stadt dich wegen Ungehorsams gegen sein Gesetz ausweisen will, seine Stadt zu verlassen und in die deine auszuwandern,
- 7 um dort fröhlich und ungekränkt nach deinem Gesetz zu leben. Gebt also acht, ihr, die ihr dem Herrn dient und ihn im Herzen habt: vollbringt die Werke Gottes im Gedanken an seine Gebote und die Verheißungen, die er gegeben hat, und glaubet ihm, daß er sie erfüllen
- 8 wird, wenn seine Gebote beobachtet werden. Sucht also anstatt Aecker bedrängte Seelen zu gewinnen, ein jeder nach seinen Kräften, besucht Witwen und Waisen und vernachlässigt sie nicht, und verwendet euren Reichtum und all eure Habe, die ihr von Gott empfangen habt, auf

stellt sich mit dem Bilde von der πόλις ein s. die Lucian-Stelle zu 1. Es ist auch gar nicht ausgemacht, daß der Verf. hier immer oder zunächst an Zusammenstöße mit dem Staat denkt; Konflikte wie die Vis. II 31 Mand. III 3 beschriebenen oder die Mand. VI 25 VIII 3 angedeuteten liegen seinem Lebenskreise entschieden näher. Die Gefahr für die Christen besteht ja nach 4 nicht in Feigheit während der Verfolgung, sondern in allzu engem Zusammenhang mit der Welt, wie er besonders durch den Besitz bedingt ist. ποιεῖν τινά τι s. zu Mc 15 12. Auch das ἐκβάλλειν ist parabolisch zu nehmen; wenn man es mit Zahn zunächst auf Verbannung der Christen aus Rom deuten wollte, so müßte die Betonung gerade dieser einen Straftat — unter Uebergang der Todesstrafe! — auffallen. διχαίως bezeichnet also nicht „das Naturrecht der Weltmacht“, sondern die Richtigkeit der Alternative: paktiere mit der Welt oder trenne dich von ihr. Das erste aber bedeutet nach 5 die himmlische Heimat verleugnen. Zu dem Dativ nach πορεύεσθαι s. Blaß-Debrunner<sup>4</sup> § 198 5. αὐτάρκεια s. zu Mand. VI 23. ἐν für εἰς s. Blaß-Debrunner<sup>4</sup> § 218. Mit 7 beginnt der Schluß, der den Inhalt des Bildes in eine allgemeine Mahnung an die Christen umsetzt. Der hier geforderte Glaube ist Mand. XII 63 näher beschrieben s. z. St. 8 Vgl. die noch speziellere Anweisung Sim. V 37. Ueber die Witwen- und Waisenfürsorge s. zu Mand. VIII 10. Unsere Stelle ist nur verständlich, wenn es in der Gemeinde Besitzende gab, bei denen solche Mahnungen Sinn hatten. Vgl. Clemens Alexandrinus Quis dives salvetur 342 f. σεαυτῷ κατάλεξον στρατὸν ἄσπλον, ἀπόλεμον . . . γέροντας θεοσεβεῖς, ὀρφανούς θεοφιλεῖς, χήρας πραότητι ὠπλισμένους, ἀνδρας ἀγάπῃ κεκοσμημένους· τοιούτους κτῆσαι τῷ σὺ πλούτῳ

Aecker und Häuser von solcher Art! Denn dazu hat euch der Herr 9 reich gemacht, daß ihr ihm diesen Dienst ausrichtet. Viel besser ist es doch, solche Aecker, Güter und Häuser zu gewinnen, die du in deiner Stadt wiederfinden wirst, wenn du dahin zurückkehrst. Eine 10 solche Verschwendung ist gut und heilig, und hat weder Leid noch Furcht im Gefolge, sondern (nur) Freude. An der Verschwendung der Heiden aber beteiligt euch nicht; das schadet euch Knechten Gottes nur. Treibt Verschwendung auf eure Art, an der ihr Freude haben 11 könnt! Und treibt nicht Falschmünzerei, rührt nicht an fremdes Gut oder begehrt es; denn böse ist es nach Fremdem begehren. Tue dein eigen Werk, so wirst du gerettet werden.«

### Zweites Gleichnis.

Ich wanderte draußen auf dem Lande und wurde auf eine Ulme 1 und einen Weinstock aufmerksam. Als ich nun über sie und ihre Früchte nachdachte, da erschien mir der Hirt und sprach zu mir: »Was für Gedanken machst du dir über die Ulme und den Weinstock?« »Ich bedenke, Herr«, gab ich zur Antwort, »wie vortrefflich sie zu

καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ δορυφόρους, ὃν στρατηγεὶ θεός . . . Die Beziehung des abschließenden Relativsatzes scheint auf den ersten Blick zweifelhaft; da aber die Aecker und Häuser im übertragenen Sinn nach 9 noch nicht erworben sind, können sie auch noch nicht von den Christen aus Gottes Hand empfangen sein — also bezieht sich ἃς ἐλάβετε auf irdischen Besitz s. lt<sup>2</sup> *quia propterea haec accepistis a deo*. Vgl. Sim. II 7, den Exkurs zu II 5 und zu Mand. II 4. 6. In 9—10 gefällt sich der Verf. darin, Ausdrücke, die sich sonst auf Reichtum und Luxus beziehen, in uneigentlicher Bedeutung zu gebrauchen. Bei λύπην μὴ ἔχουσα kann man fragen, ob auch hier die Vorstellung von der λύπη als Laster durchblicke s. zu Mand. X 11; aber die Parallele φόβον weist doch wohl darauf, daß nur an schlimme Folgen des Luxus zu denken ist. διακονία: s. den Exkurs zu Sim. II 5. 11 Wohl aus irgendeinem anderen Zusammenhang werden zum Schluß noch drei Warnungen angefügt, die zu speziell sind, als daß sie aus dem Hauptgedanken von Sim. I abgeleitet werden könnten. Vielleicht stammen sie aus einer Ausführung zum Verbot des Diebstahls oder der Begierde, und standen mit Gedanken über die wahre und falsche πολυτέλεια in einer so engen Verbindung, daß die Verwertung jener Gedanken durch Hermas Sim. I auch die Uebernahme dieser Verbote mit sich brachte. Der letzte Satz ist in diesem Zusammenhang zu verstehen s. die Uebers., lt<sup>1</sup> hat allerdings *concupisce tuum opus*.

**Similitudo II** enthält in 1—4 das Gleichnis von Ulme und Weinstock, in 5—7 die Anwendung auf den Reichen und den Armen, in 8—10 ein Nachwort, das dem Ganzen trotz des Fehlens der üblichen Schlußformel den Charakter eines Gebots verleiht. In 1 wird die Pointe des Gleichnisses sehr deutlich ausgedrückt: Ulme und Weinstock sind passende Ergänzungen zueinander. Bilder solcher Ergänzungen scheint die stoische Philosophie mit einer gewissen Vorliebe aufgesucht zu haben s. das Bild vom Leib zu I Cor 12<sup>12</sup>, ferner zu I Clem. 37 4 f. und die grundsätzliche Anschauung M. Aurel. VII 9 πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδὸν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ. Der Christ wendet den kosmischen Optimismus des Stoikers ins Ekklesiastische s. Rm 12 5 ff. I Cor 12<sup>12</sup> ff. Die Wahl des



2 einander passen.« »Diese beiden Gewächse«, sprach er, »stellen für die Knechte Gottes ein Bild dar.« »Das möchte ich wissen«, sagte ich, »inwiefern die beiden Gewächse, von denen du sprichst, ein Bild abgeben.« Darauf er: »Siehst du die Ulme und den Weinstock?« »Jawohl, 3 Herr«, sagte ich. »Dieser Weinstock«, sagte er, »bringt Frucht, die Ulme aber ist ein unfruchtbarer Baum. Aber wenn der Weinstock sich nicht an der Ulme emporrankt, kann er nicht viel Frucht bringen, da er dann am Boden hinkriecht, und die Frucht, die er dann bringt, ist faulig, weil sie nicht an der Ulme hängen kann. Wenn nun der Weinstock an der Ulme emporklettert, bringt er von sich aus und von 4 der Ulme her Frucht. Du siehst also, daß die Ulme viel Frucht trägt, nicht etwa weniger als der Weinstock, sondern eher noch mehr.« »Inwiefern noch mehr, Herr?« fragte ich. »Weil der Weinstock«, antwortete er, »viel gute Frucht bringt, nur wenn er an der Ulme hängt, wenn er aber am Boden kriecht, faulige und geringe Frucht gibt. — Dies Gleichnis zielt auf die Knechte Gottes ab, auf den 5 Armen und den Reichen.« »Inwiefern, Herr?« fragte ich, »erkläre es mir.« »Höre«, sprach er. »Der Reiche hat viele Güter, ist aber in den Augen des Herrn ein Armer, da er von den Sorgen des Reichtums abgelenkt wird. Und sehr selten nur übt er sich im Dank- und Bittgebet zum Herrn, und wenn er es tut, so ist (sein Gebet) kurz, schwach und ohne heilige (?) Kraft. Wenn sich nun der Reiche auf den Armen verläßt und ihm das zum Leben Notwendige darbietet, so glaubt er seinen Lohn bei Gott zu finden, wenn er für den Armen tätig ist. Denn der Arme ist reich in Bitt- und Dankgebet, und sein Gebet hat bei Gott große Kraft. So unterstützt der Reiche den Armen in allem,

Bildes ist in Italien sehr naheliegend und kann ebenso aus der Anschauung wie aus der Literatur stammen s. Horatius epist. I 16 s. *amicta vitibus ulmo* Quintilian VIII 3 s. ἀγρός ohne Possessivum geht nicht auf den Acker des Hermas, sondern wie Mc 15<sup>21</sup> auf das „Land“. In 2 fällt auf, daß die letzten beiden Sätze klingen, als wären sie der Anfang des Abschnitts. Aber dieses Frage- und Antwortspiel gehört zu den festen Elementen des Visionstils und schließt keineswegs aus, daß die Objekte des Sehens vorher schon genannt sind s. Sim. III<sub>1</sub> IV<sub>1</sub> Amos 7 f. 8 f. 3 Von Fruchtlosigkeit der Ulme wird mit Beziehung auf den Nutzen für die Menschen geredet; es entspricht derselben naiven Einstellung, wenn die Frucht des Weinstocks auch mit von der Ulme abgeleitet wird, weil der Weinstock die Ulme braucht, um gute Frucht zu bringen. πολύ gehört zu καρποφορῆσαι (so auch beide lat aeth), nicht zu ἐρριμμένη. 4 Der etwas übersteigerte Gedanke, daß die Ulme indirekt sogar noch mehr Frucht bringe, ist wohl nur mit Rücksicht auf die Deutung herausgearbeitet und soll den Reichen zum Trost dienen. 5 Zu lesen ist χρήματα ohne πολλά, da dies in P. Oxy. It<sup>1.2</sup> fehlt. Der Reiche ist offenbar der religiös fruchtlose, also der Ulme vergleichbar; seine religiöse Unterlegenheit wird mit περισπᾶσθαι begründet; es ist das philosophische Wort für das Abgezogenwerden durch die äußeren Dinge des Lebens s. Epiktet IV 1<sup>159</sup> ἀνδρὸς . . μήτε γυναικᾶ ἐχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὅφ' ὧν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἡδυνάτο

vgl. noch Marc. Aurel. II 71 IV 37 VI 22 VIII 14, außerdem Test. Gad 76 zit. am Anfang des folgenden Exkurses. Die Minderwertigkeit des Reichen zeigt sich in der Spärlichkeit von Dank- und Bittgebet s. unten zu II 7 und über die Bedeutung von ἑξομολόγησις zu Mand. X 32. Auch hat dieses seltene Gebet keine rechte Kraft (weil es von einem religiös Schwachen ausgeht) — das ist der Sinn der drei Bestimmungen nach ἣν ἔχει. Deren letzte ist allerdings textkritisch unsicher: lt<sup>1</sup> aeth haben nur ‚keine Kraft‘; sinnvoller ist lt<sup>2</sup> *nullamque vim apud dominum habentem*, völlig sinnlos G καὶ ἀνῶν (= ἀνθρώπων) μὴ ἔχουσιν δύναμιν. Nach G konjizierte Tischendorf ἄνω. Aufklärung ermöglicht P. Oxy. mit α. . γν; das ist wohl als ἀγγήν zu lesen. Im folgenden bietet G ἀναπλή; als Konjekture ist vorgeschlagen ἀναπνῆ oder ἀναφθῆ von Hilgenfeld, δαπανῆ von Harnack, ἀναβῆ von Hollenberg, dem die letzten Herausgeber gefolgt sind. Aber bei der Uebersetzung „wenn nun der Reiche sich an dem Armen emporrankt“ (Weinel), wird das Bild verdorben, denn nun müßte auf einmal der Reiche dem Weinstock gleichen. Wieder hilft P. Oxy. mit ἐπαναπαῆ; das Wort hat dann keinerlei Bildbedeutung (also nicht: ausruhen wie der Weinstock), sondern heißt ‚vertrauen auf‘ wie Micha 3 11 I Macc 8 12 Rm 2 17; und diese Lesart wird durch lt<sup>2</sup> *reficitur* (aber Subj. *pauper*) und aeth *innixus fuerit dives* bestätigt. Im folgenden bietet P. Oxy. wohl mit Recht πιστεύει (G πιστεύων, aber lt<sup>2</sup> *credet*) und ἐάν (nach ὅτι) mit flgd. ἐργάσεται (G ἔ, aber lt<sup>3</sup> aeth *si*; ἐργάζεσθαι εἰς τ. π. ohne Acc. Obj. begegnet auch unten in 7). Die religiöse Ueberlegenheit des Armen zeigt sich in der Kraft seines Gebetes s. auch II 7.

REICHE UND ARME BEI HERMAS. Es ist die Stelle unseres Buches, an der sein Christentum am meisten als Armenfrömmigkeit erscheint, und man an die Gesinnung erinnert wird, der Formung und Fassung mancher Jesussprüche bei Lc sowie wichtige Gedanken des Jac entstammen (s. 19—11 21 ff. 51 ff.) vgl. auch Test. Gad 76 ὁ γὰρ πένης, ἐὰν ἀφθόνως ἐπὶ πᾶσι κυρίῳ εὐαρεστῇ, οὗτος ὑπὲρ πάντας πλουτεῖ, ὅτι οὐκ ἔχει τὸν περισπασμὸν τῶν ματαίων ἀνθρώπων. Aber es handelt sich doch nur um ein Nachklingen des alten jüdisch-urchristlichen Armenpathos (s. MDibelius Der Brief des Jakobus S. 37—44). Denn für Hermas liegt die Frage ganz anders als etwa für Jac, weil er selbst von den Problemen des Besitzes gedrückt wird s. Vis. II 31 III 67 Mand. III 3, und weil die Gemeinden in seiner Umgebung offenbar viel mehr Reiche einschließen als die in der Umwelt des Jac vgl. Vis. III 65—7 Sim. VIII 8, 9 IX 20. 304 ff. So sehr also die Mahnungen Vis. III 95 ff. äußerlich denen von Jac 51 ff. ähneln, so besteht doch zwischen beiden Texten ein großer Unterschied: die im Jac wollen wie das ganze Schriftstück die Unverträglichkeit von Reichtum und christlicher Gesinnung dartun, die Reichen also der Gemeinde fernhalten, Hermas dagegen steht vor der Tatsache, daß sich viele Besitzende in der Gemeinde befinden und daß sich daraus bereits Unzuträglichkeiten ergeben haben; er muß diese Reichen darum in Vis. III 95 ff. warnen s. auch zu Mand. VIII<sub>10</sub> am Ende. Da Hermas aber noch ein lebendiges Empfinden für die überlieferte religiöse Vorzugsstellung des Armen hat, so ergibt sich eine eigentümliche Problematik. H. wird ihrer Herr, indem er eine Ausgleichstheorie verwendet, wie sie Paulus auf anderem Gebiete I Cor 9 11 vorträgt; der Reiche soll den Armen mit irdischem Gut unterstützen, der Arme den Reichen dafür mit Gebet. In ähnlicher Weise ist die gegenseitige Ergänzung auch I Clem. 382 gefordert, doch hat Hermas hier in Sim. II (s. aber Sim. I 8 f.) die Hilfsbedürftigkeit des Reichen infolge von dessen religiöser Unterlegenheit viel stärker empfunden, und gerade dafür ist das von ihm verwendete Gleichnis eine recht passende Illustration. Spätere, bei denen jene Empfindung fehlt, haben das Problem leichter bewältigt s. bei Clemens Alex. Quis dives salvetur 11 s die Entrüstung über die Möglichkeit,

ohne zu zaudern, und der vom Reichen unterstützte Arme betet zu Gott, wenn er ihm dankt, zugleich für den, der ihn beschenkt. Und jener gibt sich außerdem noch besondere Mühe (?) um den Armen, damit er ungestört bleibe bei seinem Gebet (?); denn er weiß, daß des Armen Gebet als angenehm und reich in den Augen Gottes gilt. So sind also beide tätig; der Arme betätigt sich im Beten, worin er reich ist; das hat er vom Herrn empfangen und das gibt er dem Herrn, der's ihm verlieh, wieder. Und ebenso verschenkt der Reiche den

daß Armsein allein einen Vorzug gäbe und vgl. dann 342 f. 351 die ohne Bild vorgetragene Ausgleichstheorie. Trotzdem ist Sim. II in der Kirche gern zitiert oder anspielungsweise verwendet worden s. die Anm. von Funk. — Den Ausweg aus allen Schwierigkeiten und Gefahren, die das Eindringen des Reichtums in die Gemeinden mit sich bringt, sieht Hermas in der rechten Verwendung des Besitzes. Da das Urchristentum nicht aktivistisch, sondern apokalyptisch-jenseitig gestimmt war, so hatte die kommunistische Lösung dieser Schwierigkeit in den großen Gemeinden nie in Betracht kommen können. Nicht Vergesellschaftung, sondern freiwillige Hingabe des Besitzes im Almosen ist die Lösung, die das Urchristentum für das Reichtumsproblem fand. Und zwar alsbald mit den Konsequenzen des jüdischen Gedankens vom Almosen als frommer Uebung: nicht nach dem Beschenken und seiner Würdigkeit zu fragen, sondern nur nach dem Werk und seinem Wert. So erklärt sich die Wertordnung II Clem. 164 s. z. St. u. zu Hermas Sim. V 37. Im „Hirten“ ist weiter an Mand. II 6 zu erinnern; auch ἀδιστάκτως an unserer Stelle geht wohl hauptsächlich auf ein Schwanken in bezug auf die beschenkte Person s. Barn. 19<sup>11</sup> Did. 47. So wird das Almosen unten in II 7 als Frucht des συνιέναι ἐπὶ τῷ πλούτῳ angesehen und dort wie Mand. II 6 Sim. I 9 s. auch Vis. III 92 als der Dienst, den der Reiche Gott zu leisten schuldig ist, der ihm aber auch Lohn bei Gott bringt; der Verdienst- und Lohngedanke trägt ja all diese Ausführungen des Hermas. So hat wie auch sonst bei der Entstehung der christlichen Ethik das Judentum dem „Frühkatholizismus“ die Mittel geliefert, Probleme zu lösen, die diesem von der Entwicklung des Christentums in die Welt hinein gestellt waren.

ἀδιστάκτως s. den Exkurs. 6 Da ἐντυγχάνειν τιμι jemanden bittend angehen heißt s. zu Rm 112, so ist der Text von P. Oxy. sprachlich wie sachlich vorzuziehen ἐντυγχάνει τῷ θεῷ εὐχαριστῶν αὐτῷ und der Sinn ist: das Dankgebet des Armen an Gott wird von selbst zu einem Gebet für den Reichen (lies mit P. Oxy. ὑπέρ gegen περί G). Das schwierige ἔτι ἐπισπουδάζει G erklärt sich durch Verschreibung aus dem Text ἔτι καὶ ἔτι σπουδάζει, den P. Oxy. allerdings nur indirekt bezeugt mit dem offenbar aufgefüllten, sehr unwahrscheinlichen Wortlaut ἔτι καὶ ἔτι ἐπισπουδάζει. Wenn der überlieferte Text richtig ist (s. aber beide lt *ne quid ei desit in omni vita sua*), dann muß ἀδιάλειπτος hier wohl weniger „ununterbrochen“ als „unvernachlässigt“ bedeuten. Wahrscheinlicher dünkt mich nach dem Folgenden, daß hinter ἐν τῇ ζωῇ etwas anderes, nämlich ἐντεύξει, als ursprünglicher Wortlaut verborgen und ἐν τῇ ἐντεύξει zu konjizieren ist (auch P. Oxy. hat vorher in II 5, P. Oxy. Zl. 13 ἐν τῇ ξει geschrieben und εἰντεν über ξει hineinkorrigiert!). Auch der Zusammenhang mit dem folgenden Satz wird erst durch diese Emendation hergestellt. 7 Durch ἣν ἔλαβεν κτλ. wird die all diesen Ausführungen über das Gebet des Armen zugrunde liegende Vorstellung ganz deutlich gemacht. Es handelt sich um den zu Mand. X 32 untersuchten Gedanken, daß Gott oder der Geist es ist, der betet. Dann ist die Fähigkeit zum Beten etwas, was der Mensch empfängt, das Ge-



Reichtum, den er vom Herrn empfangen hat, ohne Zaudern an den Armen. Auch das ist ein Werk, groß und angenehm vor Gott, weil er bei seinem Reichtum einsichtig geworden ist, sich mit den Gaben des Herrn für den Armen betätigt und seinen Dienst recht ausgerichtet hat. In den Augen der Menschen scheint nun die Ulme unfruchtbar zu <sup>8</sup> sein, denn sie wissen nicht und merken auch nicht, daß die Ulme ja, wenn Trockenheit eintritt, mit ihrem eigenen Saft den Weinstock nährt, und der Weinstock, der nun ohne Unterlaß Feuchtigkeit hat, doppelt reiche Frucht trägt, für sich und für die Ulme. So kommen auch die Armen, wenn sie für die Reichen zum Herrn beten, dem Reichtum jener zu Hilfe, und die Reichen wiederum, die den Armen das Nötige darbieten, kommen deren Seelen zu Hilfe. So haben beide Anteil am <sup>9</sup> gerechten Werk. Wer solches tut, wird nicht von Gott verlassen werden, sondern wird in die Bücher der zum Leben Gelangten eingetragen werden. Selig sind, die Besitz haben und die Einsicht gewinnen, daß <sup>10</sup> ihr Reichtum vom Herrn stammt. Denn wer diese Einsicht gewinnt, ist imstande einen Dienst zu leisten.«

### Drittes Gleichnis.

Er zeigte mir viele Bäume, die keine Blätter hatten, sondern mir <sup>1</sup> verdorrt zu sein schienen; denn sie sahen einander gleich. Und er

bet selbst aber ist eine Rückgabe der also verliehenen Gnade an Gott. Was man bei Paulus nur als Voraussetzung erschließen kann s. zu I Thess 3 <sup>9</sup>, wird hier deutlich ausgesprochen: wie der Reiche seinen Reichtum vom Herrn empfangen hat, so der Arme seine Gebetskraft. Auch die II <sup>6</sup> vorausgesetzte Vorstellung, daß die empfangene Wohltat sich beim Armen zwangsläufig in Dankgebet umsetzt, gehört hierhin: an Stelle der Gnade ist die letztlich auch von Gott ausgehende durch den Reichen vermittelte Gabe getreten s. Sim. V 37 und Aboth de R. Nathan 38 (S. 132 der Uebers. v. Pollak), wo R. Simon b. Gamliel von den Armen sagt: *Diese erhielten bei mir stets Speise und Trank und dankten dem Ewigen.* Zu ἀδιστάκτως und διακονία (laut P. Oxy. P. Berol. It<sup>2</sup> ohne τοῦ κυρίου G und ταύτην sa; die Urheber der Zusätze verkannten die technische Bedeutung von διακονία) s. den vorigen Exkurs. In 8—10 wird das Gleichnis in bekannter Weise s. den Exkurs zu Vis. III 24 weitergesponnen: eine Ausführung mit der Tendenz von II 4, die Reichen über ihre scheinbare Nutzlosigkeit zu trösten, klingt in eine Darstellung der gegenseitigen Hilfe von Arm und Reich aus; von beiden wird mit Absicht dasselbe Verbum πληροφροεῖν ausgesagt s. d. Uebs. Zu ψυχή s. zu Sim. V 37. Mit dem zweiten Satz in 9 beginnt die abschließende Mahnung; zum Hinweis auf die Bücher der Lebendigen s. Vis. I 32. Am Schluß von 10, der in G überhaupt fehlt, hat man die Wahl zwischen διακονῆσαι τι P. Berol. It<sup>1</sup> und διακ. τι ἀγαθόν P. Oxy. It<sup>2</sup> aeth, wohl auch sa. Wenn man berücksichtigt, daß absolutes διακονεῖν in diesem Zusammenhang technisch ist ebenso wie διακονία s. Mand. II 6 Sim. I 9 und daß Mißverständnis dieses absoluten Gebrauchs auch Sim. II 7 Ende zu einer Variante geführt hat s. oben, so wird man für die kürzere Form entscheiden.

**Similitudo III:** Das Gleichnis von den winterlichen Bäumen ist eigentlich nur die erste Hälfte eines Gleichnisses, dessen ab-

sprach zu mir: »Siehst du diese Bäume?« Ich antwortete: »Ja, Herr, sie sind alle gleich verdorrt.« Er erwiderte: »Diese Bäume, die du<sup>2</sup> siehst, bedeuten die Bewohner dieser Welt.« »Herr«, sagte ich, »warum sind sie alle gleich verdorrt?« Er antwortete: »Weil weder die Gerechten noch die Sünder in dieser Welt erkennbar sind, sondern einander gleichen. Denn diese Welt bedeutet für die Gerechten Winterszeit; und sie werden nicht erkennbar, weil sie unter den Sündern<sup>3</sup> wohnen. Denn wie im Winter die Bäume, die ihre Blätter verloren haben, einander gleichen und nicht erkennbar wird, welche verdorrt und welche lebenskräftig sind, so werden auch in dieser Welt Gerechte und Sünder nicht erkennbar, sondern sie gleichen einander alle.«

#### Viertes Gleichnis.

<sup>1</sup> Wiederum zeigte er mir viele Bäume, von denen die einen grüntem, die andern verdorrt waren, und sagte zu mir: »Siehst du diese Bäume?« »Ja, Herr«, antwortete ich, »die einen grünen, die andern sind verdorrt.«  
<sup>2</sup> »Diese grünenden Bäume«, sprach er, »sind die Gerechten, die in der kommenden Welt wohnen sollen; denn die kommende Welt bedeutet für die Gerechten Sommer, für die Sünder aber Winterszeit. Wenn nun die Gnade des Herrn aufleuchten wird, dann werden erkennbar

schließender Hauptteil in Sim. IV nachfolgt. Hier wird in **1** das Bild des dürrten Waldes gezeichnet (zum Dialogstil s. zu Sim. II<sup>2</sup>) und seine Anwendung genannt. In **2** beginnt die etwas wortreiche Deutung. Man beachte, daß mit den Worten τοῖς δικαίοις χειμῶν schon ein besonderer Nebensinn von χειμῶν angedeutet wird, der erst Sim. IV<sup>2</sup> zur Geltung gelangt: während dieser Aeon für alle — nicht nur für die Gerechten — Winter ist, sofern man Dürre und Lebendige nicht unterscheiden kann, ist er für die Gerechten in besonderem Sinne „Winter“ d. h. böse Zeit. Die Ausführung in **3** ist dann wieder rein parabolisch. Diese Deutung, deren Grundgedanke an Jesu Unkrautgleichnis Mt 13<sup>24–30</sup> erinnert, ist so ungesucht und — abgesehen von jenem Doppelsinn — so streng pointiert, daß wir Grund zu der Annahme haben, dieses Gleichnis sei — im Gegensatz zu anderen Bildern bei Hermas — für diesen Zweck entworfen. In dem Vergleich der beiden Aeonen (s. Vis. IV 3<sup>5</sup>) mit den Jahreszeiten liegt für die Christen ein Trost: der eine, unerwünschte Zustand muß doch einmal dem andern, ersehnten weichen. Nach οὕτως ist mit *lt sa καὶ* zu lesen (Bihlmeyer).

**Similitudo IV:** Das Gleichnis von den sommerlichen Bäumen ist die Fortsetzung und das Hauptstück der Gleichniskomposition Sim. III IV. **1–4** enthält das, was dem Gegenstück Sim. III entspricht, in **5–8** folgt eine Mahnung, die auch dieser Sim. den Charakter eines Gebots verleiht. Zu **1** s. zu Sim. II<sup>2</sup>. **2** Das tertium comparationis besteht darin, daß die Guten und Bösen im künftigen Aeon erkennbar sind, wie grüne und dürre Bäume im Sommer. Der zu Sim. III<sup>2</sup> besprochene Nebensinn aber veranlaßt den Verf. hier, gleichniswidrig zu sagen, daß der künftige Aeon nur für die Gerechten „Sommer“ sei d. h. gute Zeit, für die Sünder aber „Winter“ d. h. die Zeit der Strafe. Die Ausführung dieses Gedankens folgt in **4**. In dem ὅταν-Satz ist christliche Kultsprache zu erkennen; nur so erklärt sich das ganz unvermittelt auftretende religiöse Pathos. Dieses christliche Pathos ist hier wie sonst oft von der religiösen Sprache

werden, die dem Herrn dienen, und zwar vor aller Augen; denn wie<sup>3</sup> im Sommer die Früchte eines jeden Baumes zum Vorschein kommen, und man erkennen kann, welcher Art sie sind, so werden auch die Früchte der Gerechten in jener Welt offenbar werden, und man wird erkennen, wie sie alle dann blühen werden. Die Heiden und Sünder<sup>4</sup> aber, die du hier als verdorrte Bäume geschaut hast, werden sich in jener Welt als verdorrt und fruchtlos erweisen und wie Holz verbrannt werden; und es wird sich zeigen, daß ihr Tun während ihres Lebens böse war. Und zwar werden die Sünder verbrannt werden, weil sie nicht Buße taten nach ihrer Sünde, und die Heiden, weil sie ihren Schöpfer nicht erkannten. Bringe du nun Frucht, damit deine Frucht<sup>5</sup> in jener Sommerszeit offenbar werde. Laß die vielen Geschäfte, so wirst du dich niemals vergehen. Denn die Vielgeschäftigen tun auch viel Sünde, da sie von ihren Geschäften abgelenkt werden und ihrem

des Hellenismus beeinflusst; ἐπιλάμπειν scheint geradezu technisch für das „Aufleuchten“ des göttlich verehrten Herrschers gewesen zu sein s. Dittenberger Syll. II<sup>2</sup> 376<sup>31</sup> ff. ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος Νέρων . . . νέος Ἥλιος ἐπιλάμπας τοῖς Ἑλλήσιν, Or. inser. II 669<sup>7</sup> παρὰ τοῦ ἐπιλάμπαντος ἡμῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους εὐεργέτου Σεβαστοῦ Αὐτοκράτορος Γάββα Sylloge II<sup>2</sup> 420<sup>22</sup> ff. ἐφ' ὧν ἱερωμένων καὶ ἡ θειότης τοῦ δεσπότου ἡμῶν, τοῦ ἀηττήτου Σεβαστοῦ Ἰοβίου Μαξιμίνου ἐν τῇ πα[τρ]ίδι ἐπέλαμψεν. Vielleicht folgt auch die LXX-Wiedergabe von Js 4<sup>2</sup> schon diesem Sprachgebrauch. Daß an unserer Stelle nicht Gott selbst, sondern sein Erbarmen „aufleuchtet“, ist zu beurteilen wie Tit 2<sup>11</sup> 3<sup>4</sup> s. den Exkurs zu Tit 2<sup>14</sup>. Da Gottes Wesen „Licht“ ist (s. Wetter, Phos 7 ff. 46 ff.), so können auch seine einzelnen Kundmachungen als Lichtwirkung gewertet werden s. I Cor 4<sup>6</sup>. Daß aber die ganze Wendung übernommen und nicht für diesen Zusammenhang gestaltet ist, zeigt sich auch darin, daß im Folgenden kein Bezug auf die Vorstellung vom Leuchten genommen wird; denn φανερωθήσονται ist nicht etwa doppelsinnig, so daß es auch „strahlen“ hieße; sonst müßte das Wort von φαίνονται Sim. III 2. 3 besser unterschieden werden. Wenn φανεροῦσθαι also hier „offenbar werden“ bedeutet, ist die Versicherung πάντες φανερωθήσονται zwecklos; man hat wohl nach It<sup>1</sup> *omnibus* (aber Variante *omnes*) *perspicui erunt*, It<sup>2</sup> *omnibus palam fiet*, aeth *omnes cognoscent eos* πᾶσιν zu lesen. In den letzten Worten von 3 wird der zu Sim. III 2 und oben zu 2 besprochene Nebensinn wieder aufgenommen: mit völliger Preisgabe des Gleichnisses: in jenem Aeon werden nicht nur die Früchte der Gerechten erkennbar, sondern diese selbst „blühen“ auch. 4 Nun wird dieser Nebensinn weiter ausgeführt: die Heiden und Sünder erscheinen nicht nur als das, was sie sind, sondern werden auch verbrannt. Danach klappt die abermalige Versicherung φανεροῖ ἐσο[νται], wie sie G bietet (P. Berol. fällt hier aus), unleidlich nach. Mit It<sup>1</sup> *palam fiet* ist wohl φανερόν ἐσται zu lesen und der folgende ὅτι-Satz anzuschließen. Bei der Erwähnung der Sünder tritt der Bußgedanke hervor — vielleicht ist das der Zweck der ganzen Ausmalung. 5 Die hier beginnende persönliche Mahnung hat zum Gegenstand eine Warnung vor Vielgeschäftigkeit, wie sie nach Sim. II 5 (s. dort z. St. auch über περισπᾶσθαι) aber auch nach Vis. II 3<sup>1</sup> III 11<sup>3</sup> Mand. III 3 X 1<sup>4</sup> f. wohl verständlich ist vgl. auch zu Sim. VI 3<sup>5</sup>, wie sie aber auch bei Philosophen begegnet s. Marc. Aurel. III 5<sup>1</sup> μήτε πολυρρήμων μήτε πολυπράγμων ἔσο. Gegenüber der Lesart διαμαρτῆς G hat P. Berol.



- 6 Herrn nicht dienen können. Wie vermag so einer«, fuhr er fort, »vom Herrn etwas mit Erfolg zu erbitten, da er dem Herrn nicht dient? Die ihm dienen, werden empfangen, was sie erbat; die dem Herrn  
7 aber nicht dienen, werden auch nichts empfangen. Wenn einer aber nur ein Geschäft betreibt, dann vermag er auch dem Herrn zu dienen. Denn seine Seele wird nicht zum Abirren vom Herrn verleitet, sondern er wird ihm mit reiner Seele dienen. Wenn du so handelst, kannst du Frucht bringen für die kommende Welt; und jeder, der so handelt, wird Frucht bringen.«

### Fünftes Gleichnis.

- 1 Ich hielt Fasten und saß auf einem Berge. Als ich da dem Herrn dankte für alles, was er an mir getan, sah ich den Hirten bei mir sitzen und er fragte: »Warum bist du schon so früh hierher gekommen?« Ich antwortete: »Herr, weil ich einen Posten habe.« Darauf er: »Was heißt das, einen Posten?« »Herr, ich faste«, sagte ich. »Er fragte wieder: »Was ist das für ein Fasten, das ihr haltet?« »Ich faste, mit διαμαρτήσεις wohl recht s. Mand. IV 11. Die Warnung vor Vielgeschäftigkeit wird nun nach zwei Richtungen hin ergänzt: in 6 zunächst durch den Hinweis auf die Erfolglosigkeit des Gebets bei solchen Menschen (s. zu Mand. IX 4); in 7 wird sodann durch eine Konzession die Meinung des Verbots richtig gestellt: ein Geschäft verträgt sich mit dem Christentum. Denn unter πράξις ist hier wie in 1 offenbar nicht das Werk, sondern der Beruf als Beziehung zur Welt gemeint. Und so beleuchtet diese Konzession die Stellung des Hermas zur Welt aufs deutlichste. Sie aus den Gemeinden völlig auszuschließen geht nicht mehr an s. auch den Exkurs zu Sim. II 5. Ein Stück Welt ist erlaubt, aber keine allzuenge Verstrickung in ihre Angelegenheiten; Kaufmann darf der Christ sein, aber möglichst ein kleiner Kaufmann! διάνοια steht hier wie sonst höchstens noch Mand. XI 1 von dem Organ des religiösen Lebens, also der Seele nach unserem religiösen Sprachgebrauch vgl. Philo, der de spec. leg. III 2 p. 299 τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, III 6 p. 300 aber τοῦ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῦς sagt. 8 Man beachte die verallgemeinernde Schlußformel, die an die Mandata erinnert s. zu Mand. II 7.

**Similitudo V:** Das Gleichnis vom Sklaven und seine Deutungen. Ueber die Komposition des Ganzen vgl. den Exkurs nach 211. **11** Der erste Satz heißt im Hamb. (s. Einl. Nr. 1) νηστεύοντός μου καὶ καθεμένου εἰς ὄρος τι εὐχαριστῶν. Diese Konstruktion ist bei Hermas mehrfach zu belegen s. zu Vis. I 13; dann wird der G-Text, der in den Ausgaben steht, auf Glättung beruhen. Das Dankgebet ist wie Vis. II 12 ein an die frühere Situation anknüpfendes Versenkungsgebet s. zu Vis. I 13. Während der visionäre Zug im Auftreten des Hirten im ganzen Buch der Mand. stark zurücktrat, läßt ihn Sim. II 1 in geringem Maße, unsere Stelle aber deutlich erkennen. στατίων ist eines der lateinischen Lehnwörter in unserem Buch s. zu Vis. III 14. Es bezeichnet in der amtlichen Sprache des Hellenismus eigentlich einen Posten militärischer Art (P. Rylands 78 23), oder von Flußwächtern (Wilcken Gr. Ostraka I 294), auch den Ort einer Steuerbehörde (BGU I 326 II 10, anderes s. Hahn Rom u. Romanismus im griech.-röm. Osten 227). Unsere Stelle zeigt deutlich den Uebergang von dem militärischen Terminus zum kirchlichen für „Fasten“ (Tertullian de ieiun. 13, de orat. 19, de fuga 1, ad uxor. II 4). **2** Das Fasten, hier schon alte Ge-

Herr«, sagte ich, »so wie ich es gewohnt bin.« Er sprach: »Ihr wißt nicht, wie man Gott Fasten feiert, noch ist dies unnütze Fasten, das ihr da haltet, ein echtes Fasten.« »Warum sagst du das, Herr?« fragte ich. »Ich sage«, gab er zur Antwort, »daß dies kein Fasten ist, was ihr Fasten heißt. Aber ich will dich lehren, was ein vollgültiges und dem Herrn wohlgefälliges Fasten ist.« »Ja, Herr«, sagte ich, »du wirst mich glücklich machen, wenn ich das Gott wohlgefällige Fasten kenne.« »Höre«, sprach er. »Gott will dieses törichte Fasten nicht. Denn wenn du Gott auf solche Weise Fasten feierst, schaffst du doch nichts für die Gerechtigkeit. Vielmehr ein solches Fasten sollst du Gott halten: tue nichts Böses in deinem Leben, sondern diene dem Herrn mit reinem Herzen. Halte seine Gebote, wandle nach seinen Vorschriften und laß keine böse Begierde in dein Herz kommen. Glaube Gott, daß du bei ihm Leben haben wirst, wenn du dies tust, ihn fürchtest und dich jedes Bösen enthältst. Und wenn du dies tust, so hältst du ein hohes

wohnhait der Christen, ist bereits vor Abfassung des Mc-Ev. in christlichen Gemeinden üblich geworden s. zu Mc 2<sup>19</sup>. Im „Hirten“ begegnet es Vis. III 1<sup>2</sup> als Vorbereitung der Ekstase und in ähnlichem Zusammenhang Vis. II 2<sup>1</sup> III 10<sup>6.7</sup> als eine Art Beschwörungsmittel gegenüber Gott, endlich an unserer Stelle als gewohnte Übung, die vielleicht noch nicht sehr häufig, aber regelmäßig vorgenommen wird. Vgl. zu Did. 8<sup>1</sup> und s. Polyc. ad Phil. 7<sup>2</sup> II Clem. 16<sup>4</sup>. Aus der Frage des Engels ist nicht zu schließen, daß die Fasttage erst kürzlich eingeführt wären. Es handelt sich bei solchen Fragen um einfachste Dialogtechnik, die das Gespräch an einen bestimmten Punkt bringen will, aber keine historischen Schlüsse zuläßt. Dieser Punkt ist in 3 erreicht: nun beginnt die Darstellung des vergeistigten Fastens, das νηστεύειν τῷ θεῷ (so ist mit Hamb. It<sup>1.3</sup> zu lesen statt τῷ κυρίῳ G aeth sa; ebenso mit Hamb. It<sup>1</sup> λέγω statt λέγω σοι G aeth sa). Ähnliches Barn. 3<sup>1</sup> ff. s. z. St. Justin Dialogus 15<sup>1</sup> ff. 40<sup>4</sup> (jedesmal im Anschluß an Js 58<sup>1</sup> ff.). Die Ermahnung ἀκούε stand bisher im Text der Ausgaben reichlich unvermittelt. Aus Hamb. wissen wir jetzt, daß vorher eine kurze Antwort des Hermas ihren Platz hat, die in G ausgefallen ist: ναί, φημί, κύριε, μακάριόν, με ποιήσεις, ἐὰν γινῶ τὴν νηστείαν τὴν δεκτὴν τῷ θεῷ. Wir kannten den Inhalt dieses Satzes schon aus It<sup>2</sup> (und sa), wo er aber mit *et dixi ei* eingeleitet wird (Verlesung von ναί in καί). 4 Es handelt sich um dieselbe Vergeistigung, die Mand. VIII von der ἐγκράτεια lehrt. Wie auf der einen Seite das dem Judentum entwachsende Christentum fromme Übungen der Mutterreligion mit sich nahm, trieben andererseits die dem Wesen des Christentums gemäßen Gedanken der israelitischen Prophetie und des Evangeliums zur Vergeistigung solcher Elemente. Hier steht beides nebeneinander; denn außer der Vergeistigung des Fastengebotes 15 empfiehlt Sim. V als besondere Leistung noch ein wirkliches Fasten s. 3<sup>7</sup>, allerdings mit Ueberordnung eines sittlichen Zwecks. Die uneingeschränkte Ablehnung des Fastens an unserer Stelle erklärt sich vielleicht aus dem Fehlen eines solchen Zwecks. Vgl. übrigens den Brief des Gnostikers Ptolemäus an die Flora 3<sup>18</sup> Harnack (Kl. Texte 9) καὶ νηστεύειν δέ, ἀλλ' οὐχὶ τὴν σωματικὴν βούλεται νηστείαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴν, ἐν ᾗ ἐστὶν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων. Auch hier wird übrigens Hamb. mit ἐργάζῃ statt ἐργάσῃ G ebenso recht haben wie in 5 mit ἀλλά (auch sa) statt καὶ vor δοῦ-

2 und Gott wohlgefälliges Fasten. Vernimm ein Gleichnis, das sich auf 2 das Fasten bezieht und das ich dir erzählen will. Es hatte einer ein Stück Land und viele Sklaven, und einen Teil seines Landes ließ er als Weinberg anpflanzen. Da er nun in die Fremde reisen wollte (?), wählte er einen treuen, ihm ergebenen, vorzüglichen Sklaven aus, rief ihn zu sich und sprach zu ihm: Mach dich an diesen Weinberg, den ich pflanzen ließ, und umzäune ihn mit Pfählen, bis daß ich wiederkomme, und sonst brauchst du nichts an dem Weinberg zu tun. Beachte dies Gebot, so sollst du als Freier bei mir leben. Da zog der 3 Herr des Sklaven in die Fremde. Als er nun fortgezogen war, machte sich der Sklave an den Weinberg und umzäunte ihn. Und als er die Umzäunung des Weinbergs vollendet hatte, sah er, daß der Weinberg 4 voll von Unkraut war. Da überlegte er bei sich selbst: das Gebot des Herrn habe ich erfüllt; nun werde ich diesen Weinberg noch umgraben; er wird dann besser zu benutzen sein und wird, wenn er kein Unkraut mehr hat, reichlicher Frucht tragen, da er nicht mehr vom Unkraut überwuchert wird. Da machte er sich daran und grub den Weinberg um und jätete alles Unkraut aus, das in dem Weinberg war. Da kam der Weinberg in guten Stand und üppiges Wachstum, 5 da kein Unkraut ihn mehr überwucherte. Nach einiger Zeit kam der Herr des Sklaven und des ganzen Besitzes wieder und ging in seinen

λευσον, da die Lesart in beiden Fällen von It<sup>1.2</sup> bestätigt wird. Die Schilderung der „Gerechtigkeit“ nimmt im allgemeinen auf die Mand. Bezug; ausdrücklich erwähnt wird nur die böse Begierde s. Mand. XII; eine persönliche Anspielung auf Vis. I 12 fehlt auch hier. Zum Glauben s. zu Mand. XII 62, zu ζῆν τῷ θεῷ s. zu Mand. I 2. III 1 Zu Stoff und Form des Gleichnisses s. den folgenden Exkurs. Am Ende von 21 bietet sa als Ueberschrift zum Folgenden *Similitudo VII*, während 1 entsprechend der erhöhten ägyptischen Zählung (s. zu Sim. I am Anfang) als VI gerechnet war. Man sieht, wie solche Zählungen entstehen! 2 Vor καὶ ἐκλεξάμενος (oder nachher?) ist wohl etwas ausgefallen, wie auch Hollenberg, Gebhardt, Lake vermuten, s. It<sup>2</sup> *servum . . . cui peregre afuturus adsignavit, aeth et cum iter factururus esset*, vor allem aber It<sup>1</sup> *vineam posuit affuturis deinde peregre profectus elegit servum*, wo *affuturis* zweifellos Verderb von *afuturus* und *profectus* eine Dublette dazu ist. Dann ist wohl vor der Erwählung des Sklaven die Reiseabsicht des Herrn erwähnt worden: εἰς ἀποδημίαν ἐξελευσόμενος oder ähnlich. Der Befehl χάρακας αὐτόν ist wegen des Objektes auf eine Umzäunung mit χάρακες ‚Pallisaden‘ zu beziehen s. aeth *fac ei saepem*, während die It an ein Stützen der Reben durch Pfähle denken *ut vitibus iungeret palos*. Die Parabel ist volkstümlich und naiv erzählt s. λάβε und nachher ἔλαβεν und den Satz καὶ ἔτερον κτ., der die Mehrleistung des Knechtes schon vorbereitet. Zur Streichung dieses und der beiden folgenden Sätze (Große-Brauckmann) liegt kein Anlaß vor, sobald man den Erzählungsstil beachtet: denn die Belohnung muß genannt werden, um dann überboten werden zu können. Ebenso paßt dazu in 4 die monologisierende Ueberlegung, die die Erfüllung des Befehls noch einmal ausdrücklich betont s. zu Lc 12<sup>17</sup> 184. Der Bibelleser mag bei dem Unkraut an Mt 13<sup>24—30</sup> erinnert werden, aber die Wortwahl ist in beiden Texten anders bestimmt,



Weinberg. Da sah er, wie der Weinberg wohl umzäunt und außerdem noch umgegraben war, wie alles Unkraut ausgejätet war und die Reben üppig gediehen. Da freute er sich sehr an dem, was der Sklave getan. Und er rief seinen geliebten Sohn, der sein Erbe war, und seine 6 Freunde, die seine Berater waren, und erzählte ihnen, was er dem Sklaven aufgetragen und was er vorgefunden hatte. Da wünschten diese dem Sklaven Glück zu dem Zeugnis, das ihm sein Herr gab. Und er sprach zu ihnen: Ich hatte diesem Sklaven die Freiheit ver- 7 sprochen, wenn er das Gebot beachten würde, das ich ihm gegeben hatte. Er hat mein Gebot beachtet und hat außerdem noch dem Weinberg Nützliches getan und sich mein großes Wohlgefallen erworben. So will ich ihn für diese Arbeit, die er geleistet hat, zum Miterben meines Sohnes machen, weil er auf den guten Gedanken kam und ihn nicht in den Wind schlug, sondern ausführte. Der Sohn des Herrn 8 und die Freunde waren gleichfalls dieser Ansicht, daß der Sklave Miterbe des Sohnes werden sollte. — Nach einigen Tagen veranstaltete 9 der Hausherr ein Gastmahl und schickte jenem viele Speisen von dem Mahl. Der Sklave empfing die ihm vom Herrn geschickten Speisen und nahm sich, was ihm genügte, das übrige aber verteilte er unter seine Mitsklaven. Als die Mitsklaven die Speisen bekamen, freuten 10 sie sich und begannen für ihn zu beten, daß er noch größere Gnade bei dem Herrn fände, weil er so zu ihnen gewesen war. All das er- 11

und die Verwandtschaft geht nicht über eine gewisse Gemeinsamkeit typischer Bilder hinaus. 6—7 Zur Erklärung der Anstöße, die dieser Abschnitt bietet, vgl. den folgenden Exkurs. Man vermerkt hier zunächst das Auftreten des vorher nicht erwähnten Sohnes und vor allem der gleichfalls nicht genannten Freunde mit Befremden. Dies Befremden steigert sich, wenn man sieht, wie wenig Sohn und Freunde zu tun haben. *συνεχάρησαν* ist zwar mit *lt*<sup>1.2</sup> *gratulati sunt* wohl auf Glückwünsche zu beziehen s. Barn. 1 3, aber die Sache wird dadurch eher noch unglaublicher, da ja der Sklave bei dieser Beratung nicht gegenwärtig ist. Was Sohn und Freunde in 8 tun, ist textlich nicht ganz sicher überliefert. Da der Wortlaut von G (s. die Ausgaben) wegen *αὐτῷ* etwas plerophorisch ist und da die *lt* übersetzen *filius et amici* (*lt*<sup>1</sup> *eius*) *comprobaverunt*, so möchte ich vorschlagen *ὁ υἱὸς τ. δ. καὶ οἱ φίλοι συνευδόκησαν* (ohne *αὐτῷ*), wie schon Hilgenfeld vermutet hat. Sachlich anstößig bleibt dabei die doppelte Nennung von *υἱός*: der Sohn billigt die Ernennung zum Miterben mit „dem Sohne“, als ob ihn das genau so wenig angehe wie die Freunde. An der zweiten in 9 beginnenden Szene befremdet alle Erklärer, daß der Sklave die ihm zugedachte Ehrenstellung noch nicht eingenommen hat, also noch nicht Tischgenosse des Herrn geworden ist. 10 Das Befremden geht weiter, wenn die Mitsklaven, als ob er noch zu ihnen gehörte, für ihn beten (*lt*<sup>1.2</sup> *optare*, also jedenfalls nicht von einer Bitte an den Hausherrn, der sonst genannt sein würde) und wenn der etwas matte Ausdruck *χάριν μείζονα* so gar nicht zu verraten scheint, daß der Sklave ja schon die höchste und unüberbietbare Gnade erlangt hat. 11 Endlich wird von den Erklärern mit Recht beanstandet, daß man in erneuter Sitzung nur *ἐτι μᾶλλον* dasselbe beschließt wie vorher und die zweite Szene somit pointenlos ausgeht. Alle diese Seltsam-

fuhr sein Herr und freute sich wieder sehr an seiner Handlungsweise. Wieder ließ der Herr seine Freunde und seinen Sohn kommen und erzählte ihnen, was jener mit den Speisen, die er bekam, gemacht habe. Diese stimmten nun noch mehr seiner Absicht bei, daß der Sklave Miterbe seines Sohnes werden solle.«

keiten der Erzählung lassen sich erst erklären, wenn auch die Deutung in Betracht gezogen und die Komposition analysiert wird.

DAS GLEICHNIS VOM TREUEN SKLAVEN UND SEINE DEUTUNG. Die offenbaren Anstöße, die der vorliegende Text bietet, hängen zunächst mit der Verkoppelung zweier Erzählungen (21—s. 9—11) zusammen. Die zweite soll eine Steigerung der ersten darstellen und kann sie doch nicht überbieten, weil sich eine höhere Belohnung als die Adoption des Sklaven nicht denken läßt. Daher das unerträgliche  $\epsilon\tau\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ 21$ , das denn auch von Spitta mit einem Schein des Rechts gestrichen wird. Um der Steigerung willen ist es auch in der ersten Geschichte zu keiner rechten Pointe gekommen. Denn die zweite Geschichte erfordert, daß der Held noch Sklave sei; also darf er am Ende der ersten noch nicht tatsächlich erhöht werden; das befremdet nach der ausführlich erzählten Beratung 26—s (von Spitta und Große-Brauckmann gestrichen). Die Lösung der Schwierigkeit kann aber nicht darin liegen, daß man wie Große-Br. die zwei Geschichten ursprünglich eine sein läßt: die Speisen seien der Lohn für die Weinbergarbeit und die Adoption werde erst nach dem freundschaftlichen Verhalten gegen die Mitsklaven beschlossen. Dann erhielte die geringere Leistung den unverhältnismäßig höheren Lohn, und derartige Fehlgriffe darf man einem naiven Erzähler nicht ohne Not zutrauen. Man hat vielmehr beide Erzählungen voneinander abzulösen. Zunächst darf man 21—s als isolierte Größe betrachten und entsprechend wiederherstellen, die Erzählung von dem Sklaven, der mehr tut als er geheißsen war, und der nun auch mehr erhält als ihm versprochen war, nämlich zur Freiheit noch die Adoption. Wenn diese am Ende der Geschichte wirklich eintritt, dann ist die Pointenlosigkeit von 2s behoben. Dann wird aber fraglich, ob der Sohn und die Freunde, deren Mitwirkung ( $\sigma\upsilon\nu\epsilon\upsilon\theta\acute{o}\kappa\eta\sigma\alpha\nu$ ) mit dieser Pointenlosigkeit zusammenhängt, überhaupt in der Geschichte etwas zu suchen haben. Man könnte einwenden, daß der Sohn doch über die Miterbschaft notwendigerweise gehört werden müsse, aber gerade dieser Gesichtspunkt wird in 2s völlig mißachtet s. z. St.; — ein Beweis, daß Sohn und Freunde in dem ursprünglichen Gleichnis keinen Platz haben. Damit fällt auch die Beratung 26 und die dort bemerkte Schwierigkeit, daß der Sklave Glückwünsche empfängt, obwohl er eigentlich nicht anwesend ist: der Erfinder dieser Szene mußte die Nebenpersonen sich irgendwie äußern lassen. — Wenn man fragt, warum und von wem Sohn und Freunde in die Geschichte hineingebracht worden sind, so wird man auf die Deutung verweisen müssen. Die Erzählung wird dreimal gedeutet: in V 3 parabolisch, dann nach der deutlich abgrenzenden Einleitung 4—51 in 52—64<sup>a</sup> ausgesprochenermaßen allegorisch auf das Werk Christi; in 64<sup>b</sup>—s wird drittens die Allegorie auf Christi Person zugespitzt und so variiert, und diese Variation wird in 71—4 wieder ethisch ausgemünzt. In der parabolischen Deutung spielen Sohn und Freunde überhaupt keine Rolle. In der Allegorie 52—64<sup>a</sup> werden sie zwar gedeutet, stören aber eher als daß sie helfen, s. zu 52.3, denn der Sohn des Herrn verwirrt die Deutung des Sklaven auf den Sohn Gottes, und die Deutung der Freunde auf die Engel stößt sich mit der Deutung der Zaunspfähle. Dagegen spielen Sohn und Freunde in der zweiten Allegorie von 64<sup>b</sup> ab eine bedeutsame Rolle. Hier ist im christologischen Interesse namentlich die Gestalt des Sohnes unentbehrlich s. zu 64<sup>b</sup>; von dieser Deutung aus sind die Figuren von Sohn und Freunden entworfen; um dieser Deutung willen

sind sie der Erzählung (wie der ersten Allegorie) eingefügt. Da nun die Ausführungen 64<sup>b</sup>—74 in Beziehung zu der Pneumatologie von Mand. III V X stehen (s. den Exkurs zu Mand. V 27) und diese christologisch verwerten, so ist zugleich deutlich, daß die Anfügung der dritten Deutung und die Einfügung von Sohn und Freunden nicht etwa auf Rechnung eines Uebersetzers, sondern des Verf. kommt, der hier wie sonst so oft einen übernommenen Stoff ohne besonderes Geschick seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. — Was nun die zweite Erzählung 29—31 betrifft, so hat sie mit der dritten Deutung überhaupt nichts zu tun. In die zweite Deutung werden die Speisen 5: 63 allerdings als Gebote einbezogen, aber diese Erklärung erlangt keine besondere Bedeutung, macht im Gegenteil gewisse Schwierigkeiten, weil sie sich mit der Deutung der Reise stößt s. zu 53. Seinen eigentlichen Platz hat das Motiv von den Speisen im zweiten Teil der ersten Deutung, wo die Fastenregel gegeben wird: spare dir Essen ab, um das Ersparte anderen zu geben 37. Dazu ist 29—31 offenbar die Illustration, aber nicht als Parabel, sondern als Beispiel; der Christ soll tun, was jener Sklave tat. Den Beweis liefert der einzige Zug, der in 29—31 als bemerkenswert auffällt: daß die Mitsklaven für ihren Wohltäter beten s. z. St. Das erklärt sich aus dem Schluß von 37: der Beschenkte betet für seinen Wohltäter. Offenbar hat 29—31 gar kein selbständiges Leben, sondern ist als Beispiel zu 37 erfunden. Da nun die erste Deutung 31—9 mit der Rahmenerzählung 11 ff. aufs engste zusammenhängt, also von Hermas stammt, so wird man auch die zweite Erzählung 29—31 dem Hermas zuschreiben. So ergibt sich also folgendes Bild: überliefert war die Erzählung von dem treuen Sklaven, der mehr als seine Pflicht tat und zum Lohn adoptiert wurde (ohne daß von einem echten Sohn des Herrn und der Beratung die Rede war) — ein Gleichnis auf die überschüssigen Werke. Hermas verband dies mit seinem Fastengespräch 11 ff. und fügte zu diesem Zweck das Beispiel 29—31 samt seiner Verwertung in 3 hinzu. Da er aber solche Ueberlieferungen als Offenbarung ansah, witterte er höhere Geheimnisse hinter der Erzählung und fand die christologische Deutung 52 ff., deren Problematik er in seiner Weise löste 61 ff., die aber doch ohne eigentliche Zuspitzung blieb s. zu 64. Ueber das treibende Motiv dieser Allegorese s. den Exkurs zu 68. Weitere Ausspinnung führte zu der dritten Deutung 64 ff., für die er nun die Gestalt des heiligen Geistes brauchte: er fügte sie samt den Engeln als Sohn und Freunde in das Gleichnis ein. Daß diese Art, gegebene Stoffe weiterzuspinnen und dabei inkonsequent zu werden, dem schriftstellerischen Charakter des Hermas entspricht, beweist die Deutung der Turm-Allegorie Vis. III. — Als Grundlage der ganzen Komposition hat also die erste Erzählung vom Sklaven zu gelten. Sie hat die Erklärer mit Recht an Gleichnisse Jesu erinnert. Aber die Pointe des Gleichnisses steht in direktem Widerspruch zu der Parabel Jesu Lc 177—10 und hat mit seinen andern Gleichnissen nur einen gewissen Apparat von Motiven gemeinsam: Weinberg, Unkraut und Reise des Herrn (dazu s. Mt 25 14 Lc 19 12). Diese Motive aber stammen zweifellos aus dem Judentum; und der jüdischen Lebenswelt gehört in unserer Erzählung nicht bloß dieser Apparat, sondern auch der Grundzug an, der Belohnung auf Grund überschüssiger Werke verkünden will. Sobald die Christen selber die Gedanken der Werkgerechtigkeit und des neuen Gesetzes — unter Verdunkelung der Botschaft Jesu — entwickelt hatten, stand der Uebernahme solcher Stoffe nichts mehr im Wege.

**III 1** Auf die übliche Beteuerung der Unwissenheit folgt in 2 ein Versprechen des Hirten, das in lt<sup>1.2</sup> lautet *omnia exsolvam tibi, quaecumque locutus fuero tecum aut ostendero tibi*. Danach ist wohl auch das καὶ des G-Textes zu versetzen und δείξω in den Relativsatz zu ziehen ὅσα ἂν λαλήσω μετὰ σοῦ καὶ δείξω σοι. Zu ἐγγραφήσῃ s. Vis. I 32. **3** Die hier gelehrte Praxis der doppelten Sittlichkeit entsteht nicht wie in Mand. IV 42 durch Konzession des Rigorismus an die Schwachheit der anderen. Sondern



3 Da sprach ich: »Herr, ich verstehe diese Gleichnisse nicht und  
 2 kann sie nicht begreifen, wenn du sie mir nicht auflösest.« »Alles  
 will ich dir auflösen«, antwortete er, »was ich zu dir sprechen und  
 dir zeigen werde. Halte die Gebote des Herrn, so wirst du Gott wohl-  
 gefallen und in die Zahl derer eingeschrieben werden, die seine Ge-  
 3 bote halten. Wenn du aber über das Gebot Gottes hinaus etwas  
 Gutes tust, so erwirbst du dir noch größere Herrlichkeit und wirst  
 bei Gott mehr Ehre haben als dir bestimmt war. Wenn du also  
 Gottes Gebote befolgst und noch diese Leistungen hinzufügst, dann  
 wirst du, wenn du sie nach meinem Gebot vollbringst, Freude ernten.«  
 4 Ich antwortete: »Herr, ich will halten, was du mir befiehlst, denn ich  
 weiß, daß du bei mir bist.« Er sagte: »Ich werde bei dir sein, weil  
 du solchen Eifer hast Gutes zu tun, und werde bei allen sein, die den-  
 5 selben Eifer haben. Dieses Fasten«, fuhr er fort, »ist sehr gut, wenn  
 die Gebote des Herrn dabei gehalten werden, und zwar sollst du  
 6 das Fasten, zu dem du dich anschickst, so halten: vor allem hüte  
 dich vor jedem bösen Wort und jeder bösen Begierde und reinige  
 dein Herz von aller Eitelkeit dieser Welt. Wenn du dies beachtest,  
 7 wird ein solches Fasten vollkommen sein. Und so sollst du es ausführen:  
 wenn du das befolgt hast, was du dir aufgeschrieben hast, dann sollst  
 du an dem Tage, an dem du fasten willst, nur Brot und Wasser ge-  
 nießen; und nach dem Wert der Speisen, die du verzehren wolltest,  
 berechne dir die Höhe des Betrages, den du an jenem Tag ausgeben  
 wolltest, und den gib einer Witwe oder einer Waise oder einem Armen.  
 Und so sollst du dich demütigen, damit der Beschenkte mit deiner

hier gipfelt sich über dem Normalchristentum noch ein Christentum beson-  
 derer Art auf, das gesteigerte Forderungen erfüllen will. Verwandtschaft  
 mit Mc 10<sup>21</sup> ist nur in gewissem Grade vorhanden; denn dort handelt es  
 sich um individuellen Heroismus, hier um Züchtung von Qualitätschristen.  
 Wohl aber liegt in der Aenderung des Mc-Textes durch Mt wohl ein An-  
 satz zum Gedanken der doppelten Sittlichkeit s. zu Mt 19<sup>21</sup>. Der zweite  
 Satz unserer Stelle soll die Anwendung des ersten auf den Fall von 11 ff.  
 bringen; λειτουργία bedeutet also fasten s. It<sup>1</sup> *si adiceris etiam has sta-*  
*tiones*. 4. Die Funktion des Hirten, von der hier die Rede ist, kann nicht  
 die des Schutzengels sein; die Verallgemeinerung zeigt, daß es der Bußengel  
 ist, der allen, die guten Willen haben, seinen Schutz verspricht s. den Ex-  
 kurs zu Vis. V 7. 5 Als Vorbedingung der überschüssigen Leistung erscheint  
 aber die Erfüllung der Pflichtleistung d. h. die Erfüllung der Gebote Gottes,  
 in 6 gedeutet als Enthaltung von allem bösen Welt-Wesen (der Ausdruck  
 erinnert an die Vorbedingung des gläubigen Gebets Mand. IX 4). Dann ver-  
 steht es sich aber eigentlich von selbst, daß der umstrittene Ausdruck in 7  
 τὰ γεγραμμένα auf die Regel in 36 oder auf die Mand., deren Zusammen-  
 fassung 36 darstellt, bezogen werden muß. Diese beiden Möglichkeiten  
 vertreten auch It<sup>1</sup> *quae supra scripta sunt* und It<sup>2</sup> *quae audisti*. Solche  
 Rückbeziehungen finden sich auch Vis. IV 36 Mand. IX 4 s. noch Did. 71.  
 Ich möchte also weder an Schriftworte (Harnack, Funk) noch an das „Maß  
 der Pflicht“ (Zahn) denken. Die hier geschilderte Art der Askese ist im

Demut seine Seele sättige und für dich zum Herrn bete. Wenn du<sup>8</sup> nun so, wie ich's dir geboten, dein Fasten hältst, so wird dein Opfer vor Gott angenehm sein, und dies Fasten wird aufgeschrieben werden. Denn ein so vollbrachter Dienst ist gut, erfreulich und dem Herrn wohlgefällig. So sollst du es halten samt deinen Kindern und deinem<sup>9</sup> ganzen Hause; und wenn du's hältst, wirst du selig sein, und alle, die es hören und halten, werden selig sein, und was sie vom Herrn erbitten, werden sie empfangen.\*

Da bat ich ihn sehr, er möchte mir das Gleichnis von dem Acker-<sup>4</sup> land erklären, und von dem Herrn, vom Weinberg, von dem Sklaven, der ihn mit Pfählen umzäunte, von den Pfählen, von dem Unkraut, das aus dem Weinberg ausgejätet wurde, vom Sohn und von den Freunden, den Ratgebern. Denn ich hatte wohl verstanden, daß das

alten Christentum auf Grund verschiedener Voraussetzungen in Aufnahme gekommen. Didasc. syr. p. 111 Achelis-Flemming nennt für die Passah-Fastenzeit Brot, Salz und Wasser; Ps.-Athanasius<sup>2</sup> hat ad Ant. 13 unsere Stelle (wie teilweise auch Antiochus in Hom. VII) benutzt, aber geschriebene ἀρχέσθητι ἄρτον καὶ λαχάνους καὶ ὕδατι s. auch Tertullian über die xerophagia de ieiunio 9. 13, de poenitentia 9, de patientia 13. Besonders bezeichnende Parallelen bieten apokryphe Apostellegenden: Ps.-Clemens Hom. 15<sup>7</sup> predigt Petrus, daß den Christen nichts erlaubt sei als Wasser und Brot καὶ τούτων μετ' ἰδρώτων ποριζομένων πρὸς τὸ ζῆν, Ps.-Clemens Recogn. 7<sup>6</sup> bekennt er von sich *panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est*; s. Acta Pauli et Theclae 25 p. 253 Lipsius εἶχον δὲ ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ <καὶ ἄλας> Acta Thomae 20 p. 131 Bonnet ἄρτον ἐσθίει μόνον μετὰ ἄλατος καὶ τὸ ποτὸν αὐτοῦ ὕδωρ vgl. 29 p. 146 ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας, καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτοῖς. Die an unserer Stelle als besondere Leistung empfohlene Askese ist aber nicht nur als rituelle Uebung gedacht. Gerechtfertigt wird sie durch ihre Unterstellung unter den sittlichen Zweck des Almosengebens; das entspricht der Wertordnung II Clem. 164. Der Ausgleich mit der Ablehnung des Fastens in Sim. V 1 wird dadurch hergestellt s. zu 14 und die bekannten praktischen Tendenzen des Buches s. Vis. III 92 Mand. II 4 Sim. I 9 II 7 kommen wirkungsvoll zur Geltung. Die freiwillige Enthaltung aus Liebe zum Bruder, die Paulus I Cor 8 Rm 14 fordert, liegt auf einer noch höheren Ebene. Ueber Witwen und Waisen s. zu Mand. VIII 10; über ταπεινοφροσύνη s. zu Vis. III 106. Der hier vorliegende Gebrauch von ψυχή beruht wohl auf Hebraismus, d. h. er ist entstanden durch Uebernahme von LXX-Wendungen wie Prov 6<sup>30</sup> κλέπτει γάρ ἵνα ἐμπλήσῃ τὴν ψυχὴν πεινῶν. Ueber die Vorstellung, daß die Armen die Gabe mit einem Gebet für den Geber beantworten s. zu Sim. II 6. Hier ist die Wurzel der Beispielserzählung 29—11 zu suchen s. den vorigen Exkurs. 8 ἔγγραφος weist auf die himmlischen Bücher s. zu Vis. I 21. Nach Mand. II 4 s. auch Sim. VI 11 ist der Gebrauch von ἱλαρός auch hier nicht befremdlich. Man braucht also nicht wie It<sup>2</sup> zu erklären *scribetur ieiunium tuum et statio tua, quia sic cum hilaritate gesta est*. 9 Die Ausführungen schließen wie ein Mand. s. vor allem die Verallgemeinerung. Zur Erwähnung der Familie s. den Exkurs zu Vis. II 28. Unter den Verheißungen steht noch die Erfüllung des Bittgebets s. Mand. IX 4—8. IV 1 παραβολή ist hier wie Mc 4 10 ff. und wie παροιμία Joh 16 25 als Rätselrede zu verstehen, die mehr verhüllt als erklärt und die darum

2 alles ein Gleichnis wäre. Er gab mir zur Antwort: »Du bist sehr eigensinnig mit deinen Fragen. Du müßtest«, sagte er, »überhaupt nichts fragen. Denn wenn du einer Offenbarung bedarfst, wird sie dir schon zuteil werden.« Ich erwiderte: »Herr, wenn du mir etwas zeigst und es mir nicht offenbarst, so werde ich es umsonst gesehen haben, da ich doch nicht weiß, was es bedeutet. Ebenso werde ich, wenn du zu mir in Gleichnissen sprichst und keine Auflösung gibst, sie vergeblich von dir vernommen haben.« Er antwortete mir: »Wer ein Knecht Gottes ist und seinen Herrn im Herzen trägt, der bittet ihn um Einsicht und empfängt sie auch, und kann dann jedes Gleichnis auflösen, und die Gleichnisworte des Herrn werden ihm deutlich. Wer aber zu schwach und träge zum Gebet ist, der trägt Bedenken den  
4 Herrn zu bitten. Und doch ist der Herr barmherzig und gibt ohne Unterlaß allen, die ihn bitten. Du aber, der du vom heiligen Engel Stärke und solche Gebetskraft empfangen hast und auch nicht träge bist, warum bittest du nicht den Herrn um Einsicht, um sie von ihm zu  
5 empfangen?« Ich sagte ihm: »Herr, ich habe dich bei mir und muß dich darum bitten und fragen; denn du zeigst mir alles und redest zu mir. Wenn ich es ohne dich gesehen oder gehört hätte, würde ich

der Auflösung bedarf. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß jedes offenbarte Wort tieferes Geheimnis birgt und daß man sich darum nicht mit einer einfachen Deutung begnügen darf. Diese Vorstellung läßt Hermas nun weiter in seinen Mentor dringen, trotzdem ihm das Gleichnis bereits gedeutet ist. Jenem Bedürfnis nach tieferem Geheimnis genügt nur die Allegorie. Da das Urchristentum auch sonst Parabeln heiligen Ursprungs in dieser Weise beurteilt s. Mc 4 Joh 10, so liegt kein Grund vor, die allegorische Deutung unserm Verfasser abzusprechen; zumal da wir in ihm nicht den Verf. der ursprünglichen Parabel vom treuen Knecht zu sehen haben s. d. Exkurs zu 2 11. 2 Der ganze Dialog ist also unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten wie es zu Vis. III 2 s 31 ausgeführt ist: er soll auf das Folgende als auf eine besondere Offenbarung vorbereiten. Rede und Gegenrede erinnern an Vis. III 34 31 s. auch Sim. VI 43; die Auskunft in 3 ähnelt in gewisser Weise Mand. X 13—c. Es beruht das aber nur auf dem gleichen Grundgedanken, daß dem Glauben Einsicht in die schwierigen Geheimnisse zuteil werde; eine besondere Beziehung zwischen beiden Texten besteht nicht s. z. St., vielmehr zeigt die Ausführung ähnlicher Tendenz Mand. IV 2, wie schematisch Hermas vor gewissen besonders bedeutsamen Aufschlüssen derartige Präludien einfügt. Dabei tritt immer dieselbe Frontstellung zutage, die für das ganze Buch so bezeichnend ist: wer zweifelt, kann nicht beten und vermag auch nicht die Lösung der Gleichnisrätsel zu finden, er tut keine Buße (Mand. IV 2) und ist in die Geschäfte der Welt verwickelt (Mand. X 14). Dem gläubigen „Knecht Gottes“ aber wird Erkenntnis zuteil, weil er betet. Vgl. außer den genannten Stellen noch Mand. IX Sim. II. 4 πολυεὺσπλαγχνος s. zu Vis. I 32; ἅγιος ἄγγελος s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu 67. Die Anschauung, daß auch die ἐντευξίς Gabe Gottes sei, ist zu Sim. II 7 besprochen. 5 Man sieht hier deutlich, in welchem Maße das ganze Gespräch präludierende Einlage (nicht: eingeschobene Interpolation!) war; denn statt daß Hermas nun betet — so wie er Vis. III 10 s. f. auf Anweisung fastet —, weist er den Rat zu beten für seinen besonderen Fall zurück und hält sich



den Herrn bitten es mir zu offenbaren.« »Ich habe dir«, sagte er, <sup>5</sup>  
 »schon gesagt, daß du verschlagen und eigensinnig bist mit deinen Fra-  
 gen nach Auflösung der Gleichnisse. Da du aber so hartnäckig dabei  
 bleibst, will ich dir das Gleichnis vom Acker und alles Weitere auf-  
 lösen, damit du es allen bekannt machst. Vernimm und verstehe es  
 also! Der Acker ist diese Welt, der Herr des Ackers der, der alles <sup>2</sup>  
 geschaffen, gestaltet und belebt hat, der Sohn ist der heilige Geist.  
 Der Sklave ist der Sohn Gottes; die Weinstöcke sind dies Volk, das  
 Er gepflanzt hat. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, die <sup>3</sup>  
 sein Volk schirmend umgeben; das aus dem Weinberg ausgejätete Un-  
 kraut bedeutet die Sünden der Knechte Gottes; die Speisen, die er ihm  
 vom Mahl schickte, sind die Gebote, die er seinem Volk durch seinen  
 Sohn gab; die Freunde und Berater sind die zuerst geschaffenen heil-  
 igen Engel, die Reise des Herrn ist die Zeit, die bis zu seiner Wieder-  
 an seinen Offenbarungengel (vgl. Vis. III 10 10), der denn auch in **V 1** end-  
 lich nachgibt, freilich nur nach erneuter Scheltrede; er nennt ihn  $\alpha\upsilon\theta\acute{\alpha}\delta\eta\varsigma$   
 wie 42,  $\pi\alpha\nu\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$  wie Vis. III 3 1 (5) s. z. St. Wie in Vis. III 8 10 hat  
 die Offenbarung auch hier den Zweck der Mitteilung an die Gläubigen.  
**V 2—VI 4 a** Die Allegorie vom Werk Christi. Gott wird mit  
 einer kultischen Bezeichnung eingeführt s. Vis. I 16 34. Das zu wissen ist  
 wichtig für das Verständnis der  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ -Erklärung; es könnte befremdlich  
 erscheinen, daß Jesus, der doch zweifellos gemeint ist, hier schon mit dem  
 Prädikat eingeführt wird, das er nach dieser Allegorie erst später erhält.  
 Aber der Hirt redet auch hier kultisch und bezeichnet Jesus mit dem Namen,  
 der dem Erhöhten zukommt. Vor dem  $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ -Satz steht in den Ausgaben  
 ein Satz, der den Sohn im Gleichnis deutet, uns allerdings nur in It<sup>1</sup> er-  
 halten ist: *filiius autem spiritus sanctus est*. Ihn ins Griechische zurück-  
 übersetzt in den Text aufzunehmen berechtigten uns schon allgemeine text-  
 kritische Erwägungen: die relativ schlechte Zeugenschaft von G, die relativ  
 gute von It<sup>1</sup>, die Zugehörigkeit von aeth zu G. Dazu kommt, daß wir die  
 Gründe des Ausfalls zu erklären vermögen: der in G lt<sup>2</sup> aeth gestrichene  
 Satz ist dogmatisch bedenklich s. den Exkurs zu 67; er ist auch für diese  
 erste Allegorie nicht wesentlich, da das Motiv der Beratung hier nicht  
 ausgedeutet wird (im Gegensatz zu 64<sup>b</sup> ff.), ja jener Satz erscheint in diesem  
 Zusammenhang beinahe als irreführend, da die beiden Söhne leicht ver-  
 wechselt werden können: der Sohn des Herrn, der in der Deutung „heiliger  
 Geist“ heißt, und der Sohn Gottes der Deutung, der dem Knecht im Gleich-  
 nis entspricht. Mag der dogmatische Grund die Streichung veranlaßt haben,  
 so hat der zuletzt erwähnte zweifellos zur Durchsetzung der Streichung mit  
 beigetragen. Dabei offenbart sich das richtige Empfinden, daß Sohn und  
 Freunde dem Gleichnis von Haus aus fremd sind s. den vorigen Exkurs.  
 Denn auch die Deutung der Freunde in 3 auf die zuerst geschaffenen Engel  
 (s. zu Vis. III 41) stört. Bereits die Pfähle des Zauns sind ja auf die Engel  
 gedeutet, die das Christenvolk (die Weinstöcke) bewachen — das müßten  
 doch aber nach Vis. III 41 gerade die zuerst geschaffenen Engel sein, die  
 den Turm bauen. Man sieht jedenfalls, daß für diesen Abschnitt nicht die  
 Christologie oder die Angelologie das Wesentliche ist; sondern es galt, die  
 Züge des fertig vorliegenden Gleichnisses durch allegorische Deutung unter-  
 zubringen. Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die drei Werke zu be-  
 trachten, die im folgenden genannt werden: Einsetzung der Engel zum Schutz

- 4 kunft noch übrig ist.« Ich sprach zu ihm: »Herr, groß und wunderbar ist das alles und nimmt sich herrlich aus. Hätte ich«, so fragte ich, »dies etwa verstehen können? Auch kein anderer Mensch, und wenn er noch so einsichtig wäre, könnte es verstehen. Noch etwas, Herr«, so fuhr ich fort, »offenbare mir, was ich dich fragen will.«
- 5 Er antwortete: »Wenn du etwas willst, so sprich.« »Herr«, fragte ich,
- 6 »weswegen tritt der Sohn Gottes im Gleichnis als Sklave auf?« »Höre«, sprach er, »nicht als Sklave tritt der Sohn Gottes auf, sondern als Träger großer Macht und Herrlichkeit.« Ich sagte: »Herr, ich verstehe
- 2 nicht, inwiefern es so ist.« Er antwortete: »Weil Gott den Weinberg gepflanzt, d. h. das Volk geschaffen und es seinem Sohn übertragen hat. Der Sohn hat die Engel über sie gesetzt, sie zu bewahren, und er selber hat sie von ihren Sünden gereinigt unter großer Anstrengung und vielen Mühen, denn kein Weinberg kann ohne Müh und Plage um-

der Christen (nicht der Menschen), Tilgung der Christensünden und Mitteilung der Gebote Gottes. Mit keinem Wort ist angedeutet, daß das erste Werk ein befehlsgemäßes im Gegensatz zu den freiwilligen beiden anderen sein solle. Hermas will einfach die Gleichniszüge deuten, und wenn sich dabei neue bisher unbekannte Motive der Christologie ergeben, so wird er das als durch Offenbarung geschehene Bereicherung der christlichen Lehre dankbar hingenommen haben. Man braucht auch nicht zu erwägen, in welche Zeit des Wirkens Jesu die Engeleinsetzung falle; die Werke sind ja alle drei übergeschichtlich. Wie gewöhnlich gilt das Interesse des Hermas hier nicht der Menschheit, sondern ausschließlich der Christenheit. Auf sie, auf das Volk Gottes bezieht sich alles, was von Christus gesagt wird, und die Reihenfolge ist durch die Gleichniserzählung bestimmt. Die Chronologie kümmert den Verfasser überhaupt nicht, sonst könnte die Reise nicht auf die Zeit bis zur Parusie bezogen werden und die nach der Reise ausgeteilten Speisen auf die Gebote. Eine Beziehung zum wirklichen Leben Jesu gewinnt Hermas erst in 62, dort aber — bezeichnend genug! — auch erst durch nachträgliche Ergänzung des Gleichnisses. 4 Die erneute Vorbereitung läßt Besonderes erwarten; in der Tat führt die Frage in ■ auf einen wichtigen Zug der Deutung. Die als Antwort gegebenen Ausführungen VI 1—4 a bilden eine Art Anhang, der Bedenken über die Allegorie beseitigen will. Den Anstoß bietet die Gleichsetzung Jesu mit einem Sklaven. Diese wird in 1 einfach verneint; die Negation ist mit It<sup>1.2</sup> aeth gegen G zu halten, weil sie niemals eingefügt wäre. Diese scheinbare Ablehnung der in 52 gegebenen Deutung ist in Wirklichkeit eine Verlegung des Schwerpunkts: nicht auf das Knechtsein kommt es an, sondern auf Macht und Herrschaft. Damit ist erwiesen, daß die Gleichsetzung von Jesus mit einem Sklaven in 52 nur aus dem Bedürfnis der Allegorie, nicht aus dem der Christologie entstanden ist. Was Hermas über das Werk Christi sagen will, sagt er erst hier; und bezeichnenderweise geht es in den wichtigsten Zügen über das Gleichnis hinaus. ■ Erstens wird die Engeleinsetzung offenbar als Zeichen der Macht gewertet: Christus ist mehr als die Engel s. auch 64. u. vgl. Hebr 1. 2; zu dieser Akzentuierung gab der entsprechende Gleichniszug, die Umzäunung, gar keinen Anlaß. Zweitens wird bei dem Werk der Sündentilgung auf einmal von den Mühen des Sklaven gesprochen. Das ist in dem Gleichnis so wenig erwähnt, daß es hier in einem besonderen Satz begründet werden muß. Gemeint ist ganz offenbar das Leiden Christi. Dies ist die Ursache

gegraben werden. Nachdem er nun das Volk von Sünden gereinigt<sup>3</sup> hatte, zeigte er ihm die Pfade des Lebens, indem er ihm das Gesetz gab, das er von seinem Vater empfangen hatte. Du siehst also<sup>4</sup>, schloß er, »daß er der Herr des Volkes ist, weil er alle Gewalt dazu von seinem Vater empfangen hat.

Höre aber noch, weswegen der Herr seinen Sohn und die heiligen Engel über die Erbschaft des Sklaven mit beraten ließ. Den vorwelt-<sup>5</sup>lichen heiligen Geist, der die ganze Welt geschaffen hat, ließ Gott in einer Fleischesnatur wohnen, die er auserwählt hatte. Diese Fleischesnatur, in der der heilige Geist wohnte, diente dem Geiste gut durch heiligen und ehrbaren Wandel und befleckte den Geist in keiner Weise. Da sie nun ein gutes und ehrbares Leben geführt, mit dem Geist zu-<sup>6</sup>

der Reinigung des Christenvolkes von Sünden vgl. den Exkurs zu 67. **3** Endlich muß auch das dritte Werk, die Gesetzgebung, im Sinne der Macht Christi verstanden werden s. 4a. Auch das war in dem entsprechenden Gleichniszug, der Speisenverteilung, in keiner Weise angedeutet. Hermas denkt hier an Christus als den neuen Gesetzgeber im Sinn von Sim. VIII 32 s. zu Barn. 26. **4a** (in G aeth nur infolge Abspringens vom ersten τοῦ πατρὸς αὐτοῦ zum zweiten ausgefallen): Man hat hier am Ende der ersten Allegorie den Eindruck, daß sie ohne eigentliche Pointierung bleibt. Worauf es dem Deuter ankam, war nicht etwa die Adoption des Sklaven; denn von der ist gar nicht die Rede. Ihn fesselte offenbar die Transparenz des Ganzen s. den Exkurs zu 67. **VI 4b–8** Die Allegorie von Christi Person wird in **4b** scheinbar ganz harmlos eingeleitet mit der Zurückweisung eines neuen Bedenkens: wie können Geist und Engel über den Gottessohn Jesus zu Rat sitzen? In Wirklichkeit liegt eine ganz neue Allegorie vor: Gegenstand der Schilderung in **5** ist nicht mehr der Gottessohn Jesus Christus, sondern seine σάρξ, in der der heilige Geist Wohnung nahm. Daraus ergeben sich eine Menge Verschiebungen gegenüber der Erzählung vom treuen Sklaven, die in der ersten Allegorie doch immerhin noch Zug um Zug zu deuten versucht war; jetzt regiert nicht mehr das allegorische, sondern vornehmlich das christologische Interesse. Die drei Werke s. 53 62.3 können nun nicht mehr die Hauptsache sein; denn sie hat ja nicht die σάρξ, sondern der in ihr wohnende Geist geleistet; das Verdienst der σάρξ beruht vielmehr nur auf gutem Wandel und treuer Mitarbeit — insofern ist die σάρξ beseelt zu denken s. d. Uebers. Diese „Fleischesnatur“ hat nun im Gleichnis kein Gegenbild mehr, denn dort ist der Sklave selbständiger Urheber der drei Werke, und von einem Zusammenarbeiten von Sklaven und Sohn ist keine Rede. Also entspricht auch der heilige Geist in dieser zweiten Allegorie nicht mehr völlig dem Sohn im Gleichnis. Um so auffallender ist es, daß in 64 neben den Engeln als Ratgeber der Sohn genannt wird, nicht der Geist. Immerhin kann das ein Rückfall in die Sprache des Gleichnisses sein; es ist ja im folgenden auch vom Sklaven und nicht von der σάρξ die Rede. Ausgeschlossen erscheint ein solcher Rückfall aber 67; die Wiederverkehr der Bezeichnung Sohn macht vielmehr den Gedanken wahrscheinlich, daß Hermas in dem heiligen Geist, der in Jesus Christus wohnte, den ewigen Gottessohn erblickt s. den folgenden Exkurs. Der Ton liegt hier aber zweifellos nicht auf diesem Gedanken, sondern auf dem Zusammenwirken von Fleischesnatur und Geist, also einer dem Gleichnis fremden Vorstellung. **6** Sie wird nun ausführlich beschrieben. Am G-Text, wie ihn die Ausgaben



sammengearbeitet hatte und bei keinem Werk lässig gewesen war (?), sondern sich als zuverlässig und männlich bewährt hatte, nahm er sie zum Genossen des heiligen Geistes an. Denn Gott gefiel der Wandel dieser Menschennatur, weil sie sich nicht befleckt hatte, solange sie 7 auf Erden den heiligen Geist in sich trug. Da beriet er sich darüber mit dem Sohn und den heiligen Engeln, damit auch diese Fleischesnatur, die dem Geist so trefflich gedient hatte, eine Wohnung erhielte und es nicht schiene, als sei sie um den Lohn für ihren Dienst gekommen. Denn jede Fleischesnatur, in der der heilige Geist gewohnt hat, wird ihren Lohn empfangen, wenn sie unbefleckt und ohne Fehl erfunden 8 7 wird. Da hast du auch dieses Gleichnisses Auflösung. »Ich bin erfreut, Herr«, antwortete ich, »daß ich sie gehört habe.«

haben, fällt auf, daß das Part. ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν eine beziehungs- und zwecklose Wiederholung der vorhergehenden Ausdrücke ergibt. Das wäre anders, wenn man sich nach dem Text von It<sup>1</sup> richten dürfte (dessen Wortlaut in Hilgenfelds Ausgabe allerdings nach Turners Mitteilungen über den Bodleianus im Journal of Theological Studies 1920, 193 ff. zu korrigieren ist): *ac laborasset cum eo nec succubuisset in omni opere fatigatum corpus illud, sed viriliter conversatum esset et fortiter*. Eine Bestätigung dieses Textes liefert It<sup>2</sup> *et omni opere fatigatum non succubuisset, sed viriliter et fortiter ab eodem conservatum esset* (die letzten vier Worte beruhen auf der Verwechslung von *conversari* und *conservari*). Da also die Negation bei dem Ausdruck mit ἐν παντὶ πράγματι festzustehen scheint, so lese ich οὐκ ἀργήσασαν statt συνεργήσασαν, und ergänze ἀλλὰ vor ἰσχυρῶς; so verschwindet die zuerst bemerkte Tautologie. Die eigentliche Abzweckung des letzten Satzes und der Ausführungen in 7 wird erst im nächsten Kapitel klar; sie ist ethischer Natur: das Verhalten der Fleischesnatur in Christus hat für die Christen ur- und vorbildliche Bedeutung. Welcher besondere Sinn in diesem Zusammenhang der Beratung Gottes mit dem Geist, der hier offenbar als Gottessohn bezeichnet wird (s. zu 6 5) und den Engeln zukommt, ist nur zu erschließen s. den Exkurs zu 6 7. Die Miterbschaft selbst ist nicht Gegenstand besonderer Ausmalung, denn es kommt dem Verf. ja darauf an, die Belohnung für die σάρξ Christi mit dem Lohn für die Christen s. 7 1 zu vergleichen. Also darf er das, was für die Erhöhung Jesu bezeichnend ist, nicht besonders hervorheben; so erklärt sich der blasse Ausdruck τόπος κατασχινώσεως, bei dem aber doch offenbar nicht nur an die Auferstehung gedacht ist. Der Schlußsatz von 7 zielt schon deutlich auf die Verallgemeinerung des Gedankens. Das christologische Interesse ist mit der Hervorhebung der σάρξ und ihres Verhaltens offenbar erschöpft.

DIE CHRISTOLOGIE DES „HIRTEN“. Die Analyse des Gleichnisses hat ergeben, daß die beiden allegorischen Deutungen in 5 2–6 4<sup>a</sup> und 6 4<sup>b</sup>–8 an den Gleichnisstoff angefügt sind. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß einige Züge der Deutung wesentlich dem Bedürfnis der Allegorie entstammen und nicht christologischer Gedankenbildung. Die Christologie des Hirten wird man also am ehesten den Teilen der Deutung entnehmen dürfen, die dem Gleichnis nicht oder nur wenig entsprechen. Von der ersten Allegorie (Christi Werk) rückt unter diesem Gesichtspunkt der Abschnitt 6 1–4<sup>a</sup> in den Vordergrund. Die Herrschaft Jesu Christi über das von Gott geschaffene Volk, d. h. über die Christen, das ist es, was dort besonders betont wird (und zwar wie die Frage 5 5 zeigt, im Widerspruch zum

Gleichnis). Von den Werken Christi, deren Zahl ja durch das Gleichnis bedingt war, wird eines besonders hervorgehoben: die Tilgung der Sünden des Volkes d. h. der Christen. Auf die zweite Buße wird dabei nicht ausdrücklich angespielt, vom Verhalten der Christen wird ja überhaupt hier nicht weiter gesprochen; aller Nachdruck liegt einzig auf dem Gedanken: die Möglichkeit, daß Gottes Pflanzung ohne Unkraut, das Christenvolk ohne Sünde existiert (also die Möglichkeit der Bekehrungs- wie der zweiten Buße), hat Christus beschafft, und zwar durch sein Leiden (so wird das Gleichnis in der Allegorie ergänzt). Wir haben also hier eine Begründung des übergeschichtlichen Gedankens, an dem Hermas besonders interessiert war, in der Geschichte. So erklärt es sich, daß dieses zweite Werk für ihn besondere Bedeutung gewinnt, wie die Behandlung in 62 augenscheinlich zeigt. Wir verstehen von hier aus, was ihn zu dieser Allegorie trieb, zumal wenn wir bedenken, daß ihm der Weinberg als Bild für Gottes Volk schon geläufig war s. Js 5: der treue Sklave, der den Weinberg seines Herrn bis zu dessen Rückkehr von Unkraut säubert, ward ihm zum Bilde Christi, der das Gottesvolk der Christen von Sünden befreit — bis zu seiner Wiederkunft. Die Deutung geht freilich nicht auf, denn im Gleichnis kehrt der Herr wieder und in der Deutung Christus; aber das störte den Verf. nicht, da ihm die Hauptsache feststand. Auch die Alternative „geschichtlich-übergeschichtlich“ darf an diese Allegorie nicht herangebracht werden, denn das Leiden Christi ist historisch, aber die Reinigung der Christen von Sünden vollzieht sich noch in der Gegenwart des Buches. Da die Gleichniserzählung um der ersten Deutung willen bereits mit einer zweiten Geschichte 29—31 verbunden war s. den Exkurs zu 211, so gewann Hermas aus ihr unschwer eine Allegorie auf die ihm so besonders wichtigen Gebote, freilich aller Chronologie zuwider. Das erste Werk — im Gleichnis als Erfüllung des Auftrags besonders wichtig — interessierte ihn eigentlich nur, sofern er daran die Würde Christi bewies s. zu 62 und so den Anstoß beseitigte, der in der Vergleichung Christi mit einem Sklaven lag. Dadurch beraubte er andererseits diese Allegorie ihrer Pointe. Denn das Gleichnis ließ den Sklaven erst am Schluß eine Herreinstellung erwerben, diese Deutung aber setzt sie schon beim Werk der Engeleinsetzung voraus (freilich ohne daß wir erfahren, wann und wie dieses Werk sich abspielt). Darum kann auch aus dieser ersten Allegorie keine adoptianische Christologie erschlossen werden, denn der dafür bezeichnende Vorgang, die Erhöhung durch Adoption, wird, so wichtig sie im Gleichnis ist, in dieser Deutung sorgfältig umgangen. — Anders liegt diese Frage bei der zweiten Allegorie 64<sup>b</sup>—s (Christi Person). Hier ist von der einheitlichen Person Jesu Christi überhaupt nicht mehr die Rede, sondern das göttliche und menschliche Element in Christus treten auseinander. Die *σάρξ* ist nicht Subjekt der Werke Christi, sondern Träger eines neuen, im Gleichnis nicht begründeten und darum sicher für die Christologie des Hermas bezeichnenden Verdienstes; sie hat den Geist nicht befleckt, sondern treulich mit ihm zusammengearbeitet. Diesem Verdienst wird nun der Lohn der Adoption zuteil. Einzig in dieser Deutung kommt also das Adoptions-Motiv des Gleichnisses zur Geltung. Eine adoptianische Christologie ist das insofern, als die menschliche Fleischnatur Christi zu einer (allerdings nicht näher beschriebenen) Würde erhöht wird. Sofern aber Jesus von Anfang seines Lebens an den göttlichen Geist in sich wohnen hat, scheint eine Art pneumatische Christologie vorzuliegen. Aber auch dieses Urteil kann widerlegt werden, sofern dieser göttliche Geist nach 71 ff. in jedem Christen Wohnung hat (aber abgeschwächt? minder rein?) und somit das für die pneumatische Christologie bezeichnende Moment, die einmalige und einzigartige Menschwerdung eines göttlichen Wesens in Jesus Christus, nicht in Erscheinung tritt. Die dogmengeschichtliche Fragestellung der erwähnten Art vermag der Problematik unseres Stoffes überhaupt nicht gerecht zu werden, weil sich hier die

Interessen der Christologie mit denen der Ethik und Pneumatologie kreuzen. Die Christologie müßte zeigen, wie sich die menschliche Person Jesus Christus von anderen Menschen unterscheidet, das ethische Interesse s. 71 ff. verlangt das Gegenteil, es verlangt, daß die sittliche Fragestellung bei Jesus dieselbe ist wie beim Menschen; die vorausgesetzte Pneumatologie aber (s. den Exkurs zu Mand. V 27) bringt es mit sich, daß auf die Reinerhaltung des Geistes besonderer Nachdruck gelegt wird. Wenn 67 betont wird, daß jede *σάρξ*, die den Geist nicht befleckt habe, ihren Lohn erhalten solle, so kann ein antignostisches Interesse obwalten, und die Mahnung 72 klingt in der Tat, als ob der Verf. libertinistische Gnostiker nach Art von Apc 214 f. 20 f. Jud 8 im Auge habe. Es wäre aber auch möglich, daß nicht ein ausgesprochen antihäretisches, sondern auch schon ein rein ethisches Interesse zu dieser Polemik gegen einen jener Zeit immerhin naheliegenden Libertinismus geführt hätte. — Das in der *σάρξ* Christi wohnende *πνεῦμα* wird deutlich beschrieben als vorweltliches Schöpfungsprinzip s. auch Sim. IX 122. Dieser Geist ist es, der die Werke Christi getan hat; die *σάρξ* hat nur mitgewirkt. Dieser Geist wird nun 64.7 auch als „Sohn Gottes“ bezeichnet; das ist vielleicht durch die Figur des Sohnes im Gleichnis angeregt, aber in 67 keinesfalls allein von dort her bedingt. Vollends beweist Sim. IX 11, daß Hermas den heiligen Geist mit dem Sohn Gottes, d. h. mit dem präexistenten Christus identifiziert. Diese Vorstellung hat ihre Vorstufe in der Gleichsetzung des postexistenten Christus mit dem Geist bei Paulus und findet sich auch II Clem. 144 95 s. Weiteres z. d. St., beidemale übrigens auch mit ethischer Zuspitzung auf die Bewahrung des Fleisches wie Sim. V. Es handelt sich nicht um eine durchgeführte Lehre, dazu sind die Unklarheiten an allen Stellen zu groß; aber doch auch nicht nur um eine Gelegenheitsbildung etwa in Rücksicht auf das Gleichnis vom Sklaven; dagegen spricht Sim. IX 11. Und wenn in der ersten Allegorie von Sim. V Jesus ‚Sohn Gottes‘ genannt wurde, so geschah das, wie wir nun sehen, unter Uebertragung des Prädikates, das dem göttlichen Element in Jesus eignet, auf die ganze Person, die in der ersten Allegorie als Einheit, in der zweiten nach ihrem göttlichen und menschlichen Prinzip getrennt angeschaut wird. Ebenso werden ja auch die Werke, die nach der zweiten Allegorie der Geist getan hat, in der ersten dieser einheitlichen Person Jesu Christi zugeschrieben. Die Erhöhung (entsprechend der Adoption im Gleichnis) kann aber nicht von dieser Person erzählt werden, denn ihr göttlicher Teil, der Geist = Gottessohn, kann nicht mehr erhöht werden. So begreifen wir rückschauend, warum das Adoptionsmotiv in der ersten Allegorie nicht ausgewertet wurde s. zu 64<sup>a</sup>, und warum der Verf., um dasselbe zu verwenden, die zweite Allegorie, von der *σάρξ*, bildete. Diese Notwendigkeit aber bedingte eine Einführung des Geistes, des ewigen Gottessohnes. Wenn die im Exkurs zu 211 vorgetragene Analyse richtig ist, so hat Hermas ja erst von der zweiten Allegorie aus und um ihretwillen dem Gleichnis die Gestalt des Sohnes (und der Freunde) eingefügt. Seine Stellung ergab sich von selbst: war der Geist Sohn Gottes, so ward sein Abbild im Gleichnis Sohn des Herrn; und war er als ewiger Gottessohn Ratgeber seines Vaters bei der Schöpfung s. Sim. IX 122, so ward sein Abbild Ratgeber bei der Erhöhung des Sklaven. Es ist also kein Zufall, wenn die Beratung Gottes mit dem Geist 64<sup>b</sup>.7 so stark betont wird: als Ratgeber Gottes hat der Geist = Gottessohn die ihm zukommende Stellung. — Man wird die ganze Anschauung nach der zweiten Allegorie, wo allein sie wirklich ausgeführt ist, als einen binitarischen Monothismus bezeichnen dürfen (zum Ausdruck s. Loofs, Art. „Christologie“ in Hauck's Real-Enzyklopädie IV 26 und vgl. Macholz Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian). Neben Gott steht sein Ratsgenosse, der ewige Gottessohn, der als heiliger Geist in einer Fleischnatur Wohnung genommen und mit ihr zusammen die Person Christi gebildet hat. Unklar bleibt dabei, wie dieser



heilige Geist in Christus sich zu dem verhält, der in jedem Christen wohnt s. 67. Im Exkurs zu Mand. V 27 ist gezeigt, daß der von der Pneumatologie der Mand. vorausgesetzte „heilige Geist“ nicht einfach mit dem heiligen Geist des Urchristentums gleichzusetzen ist, sondern daß jene Pneumatologie als Christianisierung einer außerchristlichen Anschauung zu verstehen ist. An diese Pneumatologie knüpft nun die Mahnung Sim. V 71 zweifellos an. Andererseits ist aber klar, daß Sim. V 6.7 vom heiligen Geist im Sinn des gemeinchristlichen Glaubens gesprochen wird. Wir haben hier das völlige Hineinwachsen jener außerchristlichen Anschauung in die christliche vor uns, vermögen aber nicht zu sagen, ob und inwiefern der Verf. die immer noch bleibenden Spannungen ausgeglichen hat. Von einem göttlichen Prinzip in Christus neben dem heiligen Geist, etwa dem Logos, weiß er nichts; insofern ist er Binitarier. Im geschichtlichen Jesus einen sich  $\sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}$  und jener Geist = Gottessohn (und darum kann auch der geschichtliche Jesus „Sohn Gottes“ heißen); in der Postexistenz ist auch die  $\sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}$  irgendwie erhöht.

Die aus Sim. V erhobene Tatsache, daß Hermas mit „Sohn Gottes“ sowohl den vorweltlichen heiligen Geist als auch seine Vereinigung mit einer  $\sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}$  zur geschichtlichen Person Jesu bezeichnen kann, erfährt durch Sim. IX ihre Bestätigung. Sowohl der uralte Fels wie das neue Tor, das in ihn gehauen ist 21.2, werden 121–3 auf den Sohn Gottes gedeutet: der uralte Fels ist der vorweltliche Sohn Gottes, auch hier mit Nachdruck als  $\sigma\upsilon\beta\upsilon\lambda\omicron\lambda\omicron\varsigma$  seines Vaters bezeichnet (s. o.) und 145 als Träger der ganzen Schöpfung dargestellt, das neue Tor aber ist seine am Ende der Zeiten offenbar gewordene geschichtliche Erscheinung. Im Exkurs zu Sim. IX 21 wird gezeigt, daß Fels und Turm in Sim. IX eigentlich Konkurrenten sind. Es ergibt sich auch aus 123–5 146, daß man durch das Tor (den geschichtlichen Sohn Gottes; Gemeinschaft mit ihm erlangt man durch den „Namen“) nicht nur in den Fels, sondern in den Turm kommt, d. h. in das Reich Gottes, die Kirche. So ist also die Kirche letzten Endes mit dem vorweltlichen Sohn Gottes identisch (der Turm mit dem Fels). Hermas hat ja auch sonst die Kirche mit kosmischen Prädikaten geschildert s. zu Vis. I 16 34 II 41 III 133 und den Exkurs zu Vis. III 24, und die Vorweltlichkeit der Kirche ist Vis. II 41 ausdrücklich betont. Wie dort, so ist auch hier die Grenze zwischen idealer und empirischer Kirche nicht immer eingehalten. Es darf darum nicht befremden, daß Sim. IX 11 der Sohn Gottes (= heiliger Geist) auch mit jener „sibyllinischen“ Offenbarungsträgerin identifiziert wird, die für Hermas die Kirche (und zwar sowohl die kosmisch-ideale, als die empirische, sich verändernde) bedeutet s. den Exkurs zu Vis. II 41.

Wenn aber der Turm in Sim. IX nicht als ideale, sondern als empirische Größe angeschaut wird, erscheint der Sohn Gottes nicht mehr als der Bau oder der Fels selbst, sondern als der Bauherr. So ist es zu erklären, daß Hermas auch die aus ganz anderen Zusammenhängen stammende Vorstellung von den 6 Engeln und ihrem Führer s. zu Vis. III 41 in die Sim. IX hineinverwoben und auf diese Weise Christologie und Angelologie verbunden hat. Die Verbindung ist freilich nicht völlig geglückt und nicht restlos durchgeführt, vgl. wie Sim. IX 12.3 der in dem Hirtenengel wirkende Geist (= Sohn Gottes) und der herrliche Engel, von dem der Hirt abgesandt ist und der mit dem Sohn Gottes, dem Führer der Engel, zweifellos identisch ist s. zu Vis. V 2, ohne Beziehung nebeneinanderstehen. Man wird wohl auch in diesem herrlichen oder heiligsten Engel nicht so sehr den prä-existenten Gottessohn (den vorweltlichen Geist) als den postexistenten (also Jesus in der Erhöhung auch seiner Menschennatur) anzuschauen haben. Denn wenn er als Herr der Kirche auftritt s. Sim. IX 71, so stellt er offenbar die geschichtliche Erlöserpersönlichkeit dar; dazu stimmt es auch, daß er Mand. V 17 die bußfertigen Christen gerecht macht. Ferner wird von ihm Sim. IX 123 dasselbe gesagt, was 123.5 von dem Tor gilt; mit diesem also, nicht mit dem Felsen, ist er identisch,

d. h. mit dem geschichtlichen, nicht mit dem vorweltlichen Sohn Gottes. Auch eine andere Folgerung stellt die Verbindung zwischen Angelologie und Christologie her: nach Vis. II 27 Sim. IX 24 25 27<sup>3</sup> ist Einreihung unter die Engel das Los der Seligen; so ist also der Lohn zu verstehen, von dem Sim. V 67 redet. Derselbe Lohn soll aber (vielleicht in noch höherem Grade?) der *σάρξ* Christi zuteil werden. So befremdet es nicht, daß der geschichtliche Gottessohn als Oberster der Engel auftritt.

Nicht ganz zweifelsfrei ist diese Verbindung von Angelologie und Christologie in Sim. VIII. Dort ist von einem großen Weidenbaum die Rede, der die ganze Erde überschattet, und in dessen Schatten sich alle versammeln, die den Namen des Herrn tragen. Unter dem Baum steht und dem versammelten Volk befiehlt ein *ἄγγελος τοῦ κυρίου ἐνδοξος*. Wenn man an Sim. IX denkt, und wenn man sieht, wie im Lauf von Sim. VIII das Bild des Turmes als Konkurrent des Bildes vom Weidenbaum auftritt, würde man nicht erstaunt sein, den Baum auf die Kirche und den Engel auf ihren Herrn, den geschichtlichen Gottessohn, gedeutet zu finden. Das geschieht aber nicht, sondern VIII 32<sup>3</sup> wird der Engel auf Michael und der Baum auf das Gesetz Gottes gedeutet; hinzugefügt wird freilich, das Gesetz sei der Sohn Gottes, gepredigt bis an die Enden der Erde. Diese Deutung auf das Gesetz paßt gut zu dem ganzen Inhalt der Sim., zu der Probe, die mit den Gläubigen vorgenommen wird; diese Deutung ist also mit der Sim. fest verbunden. Aber das Volk, das sich im Schatten des Gesetzes versammelt und vom Erzengel Michael betreut wird, ist nicht das Christen-, sondern das Judenvolk; und die zweite Deutung auf Gottessohn und Predigt erweist sich als ein Versuch, aus dem Bilde Israels ein Bild der Kirche zu machen. Daher erklärt sich denn auch die oben erwähnte Konkurrenz des Bildes vom Turm. Die Verchristlichung ist aber nicht völlig durchgeführt, denn der Verf. hat es unterlassen, Michael, den traditionellen Wächter Israels, in Christus, den Herrn der Kirche, umzudeuten. So ist Michael als eine Art Konkurrent der Christusgestalt stehen geblieben, und dieses Nebeneinander trägt nicht gerade zur Verdeutlichung der christologischen Vorstellungen des Hirten bei. — Angesichts dieser und anderer Unklarheiten wird man sich aber immer gegenwärtig halten müssen, daß das Hauptinteresse des Buches der Verkündigung der Buße und der dadurch zu bewirkenden Reinigung der Kirche gilt. Darum erhalten die üblichen dogmengeschichtlichen Fragen im „Hirten“ oft eine ungenügende, unklare oder mehrdeutige Antwort. Ich habe in dieser Skizze davon abgesehen, die vorhandenen Gegensätze in ein System zu bringen, aber auch davon, sie literarkritisch durch Annahme mehrerer Verf. zu erklären. Mir scheinen vielmehr alle Anzeichen darauf zu deuten, daß sie aus dem Zusammentreffen verschiedener Stoffe zu verstehen sind, deren der Verf. nicht völlig Herr geworden ist s. zum Grundsätzlichen die Exkurse zu Vis. III 24 und Sim. V 21. — Vgl. außer der am Anfang dieses Kommentars genannten Literatur die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg, ferner Link Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886, Böhnhof Die Christologie im „Hirten“ des Hermas (Neues Sächs. Kirchenblatt 1900, 497 ff. 515 ff.), JohvWalter Die Komposition von Hermas Sim. V (Zeitschr. f. nt. Wiss. 1913, 133 ff.).

**VII 1–4** Anwendung der Allegorie von Christi Person auf das Leben der Christen. Bei *δικαιοῦσθαι* ist natürlich das Gericht gemeint; der menschlichen Natur wird der Lohn zuteil, den Christi *σάρξ* erlangte s. 67 — ob in demselben Grade, darüber wird hier nicht reflektiert — nach Vis. II 27 wäre an Einreihung unter die Engel zu denken. Darüber, sowie über die Frage, ob die Mahnung in 2 antignostisch oder bloß allgemein antilibertinistisch gemeint ist, s. den vorigen Exkurs. Zum Gedanken s. II Clem. 91 und das indisch-jüdische Gleichnis vom Blinden und

»Höre weiter«, fuhr er fort. »Bewahre dies dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, der in ihm wohnt, für das Fleisch zeugen kann und das Fleisch als gerecht anerkannt wird. Hüte dich<sup>2</sup> dem Gedanken Raum zu geben, dies Fleisch sei vergänglich und es daraufhin zu mißbrauchen und zu beflecken. Denn wenn du dein Fleisch befleckst, wirst du auch den heiligen Geist beflecken; wenn du also dein Fleisch befleckst, wirst du kein Leben haben.« Ich<sup>3</sup> fragte: »Herr, wenn aber etwas früher in Unwissenheit (?) geschehen ist, bevor diese Worte kund wurden, wie kann der Mensch gerettet werden, der sein Fleisch befleckt hat?« »Für frühere Unwissenheitssünden«, antwortete er, »vermag Gott allein Heilung zu schaffen, denn sein ist alle Macht. Aber für jetzt nimm dich in Acht, dann wird der<sup>4</sup> Herr, der Allmächtige und Barmherzige, auch die früheren Unwissenheitssünden heilen, wenn du künftig dein Fleisch nicht befleckst und auch nicht deinen Geist, denn beide gehören zusammen, und eins kann nicht ohne das andere befleckt werden. Bewahre beide rein, so wirst du Leben haben bei Gott«.

Lahmen, das Epiphanius Panarion haer. 64, 70 f ff. (II 515 Holl) auf das Apokryphon Ezechiel zurückführt und das die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele darstellen soll s. Holl in Aus Schrift u. Geschichte, Abhdlg. f. Schlatter S. 87. 97. ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν s. zu Vis. I 12. Im letzten Satz emendieren die Ausgaben den G-Text ἐὰν δὲ μίανης τὴν σάρκα durch die Korrektur τὸ πνεῦμα (Hilgenfeld τὴν σάρκα καὶ τὸ πνεῦμα). Aber es ist mir doch zweifelhaft, ob diese logische Besserung notwendig ist. Denn wenn δὲ weiterführend gefaßt wird, kann auch an die erste Bedingung wieder angeknüpft werden s. d. Uebers. Der G-Text wird zudem durch beide It gestützt. **3** Wenn der G-Text εἰ δὲ τις γέγονεν ἄγνοια προτέρα richtig ist, muß ἄγνοια gleichbedeutend mit dem folgenden ἀγνόημα gefaßt und „Unwissenheitssünde“ übersetzt werden. Das ist sprachlich durchaus möglich (LXX, s. Ps 247); aber Mand. IV 15 und beide It an unserer Stelle (*quodsi per ignorantiam aliquid admissum est* — It<sup>1</sup> nach Mitteilung von CHTurner *aliquam*) lassen doch zunächst an die Zeit der Unwissenheit denken. Da nun aus γεγονενεναγνοια sehr leicht durch Haplographie unser G-Text werden konnte, so schlage ich vor εἰ δὲ τις γέγονεν ἐν ἀγνοία πρότερον (aeth *antea*); die Stellung von πρότερον ist durch die Nähe von πρίν bedingt. Der Inhalt dieses Dialogs ist eine erneute Anwendung des Gedankens von der Bußfrist s. den Exkurs zu Mand. IV 27: auch in diesem Fall sind frühere Sünden durch Gottes Gnade vergebbar vgl. in **4** die für die Bußbotschaft bezeichnenden Worte πολὺσπλαγχνος und ἰασις s. zu Vis. I 32 und Vis. I 19. Das Ganze klingt wieder wie ein Mand. aus s. zu Mand. I 2.

**Similitudo VI** enthält kein Gleichnis, sondern eine Vision von dem Zustand der Christenheit in derselben Art wie Vis. III und wie die folgenden Similitudines. Sim. VI eröffnet also schon der Gattung nach eine neue Reihe unter den Sim. Das gilt aber auch vom Inhalt. Denn während Sim. I—V im Grunde ebenso wie die Mand. auf Mahnungen hinauslaufen, nach denen sich die Christen richten sollen, um in der Zeit zwischen Christenbuße und Lebensende keine neuen Sünden zu begehen, behandeln die Sim. VI—IX etwas anderes: den Vollzug der Buße in der Christenheit. Die Bußfrist wird dabei durchaus als noch während vorausgesetzt, aber zugleich



## Sechstes Gleichnis.

<sup>1</sup> Ich saß in meinem Hause, pries den Herrn wegen all der Dinge, die ich geschaut hatte, und dachte über die Gebote nach, wie sie gut, kraftvoll, erfreulich und herrlich wären und die Menschenseele zu retten vermöchten. Da sprach ich bei mir: »Selig werde ich sein, wenn ich in diesen Geboten wandle, und jeder, der in ihnen wandelt,  
<sup>2</sup> wird selig sein.« Wie ich so zu mir sprach, sah ich ihn plötzlich bei mir stehen und zu mir reden: »Was zweifelst du wegen der Gebote, die ich dir gab? Sie sind gut! Du sollst überhaupt keinen Zweifel hegen, sondern dich mit dem Glauben an den Herrn bekleiden und (so) in ihnen wandeln, denn ich werde dich in ihnen stark sein  
<sup>3</sup> lassen. Diese Gebote nützen denen, die Buße tun wollen, denn wenn  
<sup>4</sup> sie nicht in ihnen wandeln, ist ihre Buße vergeblich. So werft, ihr Büßenden, die Sünden dieser Welt von euch, die euch aufzehren; bekleidet euch dafür mit jeder gerechten Tugend, dann werdet ihr imstande sein, diese Gebote zu halten und eure Sünden nicht noch zu vermehren. Und wenn ihr sie in keinem Fall vermehrt, werdet ihr mit euren früheren Sünden nichts mehr zu schaffen haben. Wandelt also in diesen meinen Geboten, so werdet ihr Leben haben bei Gott. Dies alles laßt euch von mir gesagt sein.«

<sup>5</sup> Nachdem er so mit mir geredet hatte, sprach er zu mir: »Laß uns aufs Feld gehen, so will ich dir die Hirten der Schafe zeigen.«

wird in Gesichtern, die den Zustand der Christenheit verbildlichen, schon gezeigt, was der Bußengel zu tun hat und mit welchem Erfolg er tätig ist. Wenn so Sim. VI in der ganzen Reihe der Sim. Epoche macht, so kann es nicht befremden, wenn in I 1—4 Mahnungen stehen, die wie ein Epilog zu den Mand. klingen, hier aber zugleich die Bedeutung eines Prologs zu Sim. VI—IX haben. Daß die Mand. hier noch einmal erwähnt werden, erklärt sich aus dem Bestreben, den Grundgedanken der Mand. in seiner Verbindung mit der Bußbotschaft aufzuzeigen. Wenn Große-Brauckmann 1 s. 4 streicht, so übersieht er, daß in 2 s gerade an 1 4 angeknüpft wird, ferner daß auch Sim. I—V im Grunde Mand. sind, ja daß sogar Sim. VI VII laut VII 7 offenbar als Mand. gewertet werden. Auch hier bestätigt sich die zu Vis. V 5 Mand. XI 1 XII 3 2 vorgetragene Hypothese, daß ἐντολαὶ καὶ παραβολαὶ ursprünglich gemeinsame Bezeichnung des ganzen zweiten Teils des Buches, des eigentlichen Pastor, gewesen seien. 1 ἰλαρὸς s. zu Sim. V 3 s. 2 Von Zweifel ist in dem Mand. XII 3 4—4 3 angedeuteten Sinn die Rede: es sind Bedenken wegen der eigenen Kraft gemeint, die um so gefährlicher sind als nach 3 Gebotserfüllung die Vorbedingung für das Gelingen der Buße ist. 4 πᾶσα ἀρετὴ δικαιοσύνης ist der Inbegriff dessen, was die Gebote fordern s. dazu und zu ζῆν τῷ θεῷ Mand. I 2; προστιθέναι κτλ. s. zu Vis. V 7. Der Schlußsatz bedeutet nicht „das habe ich euch schon gesagt“, sondern „laßt es euch von mir gesagt sein“ (It<sup>2</sup> dicta sint) s. Mand. XII 6 1 Sim. IX 33 1. I 5—III 6 Die Vision von den Hirten. Von hier bis zum Schluß der Sim. hat wieder Ps.-Athanasius Doctrina ad Antiochum (zweite Rezension) cap. 18 f. den Text ausgeschrieben. Den letzten Satz von 1 s, der wegen 2 4. 6 nötig ist, verdanken wir ihm allein. An der Schilderung des Hirten und seiner Schafe 5 6 fällt der Mangel jeder ungünstigen Charakteristik auf,

»Laß uns gehen, Herr«, sagte ich. Da kamen wir in eine Ebene, und er zeigte mir einen Hirten, der ein Jüngling, und in eine Gewandung aus safranfarbigem Stoff gekleidet war. Er weidete sehr viele Schafe, <sup>6</sup> und diese Schafe hatten anscheinend reichlich und üppig zu leben und sprangen fröhlich hierhin und dorthin. Auch der Hirte selbst war sehr fröhlich über seine Herde, und er sah sehr fröhlich aus und lief unter den Schafen umher. Auch andere Schafe sah ich, die üppig und reichlich zu leben hatten, (aber) an einer Stelle blieben und nicht umhersprangen. Da fragte er mich: »Siehst du diesen Hirten?« »Ja, Herr«, <sup>2</sup> sagte ich. Er sprach: »Das ist der Engel der Schwelgerei und des Betrugers. Er verzehrt die Seelen der Knechte Gottes und macht sie von der Wahrheit abwendig, und betrügt sie mit den bösen Begierden, an denen sie zugrunde gehen. Denn sie vergessen der Gebote des leben- <sup>2</sup> digen Gottes, wandeln in Betrug und eitler Schwelgerei und werden von diesem Engel zugrunde gerichtet; und es verfallen die einen dem Tod, die andern dem Verderben.« »Herr«, fragte ich, »ich weiß <sup>3</sup> nicht, was ‚Tod‘ und was ‚Verderben‘ bedeuten soll.« »Höre«, sprach er. »Die Schafe, die du so fröhlich hast springen sehen, sind die völlig von Gott Getrennten, die sich den Begierden dieser Welt ergeben haben. Sie haben keine Buße zum Leben, weil sie ihre Sünden vermehrt und den Namen Gottes gelästert haben. Solcher Menschen Los

denn auch τρυφᾶν und σπαταλᾶν (s. zu Jac 5 5) kann, da es von Schafen gesagt wird, doch nicht als ungünstiges Urteil gelten. Man hat den Eindruck, daß hier eine fremde Schilderung übernommen ist, die entweder gar keine moralische Bedeutung hatte, oder bei der die trotz ihres lockenden Aeußeren verwerfliche Art der Gestalt sich erst allmählich enthüllt (wie etwa die Ψευδο-παίδεια bei Ps.-Cebes Tabula 12 2 ἡ δοκεῖ πάνυ καθάριος καὶ εὐτακτος εἶναι). Von einem Hirtenkostüm ist hier — im Gegensatz zum Strafengel — keine Rede, sondern nur von eleganter Kleidung. Die Ἀπάτη bei Ps.-Cebes Tabula 5 1, die HSchulz heranzieht, bietet darum keine entscheidende Analogie, weil sie, wie natürlich, in diesem wesentlichsten Punkt, der Tracht, keine Parallele darstellt. Daß aber eine fremde Gestalt übernommen ist, zeigt sich bei der Deutung II 1—4 wohl auch darin, daß der geschilderte Engel auf τρυφή und ἀπάτη gedeutet wird, also mit zwei keineswegs parallelen Abstrakten (beide lt ändern darum zu *dulcedinis ac voluptatis*); offenbar ist ἀπάτη hinzugefügt, um die eigentlich christliche Bewertung besser zur Geltung zu bringen; die Verbindung beider Ausdrücke beherrscht dann weiter den ganzen Abschnitt. Es handelt sich wieder nur um sündigende Christen; denn nur um deren Sünde und Rettung kreisen die Interessen des Buches. 2 Unter diesen Christen werden nun zwei Gruppen unterschieden. Die einen (das Neutr. τινὰ steht, weil dem Verf. πρόβητα vorschwebt) sind die gänzlich Verlorenen; über εἰς τέλος in 3 s. zu Vis. III 7 2. Die Ursache ihres Todesloses ist nicht ganz eindeutig angegeben. Zunächst wird mit dem bekannten Ausdruck προστιθέναι ταῖς ἁμαρτίαις (s. zu Vis. V 7; die Anknüpfung von 2 3 an 1 4 ist hier ganz deutlich) angegeben, daß sie weitergesündigt haben; das soll wohl, wie aus dem technischen Gebrauch des Ausdrucks sonst zu erschließen ist, bedeuten, daß die Bußbotschaft bei ihnen vergeblich ist, sie also mit der in Vis. III 6 1 geschilderten Klasse identisch sind. Zweitens

4 ist der Tod. Die Schafe aber, die du nicht springen sahst, sondern auf einer Stelle weiden, das sind solche, die sich zwar der Schwelgerei und dem Betrug ergeben, aber den Herrn nicht gelästert haben; sie sind also von der Wahrheit weg ins Verderben gegangen. Diese haben Hoffnung auf Buße, durch die sie zum Leben gelangen können. Also bietet das Verderben noch Hoffnung auf eine Erneuerung, der Tod aber schließt den Untergang für ewig in sich.

5 Wir gingen wieder etwas weiter, da zeigte er mir einen großen Hirten, wild von Aussehen, mit einem weißen Ziegenfell bekleidet, der hatte einen Ranzen auf dem Rücken, dazu trug er einen sehr harten Knotenstock und eine lange Geißel; auch hatte er einen bitterbösen Blick, so daß ich mich fürchtete — so war sein Blick. Dieser Hirt übernahm nun von dem jungen Hirten jene Schafe, die zwar üppig und reichlich zu leben hatten, aber nicht sprangen, und trieb sie an eine abschüssige Stelle voll Dornen und Disteln, so daß die Schafe von den Dornen und Disteln nicht loskommen konnten, sondern sich 7 in sie verwickelten. So mußten sie nun von Dornen und Disteln festgehalten weiden und litten große Pein, da er sie noch dazu schlug. Und er trieb sie hierhin und dorthin und gönnte ihnen keine Ruhe;

aber scheint ihr Todeslos mit der Art der von ihnen begangenen Sünde zusammenzuhängen: Lästerung des göttlichen Namens, d. h. wohl in der Verfolgung. Man muß dabei bedenken, daß Sim. VI—IX ja Erfahrungen dargestellt werden, die man mit der Bußbotschaft bereits gemacht hat. Eine solche Erfahrung ist es nach Sim. VIII 6 4 IX 19 1 offenbar, daß zu den Christen, die an der Bußbotschaft vorbeigehen, in erster Linie die „Lästerer des Herrn“ gehören. So erklärt sich die Nebeneinanderstellung von *προσέθηκαν κτλ.* und *ἐβλάσφημῃσαν* aus einer Verbindung von Theorie und Erfahrung. 4 Die zweite Gruppe der Sünder bilden diejenigen, bei denen eine Möglichkeit der Buße besteht s. Vis. III 5 5. Unter ihnen werden nicht wie Vis. III 6 2—7 weitere Sondergruppen unterschieden. Ihr Los ist *καταφθορά*, d. h. nach dem Zusammenhang einstweiliges Verderben. Da *καταφθορά* hier also weniger als Tod ist, kann von einer Entlehnung aus Ps.-Cebes Tabula 3 3 *οὐκ εἰσάπαξ . . . ἀπέθνησκεν· ἀλλὰ κατὰ μικρὸν ἐν ἔλῳ τῷ βίῳ καταφθείρεται* keine Rede sein (Taylor Journal of Philology 1901, 298 f.), denn dort sind *ἀποθνήσκειν* und *καταφθείρεσθαι* nicht im Erfolg, sondern nur in der Art des Vollzugs unterschieden. 5 Dieser Hirt trägt im Gegensatz zu dem ersten wirklich Hirtentracht. Es ist im wesentlichen dieselbe, wie sie auch dem Hirten, nach dem das Buch heißt, eigen ist s. Vis. V 1; nur die Geißel, die besondere Art des Stabes und das wilde Aussehen charakterisieren den Strafgel. Daraus sieht man deutlich, daß der Verf. in Vis. V, wo alle besonderen Attribute fehlen, lediglich ein typisches Hirtenbild zeichnet s. den Exkurs zu Vis. V 7. Daß die *τιμωρία* bei Ps.-Cebes Tabula 10 2 auch eine Geißel hat, ist fast selbstverständlich und beweist darum keinerlei Abhängigkeit. Der Unterschied unserer Schilderung von jener Allegorie ist vielmehr gerade der, daß dort alles von der Deutung aus entworfen ist, während hier ein in der Deutung nicht restlos aufgehender, darum wohl traditioneller Bildstoff bemerkbar wird. So ist die Schilderung in 6—7 durchaus nicht von der Deutung aus entworfen, enthält sich vielmehr gerade der in 3 4 ausgeführten Spezialisierung. Hermas hat also offenbar eine Plagen-



so ging es jenen Schafen sehr schlecht. Als ich sie so Schläge und 3  
Pein leiden sah, da betrübte es mich, daß sie so gequält wurden und  
gar nicht zum Aufatmen kamen. Ich sprach zu dem Hirten, der mit 2  
mir redete: »Herr, wer ist dieser Hirt, der so mitleidslos und bitter-  
böse ist und sich dieser Schafe gar nicht erbarmt?« Er antwortete:  
»Das ist der Engel der Strafe; er gehört zu den gerechten Engeln und  
hat den Vollzug der Strafe unter sich. Er übernimmt die, welche von 3  
Gott abgeirrt und in den trügerischen Begierden dieser Welt gewandelt  
sind, und bestraft sie, wie sie es verdienen, mit furchtbaren und ver-  
schieden gearteten Strafen.« »Herr«, bat ich, »ich möchte gern wissen, 4

Schilderung übernommen; und zwar wird man an eine Apokalypse zu denken haben, deren Seher irgendeinen außerirdischen Ort der Qual schaute. Man denke an die Straforte Henoch 18. 19. 27 und zu unserer Stelle speziell an die Schilderung Apc Petri 32 (Kl. Texte 3, 11) ἄλλοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἠλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ καὶ καταστρέφοντο ἐκείθεν κάτω, καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως (die Peiniger sind Engel, wie sie etwa Test. Levi 32 erwähnt sind, s. auch Henoch 20 4 Raguel . . . , *der Rache übt an der Welt der Lichter*; Beer b. Kautzsch Pseud-epigr. S. 250) Henoch slav. (Bonwetsch, Göttinger Abh. 1896, N. F. I 3) 10 *rauhe und unbarmherzige Engel, welche tragen scharfe Werkzeuge zu unbarmherziger Peinigung*. Die Stelle gehört in den Zusammenhang mit jüdischen und griechischen Inferno-Schilderungen s. Dieterich Nekyia und Großmann Vom reichen Mann und armen Lazarus (Abhdlg. d. Berl. Akademie 1918 Nr. 7). Von einer solchen Inferno-Schilderung wird auch unser Text abhängig sein, nur hat unser Verf. die Peinigung, wie die Deutung 31 ff. zeigt, aus dem ewigen ins zeitliche Leben versetzt, ohne jedoch diese Beziehung in der Darstellung selbst zum Ausdruck zu bringen: darum keine Spezialisierung wie in 34! Daß übrigens in solchen apokalyptischen Schilderungen statt von Menschen sehr wohl von Schafen (und ihren Hirten) geredet werden konnte, beweist die apokalyptische Einkleidung der Geschichte Israels in die Geschichte einer Schafherde Henoch 89. 90. — εὐσταθοῦσαν ist eine der Impf-Formen auf -σαν, wie sie bei den Verba contracta der zweiten Konj. mehrfach bezeugt sind s. ἐδοκούσαν Sim. IX 95, im NT allerdings nur in Varianten (Mc 15 41 W Act 2 46 D 17 5 D), aber auch anderwärts z. B. Kern Inschr. v. Magnesia 17 8 47 4 s. Moulton-Howard Grammar of New Test. Greek § 84 4. **IIII 2** Wenn die oben zu 2 6. 7 ausgesprochene Vermutung richtig ist, so haben wir in dem ἄγγελος τῆς τιμωρίας eigentlich den Wächter eines außerirdischen Strafortes vor uns; seine Zugehörigkeit zu den gerechten Engeln wird ausdrücklich betont; nach Test. Levi 32 stammen solche Geister aus dem zweiten Himmel! Unser Text aber hat die ganze Vorstellung auf zeitliche Strafen angewendet und aus Wächtern außerirdischer Kerker die Meister irdischer Strafen gemacht. Da sich diese Entwicklung von jüdischen Vorstellungen aus begreifen läßt, so ist es eigentlich nicht nötig, an orientalisch-hellenistische Parallelen zu erinnern, etwa an Osiris als den ἄγγελος der ἐπὶ τῶν τιμωριῶν gesetzt ist P. Leiden W bei Dieterich Abraxas S. 5. 34 f. oder den τιμωρὸς δαίμων Corp. Hermeticum 1 23 f. Josef Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 89. 408 f., vollends nicht an die stoische, rein allegorische Τιμωρία mit der Geißel bei Ps.-Cebes Tabula 9. 10. 4 βωτικὸς ist, wie das Folgende zeigt, zwar nicht nur auf

worin diese verschiedenen Strafen bestehen.« »Höre«, sprach er, »von den verschiedenen Qualen und Strafen. Zeitliche Qualen sind es: die einen werden durch Verluste gestraft, andere durch Entbehrungen, wieder andere durch die verschiedensten Krankheiten, noch andere durch allerhand Unruhe, manche endlich, indem sie von nichtswürdigen Menschen geschmäht werden und noch viele andere Dinge durchmachen.

<sup>5</sup> Denn viele sind unruhvolle Plänemacher und nehmen vielerlei in Angriff, aber nichts ist, was ihnen gelingt. Dann sagen sie, daß sie kein Glück hätten in ihren Geschäften, aber der Gedanke kommt ihnen nicht, daß sie böse Werke getan haben, sondern sie schieben dem <sup>6</sup> Herrn die Schuld zu. Wenn sie nun allerlei Drangsal erdulden, dann werden sie mir zu guter Zucht übergeben und werden im Glauben an den Herrn befestigt; und sie dienen dann die künftigen Tage ihres Lebens hindurch dem Herrn mit reinem Herzen. Wenn sie aber Buße tun, dann kommt ihnen der Gedanke an die bösen Werke, die sie taten; und dann preisen sie Gott und bekennen, daß er ein gerechter Richter ist, und daß sie zu Recht gelitten haben, jeder nach seinen Taten. Dann dienen sie künftig dem Herrn mit reinem Herzen und haben Glück bei all ihrem Tun, denn sie empfangen vom Herrn alles, worum sie bitten. Und dann preisen sie den Herrn, daß sie mir übergeben worden sind und kein Böses mehr zu erdulden brauchen.«

<sup>4</sup> Ich sprach zu ihm: »Herr, tue mir noch eines kund.« »Was willst du wissen?« fragte er. Darauf ich: »Herr, ob die, welche in trügerischer Schwelgerei leben, ebenso lange gepeinigt werden wie sie so gelebt haben?« Er antwortete: »Sie haben dieselbe Zeit in Pein zu erdulden.«

<sup>2</sup> »Sehr kurz ist diese Zeit der Pein, Herr«, sagte ich. »Denn wer so geschwelgt und Gottes vergessen hat, sollte siebenmal so lange ge-

geschäftliche Angelegenheiten zu beziehen, sondern auf zeitliche im Gegensatz zu ewigen, aber die beruflichen stehen doch voran s. zu Vis. I 31. <sup>5</sup> Dazu stimmt es, daß eine der Strafen eine besondere Ausführung erhält, die ἀκαταστασία. Sie wird völlig auf das geschäftliche Leben bezogen, und ein Lieblingsgedanke des Verf. tritt zutage: die Warnung vor der Vielgeschäftigkeit s. zu Sim. IV 5. Man sieht wieder, daß die Kaufleute und die Fragen ihres Berufs im Christentum und seiner Ethik bereits einen gewissen Platz beanspruchen. Auch die Warnung, bei Mißerfolgen nicht dem Herrn die Schuld zuzuschieben, kennen wir schon s. Mand. IX 8. <sup>6</sup> θλιψέ-ναι θλίψει ist Nachahmung des hebr. Inf. abs. und darum Semitismus, der durch Vermittlung des AT den Gemeinden geläufig geworden war s. Blaf-Debrunner<sup>4</sup> § 198 a. Hier wird die Funktion des Bußengels (s. den Exkurs zu Vis. V 7) in kurzen Zügen geschildert. Er hat die durch die Strafe mürbe gemachten Sünder in Zucht zu nehmen, d. h. zu bewirken, daß sie das Böse, das sie getan, erkennen und nicht weiter sündigen. Dazu hat der Bußengel die Gebote überliefert. Er spricht aber auch Verheißungen aus: Gebets-erhörung wird dem durch Buße gereinigten Christen zuteil und auch Erfolg bei seinen Unternehmungen (darauf muß εὐδοῦσθαι nach 35 bezogen werden); das erste entspricht Mand. IX, das zweite dem Ideal des christlichen Kaufmanns Sim. IV 7. **IV 1—V 4** wird, völlig unabhängig von dem Bild

peinigt werden.« Da sagte er zu mir: »Du bist ein Tor und verstehst<sup>3</sup> die Kraft der Peinigung nicht.« »Herr«, sprach ich, »wenn ich sie verstehe, würde ich nicht fragen, damit du sie mir kundtust.« »Höre«, sagte er, »von der Kraft beider.« »Wenn die Dauer der trügerischen<sup>4</sup> Schwelgerei eine Stunde ist, so hat eine (entsprechende) Stunde Peinigung die Kraft von 30 Tagen. Wenn einer also einen ganzen Tag in trügerischem Schwelgen verbringt, und dann (entsprechend) einen Tag Pein zu leiden hat, so hat dieser Tag Pein Kraft für ein ganzes Jahr. Soviel Tage also einer schwelgt, so viel Jahre wird er gepeinigt. Du siehst also«, schloß er, »daß die Zeit der trügerischen Schwelgerei sehr kurz ist, die Zeit der Strafe und der Pein aber lang.« »Herr«, erwiderte ich, »ich habe noch nicht alles von der Zeit des schwelgerischen Betruges und der Pein verstanden; tue mir's deutlicher kund.« Er gab mir zur Antwort: »Du verharrst bei deiner Torheit und willst<sup>2</sup> dein Herz nicht reinigen und Gott dienen. Gib acht, daß du nicht, wenn die Zeit sich erfüllt, (immer noch) als Tor dastehst. Vernimm also«, sprach er, »was du begehrt, damit du es verstehst. Wer einen<sup>3</sup> Tag schwelgt und tut, was er will, der hat sich ganz dem Unverstand ergeben und weiß nicht, was er tut; denn morgen vergißt er, was er am Tag zuvor getan. Denn die trügerische Schwelgerei gewährt vermöge des ihr anhaftenden Unverstandes keine bleibende Erinnerung. Wenn aber Strafe und Pein sich auch nur einen Tag an den Menschen heften, so empfindet er Strafe und Pein ein ganzes Jahr lang; denn Strafe und Pein gewähren bleibende Erinnerung. Wenn er<sup>4</sup> so ein ganzes Jahr lang in Qual und Strafe lebt, dann denkt er der trügerischen Schwelgerei und erkennt, daß er deswegen Schlimmes erdulden muß. So wird nun jeder, der sich der trügerischen

aus 1 5, 6 2 5—7, die Frage nach der Dauer der Strafe behandelt. Vor die erste Antwort ist in **IV 3** ein Dialog gestellt, in dem der des Unverstandes bezichtigte Hermas sein fortgesetztes Fragen rechtfertigt. Er verläuft in der uns nun schon genügend bekannten Weise s. zu Sim. V 4 2 und dient wie alle diese Stücke dazu, das Folgende, hier also die in **4** gegebene Aufklärung, als besondere Offenbarung zu kennzeichnen. Die Antwort will beweisen, daß die gleiche Strafzeit ein relativ viel größeres Strafmaß bedeute. Der erste Satz enthält die Vorbedingung zum zweiten s. d. Uebers. Bei der genauen Ausrechnung wird der Tag zu 12 Stunden angesetzt; die Nacht wird nicht nach Stunden gezählt s. Joh 11 9 und zu Mc 6 48. Die eine Stunde Qual scheint 30 Tage zu währen, 1 Tag Qual also ein Jahr lang. Diese Umrechnung entbehrt nicht einer gewissen psychologischen Wahrheit s. 5 3. 4. Immerhin kann man fragen, ob die Worte lediglich psychologisieren oder ob sie etwa zwei verschiedene Theorien über die Strafdauer miteinander ausgleichen wollen. **V 1 2** Ein abermaliger Dialog über den Unverstand des Hermas (s. 4 3 und zu Sim. V 4 2; *χρόνος* ist die Bußfrist) der genau so wie alle früheren mit dem Nachgeben des Offenbarungsträgers endet, leitet die zweite Antwort **3** ein, die weitere Aufklärung im Sinn jener schon erwähnten psychologischen Wahrheit bringt: der Genießer lebt vergeßlich dahin, aber dem Bestraften bleibt die Erinnerung. In **4** ist nicht von dieser Erinnerung, sondern von dem



Schwelgerei ergibt, so gequält; denn obgleich sie das Leben hatten, haben sie sich selbst dem Tod überliefert. »Herr«, fragte ich, »was für Schwelgereien sind denn schädlich?« »Jede Tat«, antwortete er, »die der Mensch mit Lust tut, ist für ihn eine Schwelgerei. Denn auch der Jähzornige, der seine Leidenschaft befriedigt, schwelgt; ebenso der Ehebrecher, der Trunkenbold, der Verleumder, der Lügner, der Hab-süchtige, der Räuber, und wer diesen ähnlich handelt — sie alle befriedigen ihre krankhafte Leidenschaft; also üben sie Schwelgerei, indem sie so handeln. Alle diese Schwelgereien sind schädlich für die Knechte Gottes. Wegen solcher trügerischen Dinge leiden die, welche gestraft und gepeinigt werden. Es gibt aber auch Schwelgereien, welche die Menschen retten. Denn viele, die das Gute tun, schwelgen, da sie von ihrer Lust getrieben werden. Diese Art Schwelgerei ist den Knechten Gottes nützlich und erwirbt dem Menschen Leben. Die vorher genannten schädlichen Schwelgereien aber erwerben ihnen Pein und Strafe; ja, wenn sie darin ohne Buße verharren, so erwerben sie sich den Tod.

#### Siebentes Gleichnis.

<sup>1</sup> Nach einigen Tagen sah ich ihn auf derselben Ebene, wo ich die Hirten geschaut hatte, und er sprach zu mir: »Was suchst du?« »Herr«, antwortete ich, »ich bin hierher gekommen, damit du dem Strafhirten Befehl gebest, aus meinem Hause zu weichen, denn er bedrängt mich gar sehr.« Er sagte: »Du mußt Drangsal leiden, denn

Gedenken an die einstige Schwelgerei die Rede, das dem Bestraften den Zusammenhang von Sünde und Strafe offenbart. 5—7 Auf die Frage, welche Art von Schwelgerei schädlich sei, erfolgt die eigentliche Antwort erst in 6. 7; in 5 wird zunächst eine Definition von *τροπή* gegeben und zwar völlig im Sinn der stoischen Lehre vom Affekt s. Bonhöffer Epiktet u. d. NT 125. Die Erwähnung von *πάθος* (sonst nie bei Hermas in diesem Sinn; nur Mand. IV 16 in sexueller Bedeutung) und *νόσος* (s. zu *ἰσθαί* Vis. I 19) bestätigt das, ebenso die Beobachtung, daß diese Definition im Widerspruch zu den Ausführungen von 57 steht; sie ist eben wirklich nur ein aufgesetzter stoischer Flicken. Ueber den Latinismus *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* s. zu Mc 15<sup>15</sup>, über den Lasterkatalog zu Rm 131. In 6 wird aus dieser stoischen Definition eine Art Antwort auf die einleitende Frage gewonnen. Aber in 7 folgt sofort eine nachträgliche Korrektur: es gibt auch „Schwelgerei“, mit „Lust“ getane Werke, die nicht schädlich sind, sondern „retten“. Das erinnert nicht nur im Wortlaut an *πάλιν σώζει* aus Mand. X 12 21, sondern es bedeutet in der Tat die Anwendung des dualistischen Schemas, das wir von dorthier (*λύπη*), aber auch aus Mand. XII (*ἐπιθυμία*) und vor allem aus Mand. VI—VIII (*πίστις φόβος ἐγκράτεια*) kennen: *τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διπλᾶ ἔστιν* (Mand. VIII<sub>1</sub>) vgl. zu Mand. VI 11. Im Schlußsatz wird noch einmal in der Weise von 23. 4 zwischen zeitlicher Bestrafung und ewigem Tod unterschieden.

**Similitudo VII** bringt keine selbständige neue Schilderung, sondern einen Anhang zu Sim. VI. Wir müssen aus 1 schließen, daß Hermas besondere Trübsal zu erdulden hat und daß er deswegen wieder auf die Ebene Sim. VI 15 geht (statt *παρ' ἐμοί* G ist *πάρεμι* zu lesen nach It<sup>1.2</sup>

so hat der herrliche Engel dein Geschick festgesetzt; denn er will, daß du versucht werdest.« »Herr«, fragte ich, »was habe ich denn so Schlechtes getan, daß ich diesem Engel übergeben ward?« »Höre«,<sup>2</sup> sprach er. »Deiner Sünden sind viele, aber sie sind nicht so schwer, daß du diesem Engel übergeben wärest. Aber deine Familie hat viel Unrecht und Sünde getan, und der herrliche Engel ward über ihr Tun ergrimmt und gab darum den Befehl, daß du eine Weile lang Drangsal leiden müßtest, damit jene Buße täten und sich reinigten von jeder Begierde dieser Welt. Wenn sie gebüßt haben und rein geworden sind, dann wird der Strafengel von dir ablassen.« Ich gab ihm zur Ant-<sup>3</sup> wort: »Herr, wenn jene das getan haben, den herrlichen Engel zu erzürnen, was habe denn ich getan?« Er sagte: »Jene können nicht auf andere Weise bedrängt werden, als indem du, das Haupt des Hauses, Drangsal leidest. Denn wenn du bedrängt wirst, werden notwendigerweise auch sie Bedrängnis durchmachen; wenn dir es aber gut geht, können sie keine Trübsal leiden.« »Aber sieh doch, Herr«,<sup>4</sup> so sprach ich, »sie haben von ganzem Herzen Buße getan.« »Das weiß auch ich«, anwortete er, »daß sie gebüßt haben von ganzem Herzen. Du glaubst also, den Büßern würden ihre Sünden sofort vergeben? Das doch nicht; sondern der Büßer muß erst seine Seele peinigen und sehr demütig werden in all seinem Tun und Trübsal der verschiedensten Art durchmachen; und wenn er die Trübsal, die über ihn kommt, erträgt, dann vielleicht(?) wird sich der Schöpfer und Erhalter

*veni*), um den Hirten zu treffen. Man wundert sich nur, daß er sein Anliegen nicht schon in Sim. VI vorgebracht hat, denn offenbar dauert die Trübsal schon länger an. Man stößt sich weiter daran, daß all dieses nur vorausgesetzt und nicht erzählt wird, zumal man aus VII<sup>6</sup> ganz außerordentliche Bedrängnisse erschließen muß. Die Sache liegt ähnlich wie in Vis. V: der Verf. hat hier wie dort gar keinen Wert darauf gelegt, in zusammenhängender Erzählung sich die Voraussetzungen für seine Szenen zu schaffen. Daraus sieht man, wie wenig Bedeutung für ihn selbst der autobiographische Rahmen seiner Darstellung hat vgl. Einl. Nr. 2. Der *ἐνδοξος ἄγγελος* ist Christus s. zu Vis. V<sup>2</sup>; der Gedanke wird hier zunächst abgebrochen zugunsten der in VII<sup>2-5</sup> folgenden Erörterung und erst in VII<sup>5</sup> wieder aufgenommen. ■ Wie in Vis. I 3<sup>2</sup>, aber mit glatterem Uebergang als dort s. z. St., wird die Schuld auf die sündigenden Familienglieder des Hermas geschoben. Zur Sache vgl. den Exkurs zu Vis. 2<sup>3</sup>; dort habe ich zu zeigen versucht, wie unwahrscheinlich nach den Voraussetzungen des Hermas-Buches die Buße der Kinder ist, und daß sich die Schwierigkeit am besten erklärt, wenn die Familiengeschichte vom Verf. als eine Art Typus für Christensünde und Christenbuße konstruiert ist. Nur aus dieser Auffassung ist auch die sonst äußerst befremdliche Behauptung des Hirten in 3 zu erklären, die Familie des Hermas könne nur durch Bedrängnis ihres Oberhauptes gestraft werden: es ist gar nicht eine wirkliche Familie, sondern die Christengemeinde, der ein (angenommener) Fall von Strafleiden zur Warnung dienen soll. In 4 soll offenbar der Gedanke abgewiesen werden, als wenn die Buße sofort Straffreiheit nach sich ziehe. Hermas will sich, gerade weil er die Christenbuße verkündigt, gegen den Vorwurf der Laxheit von vornherein verwahren.

- 5 des Alls erbarmen und ihm Heilung geben; und das gewiß, wenn er sieht, daß das Herz des Büßenden rein ist von jeder bösen Tat. Dir aber und deiner Familie ist es jetzt noch gut, Bedrängnis durchzumachen. Was soll ich lange mit dir reden? du mußt Bedrängnis leiden, da es jener Engel des Herrn, der dich mir übergab, angeordnet hat. Und sei dem Herrn dafür dankbar, daß er dich gewürdigt hat dir vorher die Trübsal kundzutun, damit du rechtzeitig von ihr
- 6 wüßtest und sie tapfer ertragen könntest.« Ich sprach zu ihm: »Herr, sei du bei mir, so werde ich alle Trübsal ertragen können.« Er sagte: »Ich werde bei dir sein; ich werde aber auch den Strafengel bitten, dir die Drangsal zu erleichtern. Freilich eine Weile wirst du noch bedrängt und erst dann deiner Familie wiedergeschenkt werden. Beharre nur in Demut und im Dienst des Herrn mit vollem reinem Herzen — ebenso deine Kinder und dein Haus —, und wandle in den Geboten, die ich dir auftrage, dann vermag deine Buße kräftig und rein zu sein.
- 7 Und wenn du sie samt den Deinen beobachtest, wird jede Trübsal von dir weichen; und von allen« — so schloß er — »wird sie weichen, wenn sie in diesen meinen Geboten wandeln«.

Erst nachdem die sündigenden Christen Trübsal erduldet haben, wird sich Gott — mit kultischem Prädikat bezeichnet s. zu Eph 39 — „vielleicht“ erbarmen; denn so ist nach *It*<sup>1</sup> *forsitan*, *It*<sup>2</sup> *fortasse* wohl zu deuten; statt πάντως G ist dann ποτε (kaum mit Hollenberg ἴσως) zu konjizieren; die Lesart πάντως erklärt sich aus dem Einfluß des folgenden σ sowie desselben Wortes im nächsten Satz. Ueber ἴσων, wie statt ἰσών G mit *It*<sup>1,2</sup> *remedium* zu lesen ist, s. zu Vis. I 19. 5 Von διβῆναι σε δεῖ an spinnt die Rede den Faden von VII<sub>1</sub> fort. ὁ παραδιδούς möchte man zunächst darauf deuten, daß Christus dem Hirten als Schutzengel den Hermas als Klienten übergeben habe s. den Exkurs zu Vis. V 7. Aber dann fehlt eine Beziehung zur Trübsal, und diese scheint doch bei der „Uebergabe“ schon in Aussicht genommen zu sein. Vielleicht also kommt der Hirt hier als Bußengel in Betracht, und Hermas ist mit seiner Familie dem Strafengel wie dem Bußengel überwiesen worden, damit die Reinigung seiner Familie von Sünde durchgeführt werde. In diesem Fall wäre mit παραδιδούς nicht Vis. V 3 παρεδόθην zu vergleichen, sondern eher Act. Thomae 54 p. 171 Bonnet, wo der himmlische Doppelgänger des Apostels (s. dazu den Exkurs zu Vis. V 7) die Dirne dem Apostel „übergibt“ ἀλλὰ σοὶ με παρέδωκεν εἰπών· σὺ ταύτην παράλαβε ἵνα τελειωθῇ καὶ μετὰ ταῦτα εἰς τὸν αὐτῆς ὥρον συναχθῇ (ähnlich Kap. 57 p. 174). Aber ob es sich hier um eine solche Uebergabe auf Zeit an den Bußengel oder um die bekannte Uebergabe fürs ganze Leben an den Schutzengel handelt, bleibt letztlich ungewiß. Jedenfalls dauert das Unglück des Hermas noch eine Weile an. In 6 ist die Rollenverteilung wieder eindeutig: der Schutzengel veranlaßt den Strafengel, seinen Klienten milder zu behandeln. 7 Der Schluß bringt die in den Mand. übliche verallgemeinernde Verheißung, und bezeichnet zugleich den Inhalt von Sim. VII (und wohl auch VI) als ἐντολαί s. zu Sim. VI 11—4 Vis. V 5.

**Similitudo VIII:** Die Stäbe vom Weidenbaum. In dem kurzen Vorspiel I 1—4 zeigt gleich die Schilderung des Berg und Tal überschattenden Baumes 1, daß es sich um keinen gewöhnlichen Baum handelt, und weiter die Erwähnung des Gottesvolkes, das zu dem Baum gehört, daß



## Achstes Gleichnis.

Er zeigte mir einen großen Weidenbaum, der Berge und Täler <sup>1</sup> überschattete, und im Schatten dieser Weide hatten sich alle versammelt, die mit dem Namen des Herrn genannt werden. Und ein herrlicher Engel des Herrn von ungeheurer Größe stand neben der Weide mit einer großen Sichel und hieb Zweige von der Weide ab und gab sie dem Volk, das in ihrem Schatten versammelt war. Kleine Stäbe gab er ihnen, ungefähr eine Elle lang. Als aber alle ihre Stäbe erhalten hatten, legte der Engel die Sichel beiseite, und der Baum war unversehrt, wie ich ihn erst gesehen hatte. Da wunderte ich mich <sup>4</sup> und dachte: »Wie kann der Baum unversehrt sein, nachdem so viele Zweige abgehauen sind?« Da sprach der Hirt zu mir: »Wundere dich nicht, daß dieser Baum unversehrt geblieben ist, obwohl so viele Zweige abgehauen wurden. Gedulde dich nur«, sagte er; »wenn du erst alles gesehen hast, wird dir auch offenbart werden, was es bedeutet«.

eine Allegorie vorliegt: der Baum symbolisiert das, was die Menschen jenes Volkes zusammenhält. Sie werden mit dem Ausdruck bezeichnet οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου — so ist die Lesart beider It und des P. Berol., G liest τῷ ὄν. κ. Es handelt sich um eine dem Judentum geläufige Wendung, nach der der Name Gottes über seinem Volk genannt ist s. Dt 28 10 (Am 9 12) Jer 14 9 II Paral 7 14 II Macc 8 15 u. a. meist mit ἐπὶ wie unten 6 4 vgl. aber auch Js 43 7 πάντας ὅσοι ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου. Der Ausdruck wird unter Uebertragung auf Christus von den Christen gebraucht s. außer unserer Stelle Jac 2 7 und Sim. VIII 6 4 IX 14 s. 3 4 Daß es sich um einen wunderbaren Baum handelt, soll offenbar auch hier gezeigt werden. Denn die Unversehrtheit des so arg beschnittenen Baumes ist das Faktum, von dem aus 3 1 die Erklärung des Ganzen unternommen wird. In dieser Einleitungsszene wird nur vorbereitet. In der Antwort des Engels ist mit P. Berol. und beiden It τὸ δένδρον τοῦτο ὅγιός διέμεινε zu lesen.

DIE ALLEGORIE VOM WEIDENBAUM. Das bedeutsamste Stück des folgenden Textes ist im Sinn des Verf. zweifellos 6 s—10 4: die Offenbarung über die verschiedenen Arten von Christen und ihre Stellung zur Buße. Dieser Deutung entspricht in dem visionär-allegorischen Vorgang selbst die Szene 4 1—6 2, die Prüfung der eingepflanzten Stäbe. Was außer diesen beiden Hauptstücken in der Sim. steht, das enthält (abgesehen von dem Schluß 11 1 ff. mit der üblichen Anwendung) vor allem die erste Prüfung der Stäbe in der Szene 1 5—2 9, zu der 1 1—4 die Voraussetzungen beschafft. Diese Szene samt ihrem ganzen Apparat wird in dem Abschnitt 3 1—8 gedeutet. Beim Vergleich dieser ersten mit jener zweiten Prüfungsszene ergeben sich verschiedene Anstöße und Spannungen. Zunächst fällt es auf, daß die erste Hälfte der Vorgänge bereits nach dem Einpflanzen der Stäbe gedeutet wird. Das, was für den Verf. die Hauptsache ist, die Prüfung der eingepflanzten Stäbe — ohne Bild: die Prüfung der christlichen Sünder, an denen der Bußengel sein Werk getan hat — steht noch aus und ist durch die Einpflanzung gerade vorbereitet. Die beiden durch diese erste Deutung getrennten Vorgänge 1 5—2 9 und 4 1—6 2 stimmen zudem nicht immer überein. In der ersten Szene ist der, der zu prüfen und zu richten hat, der Engel, der dem Volk die Stäbe gab, in der zweiten Szene ist es unser Hirtenengel. 2 2 erhalten alle, die in den hier ganz unvermittelt erwähnten Turm gehen, ein Siegel. Da sie längst zum Volk Gottes gehören, kann es sich nicht um die Taufe, da sie nicht Sünder

sind, auch nicht um die Buße handeln. In der Deutung des zweiten Vorgangs 6<sup>s</sup> aber ist von Sündern die Rede, die ihr Siegel zerbrochen haben. Hier ist offenbar die Taufe gemeint s. z. St., deren Gnadenwirkung durch Christensünden aufgehoben worden ist. Gleich darauf heißt es, daß die Betreffenden vom Hirt ein Siegel — offenbar zum Ersatz des alten — empfangen: das muß nun, wie es nach allem Vorhergehenden wohl verständlich ist, die Buße als Wiederherstellung der alten christlichen Reinheit sein. So ergibt sich, daß die erste Prüfungsszene doch nicht lediglich die Voraussetzung der zweiten ist. In der vorliegenden Komposition aber wird sie dazu; denn aller Nachdruck liegt auf der zweiten Szene. Nicht dies soll dem Hermas offenbart werden, daß die Gerechten mit Kränzen belohnt werden, sondern dies, daß auch den Sündern, die bei dieser Prüfung schlecht abgeschnitten haben, eine Möglichkeit gerecht zu werden offensteht, und wie diese Möglichkeit von ihnen benutzt wird. Man fragt sich, ob zur Betonung dieser Gedanken wirklich der Umweg über die erste Prüfungsszene und die Belohnung der Gerechten notwendig ist. Dieses Befremden steigert sich, wenn man liest, wie in der Deutung 31—4<sup>a</sup> alles so angelegt ist, daß die Belohnung der Gerechten als etwas Wesentliches erscheint. Allein mit dem zweiten Satz von 3<sup>a</sup> treten die Inhaber der unbrauchbaren Stäbe in den Vordergrund, und erst in 3<sup>a</sup>—8 werden die drei Gruppen von Gerechten, die eigentlich gemäß 21—4 und dem Anfang der Deutung am wichtigsten sein müßten, nachträglich gedeutet. — Eine Erklärung dieser Unstimmigkeiten wird kaum in einer literarkritischen Operation gesucht werden können; wenn meine Analysen der verwandten anderen Abschnitte des „Hirten“ richtig sind, so liegt es auch in diesem Fall am nächsten, die Erklärung in der Vorgeschichte des Stoffes zu suchen. Es dürfte bereits deutlich geworden sein, daß die Ursache aller Unstimmigkeiten in der Doppelheit der Prüfungsszenen liegt. Man muß also annehmen, daß der erste Teil dieser allegorischen Vision ursprünglich, d. h. ehe Hermas ihn für seine Zwecke bearbeitete, selbständig war. Der Vorgang ist dann höchst einfach zu rekonstruieren: der Engel des Herrn teilt die Stäbe an das Volk Gottes aus, um die wahren Gerechten herauszufinden. Nach einer Weile — vielleicht darf man im Anschluß an Nu 17<sup>7.8</sup> vermuten: nach einer Nacht — offenbaren die mehr oder minder ausschlagenden Stäbe, wer wirklich zum Gottesvolk gehört, und alle diese empfangen nun Kranz, Himmelskleid und — vermutlich auch — Siegel (über die Bedeutung dieser Ehrungen s. zu 21.2.3). Die andern bleiben vom wahren Gottesvolk ausgeschlossen. Ueber die Herkunft dieses Stoffes kann angesichts von Nu 17 (s. auch I Clem. 43) kaum ein Zweifel bestehen. Das Motiv vom grünenden Stabe ist freilich weit verbreitet (die Keule des Herakles s. Pausanias II 31<sup>10</sup>, Lanze des Romulus s. Carter bei Roscher Lexikon der Myth. Art. „Romulus“ Sp. 180; Weiteres bei Greßmann Mose und seine Zeit S. 279 ff.), erinnert aber doch in der hier vorliegenden Ausgestaltung — Verteilung von Stäben an eine Anzahl Menschen zwecks Auslese — vor allem an die Sage vom Aaronsstab Nu 17<sup>1</sup> ff., wo freilich die Stäbe nicht verteilt werden, sondern im Besitz der Stämme sind. Mit diesem Unterschied hängt der andere notwendig zusammen, daß die Stäbe zum Zweck der Erprobung dort im Heiligtum niedergelegt, hier den Menschen in die Hand gegeben werden. Darum brauchen es bei Hermas auch nicht wirkliche Hirten- oder Wanderstäbe zu sein; es genügen kleine Stäbchen, und so wird die Einfügung des mythischen Baumes möglich. Damit ist auch die Allegorie gegeben, allerdings in einem Sinn, der schon vorher nicht zweifelhaft war. Denn die Verteilung der Stäbe an eine Anzahl von Menschen sowie die Analogie in Nu 17 zeigen deutlich, daß es sich ursprünglich um eine Auslese aus dem Gottesvolk Israel handelte. Wenn wir ferner hören, daß der Engel kein anderer als Michael, der Patron Israels, ist, und wenn der Baum, ursprünglich wohl mythischer Herkunft (Weltenbaum — daher die kosmische Reichweite), auf das Gesetz Gottes gedeutet wird, so bestätigt das diese

Der Engel, der dem Volk die Stäbe gegeben hatte, forderte<sup>5</sup> sie ihnen wieder ab; in der Ordnung, wie sie sie erhalten hatten, wurden sie zu ihm gerufen, und jeder von ihnen mußte seinen Stab abgeben. Der Engel des Herrn nahm sie in Empfang und prüfte sie. Von manchen erhielt er Stäbe, die verdorrt waren und zerfressen wie<sup>6</sup> vom Wurm. Der Engel ließ alle, die solche Stäbe abgaben, sich gesondert aufstellen. Andere gaben verdorrte Stäbe ab, aber sie waren<sup>7</sup> nicht wurmzerfressen; auch diese ließ er sich gesondert aufstellen. Andere gaben halbverdorrte ab; auch sie mußten sich gesondert auf-<sup>8</sup>stellen. Andere gaben ihre Stäbe halbverdorrt und mit Rissen ab;<sup>9</sup>

Beziehung. Wir haben also einen jüdischen Stoff vor uns. — Wie ist nun die Verchristlichung dieses Stoffes zustande gekommen? Zunächst hat unser Verf. von 21 ab den Turm eingeführt, das Bild der Kirche aus Vis. III, und zwar deutlich als Bild der idealen Kirche und Wohnort der Gerechten. Im Zusammenhang damit spricht er 25 66 73 83 von dem *ταξην* und meint damit an der ersten Stelle den Turm samt den Wohnungen der minder Gerechten, an den andern Stellen diese allein; es handelt sich dabei um eine Abstufung, wie sie in Vis. III 76 angedeutet ist. Sodann hat der Verf. das Motiv der Einpflanzung geschaffen, um ein Ausschlagen der Stäbe zu einem späteren Termin zu ermöglichen. Es ist möglich, daß auch er es erst war, der den Baum zu einer Weide machte im Sinne der Begründung 27; es kommt ihm dabei natürlich nicht auf eine Rationalisierung des Stabwunders an, sondern auf eine Einbettung der zweiten Prüfungsszene in das Ganze. Denn diese Szene, in der erst der Bußgedanke zur Geltung kommt, ist für unsern Autor die Hauptsache. Er hat das Bild von der Prüfung der Glieder des Gottesvolkes nur benutzt, um davon ein zweites Bild gewissermaßen abzuspalten: die Wiederherstellung der verdorbenen Glieder. Sein Hauptinteresse ist es also nicht, die Bewährung der Gerechten, sondern vielmehr den Erfolg der Bußbotschaft unter den Christen zu zeigen und durch Darstellung der Unbußfertigkeit einiger Sünder die Gemeinde zu warnen. Dadurch ist das Schwergewicht der ganzen Sim. gegenüber der ursprünglichen Gestaltung des Stoffes verschoben; die Hauptsache ist nun die (zweite) Prüfung der Sünder, an die die Bußbotschaft ergangen ist. Aber die Verschiebung ist nicht völlig gelungen. Vor allem ist die Verchristlichung der ersten Prüfungsszene nicht so durchgeführt, wie es ihrer ursprünglichen Bedeutung entspräche; sie ist ja jetzt Auftakt von geringerem Gewicht. Der große Baum müßte unter Christen das Evangelium sein; hier ist er noch das Gesetz Gottes, das von Hermas natürlich christlich, im Sinn des „neuen Gesetzes“ und seiner eigenen Mandata, verstanden, aber doch nur höchst schwierig mit dem „Sohn Gottes“ und dadurch mit der christlichen Predigt identifiziert wird. Der Prüfende aber müßte, wie aus Sim. IX 63 ff. 127.8 mit aller Deutlichkeit hervorgeht, der Herr der Kirche sein; er ist aber derselbe geblieben, der er in der jüdischen Vergangenheit des Stoffes war: Michael der Erzengel. Dadurch entsteht die bekannte Unklarheit in der Christologie des Hermas s. den Exkurs zu Sim. V 67. Wenn aber Michael die erste Prüfung abnimmt, so ist es nur billig, daß auch die zweite Prüfung einem Engel untersteht. So prüft der Bußengel selbst, wie es übrigens auch Sim. IX 77 ff. geschieht, doch dort unter ausdrücklichem Verweis auf seine Unterordnung unter einen Höheren Sim. IX 104.

II 5—III 4 Die erste Prüfungsszene. In 5—18 erfolgt die Rückgabe der Stäbe. Befremdlich ist dabei, daß gar nichts von einer Pause gesagt wird, die zwischen Verteilung und Rückforderung liegen müßte. Das hängt mit der durch die Verchristlichung des Stoffes eingetretenen Verschie-



- 10 auch diese stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre Stäbe grün  
 11 und mit Rissen ab; auch sie mußten sich gesondert aufstellen. Noch  
 andere gaben ihre Stäbe halb verdorrt und halb grün ab; auch diese  
 12 stellten sich gesondert auf. Wieder andere brachten zwei Drittel des  
 Stabes grün, ein Drittel verdorrt; auch sie stellten sich gesondert auf.  
 13 Andere gaben zwei Drittel verdorrt ab und ein Drittel grün; auch  
 14 diese stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre Stäbe fast ganz  
 grün ab; nur ein klein wenig war verdorrt an ihnen, und zwar gerade  
 die Spitze; auch hatten sie Risse. Auch diese stellten sich gesondert  
 15 auf. Bei noch anderen war nur wenig Grün an den Stäben, das  
 Uebrige aber war verdorrt; auch sie mußten sich gesondert aufstellen.  
 16 Andere aber kamen und brachten ihre Stäbe grün, wie sie sie vom  
 Engel empfangen hatten; die Mehrzahl des Volkes gab solche Stäbe  
 ab, und der Engel freute sich sehr über sie. Auch sie stellten sich  
 17 gesondert auf. Noch andere gaben ihre Stäbe grün und mit Schöß-  
 lingen ab; auch diese mußten sich gesondert aufstellen, und auch über  
 18 sie freute sich der Engel sehr. Wieder andere gaben ihre Stäbe grün  
 und mit Schößlingen ab, und die Schößlinge trugen Frucht. Und die  
 Menschen, deren Stäbe so aussahen, waren sehr fröhlich, und der  
 2 Engel jubelte über sie; auch der Hirt freute sich sehr an ihnen. Da  
 ließ der Engel des Herrn Kränze holen. Und man brachte Kränze  
 von Palmenzweigen, und er bekränzte die Männer, die Stäbe mit  
 Schößlingen und Frucht abgegeben hatten und entließ sie in den  
 2 Turm. Aber auch die anderen, die ihre Stäbe grün und mit Schöß-

bung zusammen: da aller Nachdruck nun auf der zweiten Prüfungsszene liegen sollte, schob Hermas die Verteilungs- und die erste Prüfungsszene zusammen. Es sind 13 verschiedene Zustände geschildert, in denen sich die Stäbe befinden. Diese Differenzierung erhält ihren Sinn erst durch die Deutung, d. h. dadurch, daß allen diesen Fällen Verhaltensweisen der Christen entsprechen; und zwar richtet sich das Interesse der Darstellung wie des ganzen Buches auf die sündigenden Christen; daher beziehen sich nur 3 von den 13 Fällen auf Gerechte, obwohl die Gerechten die Mehrheit bilden s. zu 3 s. Die Differenzierung im einzelnen ist übrigens nicht von der Deutung diktiert, sondern entspricht den logischen Möglichkeiten; ja vielleicht war sie schon vor Hermas mit dem Stoff verbunden. So weist auch die Reihenfolge nicht durchaus, wie man erwarten sollte, eine allmähliche Abschwächung der Dürre, also des bösen Elements auf; die Stäbe in 12 sind grüner als die 13 genannten, ebenso die in 14 grüner als die in 15; beide Male aber zeigen die später genannten die logische Umkehrung des vorher geschilderten Verhältnisses von dürr und grün. Bei *ὅς* in 6 ist hier natürlich nicht an Motten, sondern eher an den Holzwurm gedacht s. zu Mt 6 19. 10 Die Darstellung der vierten Klasse, die früher nur in lt<sup>2</sup> aeth überliefert war, ist jetzt durch Erhaltung der Schlußworte in P. Berol. auch für den griechischen Text gesichert. 18 Ueber *λαρός* s. zu Mand. X 3 1. III 1 Die unvermittelte Einführung des Turmes, die das Turmbild als bekannte Allegorie für die ideale Kirche voraussetzt, geht auf den christlichen Bearbeiter zurück s. den Exkurs zu 1 4. Sie stört die Erzählung, denn eigentlich müßten die drei Belohnungen, Kranz, Siegel und Gewand, die jetzt hier und in 2 3

lingen, aber ohne Frucht abgegeben hatten, entließ er in den Turm, nachdem er ihnen ein Siegel gegeben hatte. Alle aber, die in den 3 Turm gingen, trugen das gleiche schneeweiße Gewand. Auch die, die 4 ihre Stäbe grün abgegeben hatten, wie sie sie empfangen, entließ er mit Gewand und Siegel. Als der Engel damit zu Ende gekommen war, 5 sprach er zu dem Hirten: »Ich gehe; du aber entlasse diese in den Bau, je nach ihrer Würdigkeit, darin zu wohnen. Prüfe ihre Stäbe sorgfältig, und dann entlasse sie; aber prüfe sorgfältig! Gib acht«, sagte er, »daß dir keiner entgehe. Wenn dir aber einer entgeht, so werde ich sie auf dem Altar prüfen«. Als er so zu dem Hirten gesprochen hatte, entfernte er sich. Nach seinem Weggang sagte der 6 Hirt zu mir: »Laß uns allen die Stäbe abnehmen und sie einpflanzen, ob nicht einige von ihnen zum Leben kommen können.« Ich fragte ihn: »Herr, wie kann so etwas Verdorrtes zum Leben kommen?« Er 7 gab mir zur Antwort: »Der Baum da ist eine Weide und von lebenskräftiger Art. Wenn die Stäbe nun eingepflanzt werden und etwas Feuchtigkeit erhalten, werden viele von ihnen aufleben; dann aber wollen wir versuchen, sie auch mit Wasser zu begießen. Wenn einer von ihnen wieder aufleben kann, werde ich mich darüber freuen; kommt er nicht zum Leben, so wird man wenigstens mir nicht Lässig-

ungeschickt nacheinander erwähnt werden, nebeneinander stehen, da der zuerst genannten Gruppe der Gerechten, d. h. nach 36 den Märtyrern, offenbar alle drei zukommen. Die Kränze und Kleider haben ursprünglich wohl vergottende Kraft, und sind in dieser Bedeutung Attribute der (in der Endzeit oder nach dem Tode) Vollendeten, hier aber der Gerechten, geworden. Asc. Jes. 99—18. 25. 26 wird geschildert, wie Kleider und Kränze im Himmel für die Christen aufbewahrt werden; über die Kränze s. außerdem Greßmann Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 110, und zu Jac 112 Apc 210, über die Gewänder Hen. 6215 f. Hen. slav. 228 (Gött. Abhdlg. N. F. I 3) Apc. 34. 5 u. ö. sowie Sim. IX 133. Der zweiten und dritten Gruppe der Gerechten kommen nur Gewand und Siegel zu. Das Siegel ist hier natürlich nicht die Taufe, sondern der Paß, mit dem sie in den Turm gelangen s. den Naassener-Hymnus bei Hippolyt Refutatio V 102 σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι und Heitmüller in den Neutest. Studien f. Heinrici 49 f. In der Szene 5—9 wird der Hirt Hauptperson. Was jetzt geschieht, ist ja Abbild der Buße und zwar der vom Hirten offenbarten und durch Hermas den Christen verkündeten Buße, wie 64 66 101 ohne weiteres vorausgesetzt wird. 5 εἰς τὰ τεῖχη bedeutet hier wohl einfach den Turm mit allem, was dazu gehört (geschildert wird der „Bau“ ja in dieser Sim. überhaupt nicht), keinesfalls bloß einen Vor- oder Nebenraum, denn nach der Deutung werden eine ganze Anzahl der Büsser in den Turm gelangen. Die Unterscheidung zwischen πύργος und τεῖχη s. 78 tritt wohl überhaupt erst mit der Deutung ein. Zum himmlischen Altar s. zu Mand. X 32; hier ist bei δοκιμάσω offenbar an das Endgericht gedacht. ■ Die Frage des Hermas erinnert an die andere, ähnliche 14 s. auch 31; wenn die im Exkurs vorgetragene Analyse richtig ist, so hat auch hier der christliche Verf. von dem einen Motiv ein zweites, ähnliches abgespalten. 7 Die Weide gilt dem Verf. offenbar als besonders lebenskräftig; s. Hilarius Pictav. in Ps. 136 cap. 7 (Corpus script.

- keit vorwerfen können.« Dann befahl mir der Hirt sie in der Ordnung zu rufen, wie sie standen. So kamen sie Gruppe für Gruppe und gaben ihre Stäbe dem Hirten ab. Der Hirt aber nahm die Stäbe und pflanzte sie gruppenweise ein, und danach begoß er sie so reichlich mit Wasser, daß man die Stäbe vor Wasser nicht mehr sehen konnte.
- 9 Und nachdem er sie getränkt hatte, sprach er zu mir: »Wir wollen gehen und nach ein paar Tagen wiederkommen, um alle Stäbe zu prüfen. Denn es ist der Wille dessen, der diesen Baum schuf, daß alle leben, die von diesem Baum Zweige empfangen haben. Und ich hoffe, daß diese Stäbe in feuchter Erde und mit Wasser getränkt zum größten Teil wieder aufleben werden.«
- 3 Da sprach ich zu ihm: »Herr, tue mir kund, was dieser Baum bedeutet; denn ich weiß mir nicht zu erklären, daß der Baum, nachdem so viele Zweige abgehauen sind, unversehrt ist und gar nicht aussieht, als ob etwas von ihm abgeschlagen sei; das weiß ich mir nicht
- 2 zu erklären.« »Höre«, sprach er. »Dieser große Baum, der Berg und Tal und die ganze Erde überschattet, ist das Gesetz Gottes, das der ganzen Welt gegeben ward. Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, der bis ans Ende der Erde gepredigt ward, und die Völker in seinem Schatten sind die, die diese Predigt gehört und an ihn geglaubt haben.
- 3 Der große und herrliche Engel ist Michael, der über dies Volk die Herrschaft hat und sie regiert. Denn er ist es, der das Gesetz den Gläubigen ins Herz gegeben hat; nun prüft er die, denen er es gab,

eccles. lat. XXII 727), *lignorum salicum natura ea est, ut arefacta licet, si modo aquis adluantur, virescant, deinde excisa atque in humido fixa radicibus sese ipsa demergant*. Der Verf. will mit der volkstümlichen Vorstellung das Wunder nur unterbauen, nicht rationalisieren s. den Exkurs zu 14. In dem Satz εἰτα δὲ περὶ αὐμὲν gehört nach G παραχέειν zu περὶ αὐμὲν; It<sup>1</sup> (It<sup>2</sup> aeth) *tentabo enim et suffundam eis aquam* kann auch auf eine Prüfung gedeutet werden; das ist aber sachlich unwahrscheinlich. 8 τὰ γὰρ μῆτρα ist verdoppelt in distributivem Sinn s. zu Mc 6 39. ■ Der universale Heilswille Gottes wird angesichts des zu erwartenden und vom Hirten vorausgesehenen Teilerfolges ausdrücklich hervorgehoben. ■■■ 1—8 Die erste Deutung füllt die Pause zwischen dem Einpflanzen und der zweiten Prüfungsszene gut aus. In der ursprünglichen Gestalt des Stoffes wird sie sich gleich an die erste und einzige Prüfungsszene als alleinige Deutung angeschlossen haben s. den Exkurs zu 14; in unserm Text zeigt sie doppelte Art: Motive der ursprünglichen Gestalt und solche, die erst die Bearbeitung durch Hermas geschaffen hat. Das erweist sich besonders in 2—3: der Baum ist das Gesetz und Michael der Gesetzgeber — das ist die ursprüngliche (jüdische) Anschauung. Dem Christen muß aber der Baum das symbolisieren, was die Christen zusammenhält; darum muß das Gesetz dem (gepredigten) Christus gleichgesetzt werden. Das entspricht durchaus der Anschauung dieser „nachapostolischen“ Zeit (s. zu Barn. 26 und vgl. die Bezeichnung Christi als des νόμος καὶ λόγος in der Praedicatio Petri nach Clemens Alex. Strom. I 182 s II 68 2), erscheint aber in diesem Nebeneinander (zumal mit Michael s. u.) doch als Verbindung zweier Vorstellungen. In demselben Sinn ist es zu erklären, wenn das Volk, das 11 schon mit einem sowohl



ob sie es gehalten haben. Du siehst ja die Stäbe bei jedem einzelnen, <sup>4</sup> und diese Stäbe sind das Gesetz. Nun siehst du viele Stäbe, die nichts taugen; daran wirst du alle die erkennen, die das Gesetz nicht bewahrt haben, und du wirst sehen, wo sie wohnen werden.« Ich fragte ihn: <sup>5</sup> »Herr, warum hat er die einen in den Turm entlassen, die andern dir übergeben?« Er gab zur Antwort: »Alle, die das Gesetz übertreten haben, das sie empfangen, hat er in meine Gewalt übergeben zur Buße; alle aber, die dem Gesetz gefallen und es bewahrt haben, behält er in seiner eigenen Gewalt.« »Herr«, fragte ich, »wer sind die, die bekränzt in den <sup>6</sup> Turm gingen?« »Alle«, sagte er, »die dem Teufel widerstanden und ihn besiegt haben, sind bekränzt; das sind die, die für das Gesetz gelitten haben. Die andern aber, die auch grüne Zweige mit Schößlingen <sup>7</sup> abgaben, aber ohne Frucht, das sind die, die in Trübsal um des Gesetzes willen, aber ohne daß sie selbst litten, ihr Gesetz nicht verleugnet haben. Und die ihre Zweige so grün abgaben, wie sie sie emp- <sup>8</sup> fangen hatten, das sind Heilige und Gerechte, die einen makellos reinen Wandel geführt und die Gebote des Herrn gehalten haben. Das andere wirst du erkennen, wenn ich die hier eingepflanzten und begossenen Stäbe prüfen werde.

Und nach ein paar Tagen kamen wir wieder an den Ort, der <sup>4</sup> Hirt setzte sich an den Platz des Engels, und ich trat ihm zur Seite. Und er sprach zu mir: »Nimm eine Schürze um und hilf mir.« Ich

jüdischen wie christlichen Ausdruck bezeichnet war, hier noch einmal und zwar offenbar christlich bestimmt wird. Eine wesentliche Unstimmigkeit hängt, wie im Exkurs zu 14 gezeigt ist, mit der Gestalt Michaels zusammen. Er erscheint hier als Herr der Gläubigen und Geber der Gesetze; beides mußte Christus sein s. auch Sim. V 53. In 4—5 wird zur Vorbereitung der folgenden, rein christlichen Szene bereits die Bußkur andeutend umschrieben; daß der Hirt bei solchem Anlaß die Rolle des Interpreten mit der des Bußengels vertauscht, ist der Leser des Buches nun schon gewohnt s. den Exkurs zu Vis. V 7. Der Ausdruck νόμος εὐαγγελιστεῖν hängt wohl mit der christlichen, persönlichen Deutung von νόμος zusammen. In 6—8 folgt nun, etwas verspätet, — in Wahrheit wohl durch die christliche Bearbeitung von der Erklärung der „Stäbe“ in 34 abgedrängt — die Deutung der drei Gruppen von Gerechten, bezeichnenderweise in den Ausdrücken, die ebensogut, ja noch besser, auf jüdischem Boden zu verstehen wären s. die Analyse im Exkurs zu 14. Lehrreich ist dabei ein Vergleich mit Vis. III und Sim. IX. Die klassischen Zeugen und die Gemeinde-Funktionäre (Sim. IX 15 4 27 1 Vis. III 51) werden hier überhaupt nicht erwähnt. Was die drei Abschnitte vor allem verbindet, ist 6 die Erwähnung der Märtyrer s. Vis. III 52 Sim. IX 28 2, denen sich in 7 hier noch andere Zeugen aus der Verfolgung, die Confessoren, gesellen. Ein besonderes, offenbar mit den Zeitereignissen zusammenhängendes Interesse des Buches an den in der Verfolgung Bewährten tritt ja auch Vis. III 19 21 Sim. IX 28 zutage. 8 Wie in Vis. III 53 werden hier die Gerechten ohne besondere Schicksale genannt; eine ausführliche Schilderung wie in Sim. IX 24 unterbleibt, weil kein besonderes Interesse an dieser Gruppe haftet. **IV 1—V 6** bringt nun das für Hermas Wesentliche: die zweite Prüfungsszene. 1 Hermas soll selbst in den

2 gürtete mir eine reine Schürze aus Sackleinwand um. Als er mich so gegürtet und bereit zu seinem Dienst sah, sprach er: »Rufe die Männer, deren Stäbe eingepflanzt sind, nach der Ordnung, in der sie die Stäbe abgegeben haben.« Da ging ich in die Ebene und rief 3 sie alle, und sie stellten sich gruppenweise auf. Da sprach er zu ihnen: 4 »Jeder ziehe seinen Stab heraus und bringe ihn mir.« Als erste traten die Besitzer der vertrockneten und verstümmelten Stäbe zur Abgabe heran, und sie waren genau so (?) vertrocknet und verstümmelt geblieben; 5 da befahl er ihnen sich gesondert aufzustellen. Dann gaben die mit den vertrockneten und nicht verstümmelten Stäben ab; manche von ihnen brachten die Stäbe grün, andere vertrocknet und wie durch Wurmfraß verstümmelt. Die grüne abgegeben hatten, hieß er sich gesondert aufstellen, und die trockne und verstümmelte abgegeben hatten, 6 hieß er zu der ersten Gruppe treten. Dann gaben die Besitzer der halbvertrockneten und rissigen Stäbe ab. Und viele von ihnen brachten grüne ohne Risse, andere grüne mit Schößlingen und Früchten, wie sie die gehabt hatten, die bekränzt in den Turm gehen durften. Wieder einige gaben vertrocknete und zerfressene Stäbe ab, andere vertrocknete, aber nicht zerfressene, noch andere Stäbe im alten Zustand: halbvertrocknet und voller Risse. Er ließ sie sich alle gesondert aufstellen, die einen bei der betreffenden Gruppe, die andern 5 für sich. Dann traten die zur Abgabe heran, die grüne Stäbe, aber mit Rissen gehabt hatten. Sie brachten alle ganz grüne Stäbe und stellten sich zu ihrer Gruppe. Der Hirt freute sich über sie, weil sie 2 sich alle geändert hatten und ihre Risse losgeworden waren. Dann kamen die Besitzer der halb grünen, halb verdorrtten Stäbe. Bei manchen von ihnen erwiesen sich die Stäbe als ganz grün, bei andern als halbverdorrt, bei noch anderen als verdorrt und zerfressen, bei man-

Vorgang mit hineinverflochten werden und muß zu diesem Zweck eine Art Schürze umnehmen. Es bleibt aber bei dieser Andeutung; von tätiger Teilnahme des Hermas hören wir nichts. 3 Die Gleichsetzung des inneren Zustandes der Menschen mit dem Zustand der Stäbe wird dadurch verbildlicht, daß jeder selbst seinen Stab herausziehen und damit vor den Engel treten muß. 4 Mit κεκομμέναι ist dasselbe gemeint wie mit βεβρωμέναι 1 ε s. auch ἄβρωτοι 4 ε. Die Lesart καὶ οἱ οὕτως (so G nach Bihlmeyer) ist befremdlich und wird am besten nach It<sup>1</sup> korrigiert, der wahrscheinlich *aeque* (Variante *et quae*) übersetzt hat. Also wird vielleicht einfach καὶ οὕτως zu lesen und vor ἐκέλευσεν ein Kolon zu setzen sein. Die folgenden Schilderungen sind natürlich von der Deutung aus entworfen. Daß bei zehn in 1 ε—15 genannten Gruppen hie und da ein Versehen in der Text-Ueberlieferung eintreten kann, wird man begreiflich finden; so ist 5 4 in G, 5 5 in It<sup>1</sup> ausgefallen. Daß aber die in 1 ε genannte dritte Gruppe (halbvertrocknete Stäbe) hier nach 5 fehlt und zwar bei allen Zeugen, ist auffällig. In der Deutung wird sie nur als Untergruppe erwähnt s. zu 7 1. μετὰ τῶν πρώτων bedeutet, daß der unbrauchbare Teil dieser Gruppe sich der ganz unbrauchbaren ersten Gruppe gesellen soll. Entsprechend sind die Worte πρὸς τὰ ἴδια τάγματα (auch das zweite χωρίς) in 6, sowie die verwandten Ausdrücke in V 1—6 zu verstehen.

chen endlich waren sie grün und hatten Schößlinge. Sie alle wurden entlassen, jeder zu seiner Gruppe. Dann kamen die, bei denen<sup>3</sup> zwei Drittel der Stäbe grün und ein Drittel verdorrt war; viele von ihnen brachten grüne Stäbe, viele halbverdorrte, andere verdorrte und zerfressene. Sie alle stellten sich zu der betreffenden Gruppe. Dann<sup>4</sup> gaben die ab, die zu zwei Dritteln verdorrte und zu einem Drittel grüne Stäbe gehabt hatten; viele von ihnen brachten halbverdorrte, andere verdorrte und zerfressene, noch andere halbverdorrte Stäbe mit Rissen, und nur wenige grüne. Sie alle stellten sich zu der betreffenden Gruppe. Dann kamen die, deren Stäbe grün waren mit etwas Verdorrtem und mit Rissen. Einige von ihnen brachten grüne Stäbe, andere grüne mit Schößlingen. Auch diese traten zu ihren Gruppen. Dann<sup>6</sup> kamen die, die nur wenig Grün an ihren Stäben hatten und das übrige war verdorrt. Ihre Stäbe erwiesen sich größtenteils als grün mit Schößlingen und Früchten an den Schößlingen, andere aber wenigstens als ganz grün. Ueber diese Stäbe freute sich der Hirt gar sehr, weil sie in solchem Zustand waren. Auch diese traten jeder zu seiner Gruppe.

Nachdem der Hirte alle Stäbe geprüft hatte, sprach er zu mir:<sup>6</sup> »Ich habe dir ja gesagt, daß dieser Baum lebenskräftig ist. Siehst du, wieviel Buße getan haben und gerettet worden sind?« »Ich sehe es, Herr«, sagte ich. »Du solltest«, fuhr er fort, »die Barmherzigkeit des Herrn erkennen, daß sie groß und herrlich ist, und daß er seinen Geist nur denen gab, die die Bußgnade verdient haben.« »Herr«, fragte<sup>2</sup> ich, »warum haben denn nicht alle Buße getan?« Er antwortete: »Denen gewährte er die Buße, deren Herz er willens sah rein zu werden und ihm ungeteilt zu dienen. Welchen er aber Arglist und Bosheit ansah, und die im Begriff waren, heuchlerisch Buße zu tun, denen gewährte er keine Buße, damit sie nicht abermals seinen Namen be-

**VI 1—X 4** Die zweite Deutung wird durch ein Präludium **VI 1—2** eröffnet, das die Hauptbeziehung der ganzen Similitudo klar macht. Es ist die Christenbuße, die in der Szene der Einpflanzung und zweiten Prüfung zur Darstellung kommt. Und zwar dieselbe Buße, die Hermas verkündet hat. Es wird also hier der Erfolg der Bußbotschaft als schon eingetreten vorausgesetzt. Dann müßte aber nach Vis. II 25 die Bußfrist abgelaufen sein. Das ist nicht der Fall s. Sim. VIII 63 111 ff.; die Bußfrist wird wie im ganzen Buch als noch während angesehen s. zu Vis. II 42.3 Mand. XII 32.3 Sim. VI am Anfang. So ist diese Voraussetzung des schon eingetretenen Erfolges eine Fiktion oder, wenn man will, eine prophetische Vorwegnahme, die den Zweck hat, die betreffenden Gruppen unter den Christen zu warnen: eure Stäbe sind jetzt eingepflanzt, nun seht zu, daß sie grünen. πολυευπλαγχνία s. zu Vis. I 32. Der ἵνα-Satz ist von einem vorausgesetzten Hauptsatz (etwa „dies geschah“) abhängig. μετανοίας (hier als Geschenk) gehört zu ἀξίαις s. 111. Denn der Enderfolg ist nach 2 Sache Gottes; es ist also ein Unterschied zwischen „Buße tun“ und „Buße gewährt erhalten“; aber Gott bemißt seine Entscheidung nach der Gesinnung des Menschen — so wird ein notdürftiger Ausgleich zwischen Gottes Ursächlichkeit und menschlicher Verantwortlichkeit erreicht. μήποτε πάλιν er-



- <sup>3</sup> fleckten.« Ich sprach: »Herr, nun offenbare mir, was jeder von denen, die ihre Stäbe abgegeben haben, zu bedeuten hat, und seinen künftigen Wohnort; alle sollen es hören, die zum Glauben gekommen sind und das Siegel empfangen, es aber zerbrochen und nicht unversehrt bewahrt haben, und sie sollen ihre Taten erkennen und Buße tun, nachdem sie von dir ein Siegel empfangen haben, und sie sollen den Herrn preisen, weil er sich über sie erbarmt und dich gesandt hat, ihre  
<sup>4</sup> Geister zu erneuern.« »Höre«, sagte er. »Deren Stäbe sich als verdorrt und wurmzerfressen erwiesen, das sind die Abtrünnigen und Verräter der Kirche, die in ihren Sünden den Herrn gelästert und sich überdies des Namens geschämt haben, der über ihnen genannt ist. Diese sind Gott gänzlich verloren gegangen. Du siehst auch, daß keiner von ihnen Buße getan hat, obwohl sie die Worte hörten, die du zu ihnen geredet hast, wie ich es dir auftrug. Von solchen Leuten ist  
<sup>5</sup> das Leben gewichen. Auch die verdorrte, doch nicht zerfressene Stäbe abgaben, stehen ihnen nahe; denn sie waren Heuchler, führten fremde Lehren ein und machten die Knechte Gottes abwendig und zwar am meisten die, die gesündigt hatten und die sie nun nicht Buße tun ließen, sondern mit ihren törichten Lehren verführten. Diese haben

innert an die Einmaligkeit der Christenbuße. **3** Der aktuelle Wert der ganzen folgenden Belehrung wird von Hermas nachdrücklich hervorgehoben. Dabei geht εἰληφότες τὴν σφραγίδα auf die Taufe — und zwar bildet diese Stelle mit Sim. IX 16<sup>3</sup> 17<sup>4</sup> und II Clem. 7<sup>6</sup> 8<sup>6</sup> das früheste ganz eindeutige Zeugnis für diesen urchristlichen Sprachgebrauch vgl. den Exkurs zu II Clem. 6<sup>9</sup> (dort auch Literatur). Mit λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγίδα muß etwas anderes gemeint sein; entweder verbildlicht Hermas die Bußgnade mit diesem Ausdruck, um die Wiederherstellung der Taufgnade auszudrücken, oder er denkt daran, daß nach 2.2.4 alle, die in den Turm gehen, ein Siegel (als Paß) erhalten. **4** Die nun folgende Deutung gibt im Zusammenhang mit Vis. III und Sim. IX ein gutes Bild von dem Zustand, den Hermas in der Kirche vor sich sieht s. zu Vis. III 5—7 und zu Sim. IX 19 ff. Die Darstellung fällt jeweils verschieden aus, weil gewisse Sonderfaktoren sie bedingen, in unserem Fall die nach logischen Voraussetzungen unternommene (und dem Verf. vielleicht schon vorliegende) Schilderung der Stäbe 1<sup>6</sup>—18, hier wie in Sim. IX die Berücksichtigung des Bußerfolgs. Aus dem zuletzt genannten Grunde sind die schweren Sünder, deren Erwähnung Vis. III 61 durch 71—3 ergänzt wird, hier wie in Sim. IX 191 in eine Gruppe zusammengedrängt; Buße ist bei ihnen ausgeschlossen, trotzdem die Bußmöglichkeit gegeben war. Ueber gewisse Folgerungen für die Familiengeschichte des Hermas s. den Exkurs zu Vis. II 23. Ueber den „Namen“ s. zu Vis. III 19; da eine feste Wendung vorliegt, bezeugt die Verwandtschaft mit Jac 27 keinerlei literarische Abhängigkeit. εἰς τέλος s. zu Vis. III 72. **5** Als zweite Gruppe werden heuchlerische Irrlehrer geschildert (διδάχας ξένας εἰσφ. G, διδάχας εἰσφ. ἑτέρας P. Oxy., *doctrinas pravas* lt, *duplicem doctrinam* aeth). Als ihr wesentlichstes Merkmal wird erwähnt, daß sie die Sünder von der Buße zurückhalten. Das kann auf Gnostiker gehen im Sinn von Sim. V 72 s. dort (an Mand. IV 31 ist nicht zu denken, weil die dort genannten Radikalen keine Häretiker sind s. z. St.). Dann wäre auch Sim. IX 22 zu vergleichen; andererseits hat die Erwähnung der Heuchelei und die Verwandtschaft mit den Unbußfertigen

Hoffnung, zur Buße zu gelangen. Du siehst auch, daß viele von ihnen <sup>6</sup> schon Buße getan haben, seitdem du ihnen meine Gebote verkündet hast. Und es werden auch noch manche Buße tun. Alle aber, die nicht Buße tun werden, haben ihr Leben verloren; alle unter ihnen dagegen, die Buße getan haben, sind gut geworden und erhielten ihren Wohnort innerhalb der ersten Mauern; manche sind sogar bis in den Turm hinein gelangt. Du siehst also«, sprach er, »daß die Buße der Sünder Leben bedeutet, Nicht-Buße-Tun aber bringt den Tod. Nun ver- <sup>7</sup> nimm auch von denen, die halbvertrocknete Stäbe mit Rissen abgaben. Alle, die nur (?) halbvertrocknete abgaben, sind Zweifler; sie können weder leben noch sterben. Die aber halbvertrocknete mit Rissen hatten, <sup>2</sup> das sind solche, die zweifeln, sich gegenseitig verleumden und niemals Frieden unter einander halten können, sondern allezeit streiten müssen. Auch diesen«, sagte er, »steht die Möglichkeit der Buße offen.« Du siehst auch, daß bereits einige von ihnen Buße getan haben; und auch fernerhin besteht für sie Hoffnung auf Buße. Alle unter ihnen«, fuhr <sup>3</sup> er fort, »die Buße getan haben, erhalten ihre Wohnung im Turm; die aber langsam zur Buße gekommen sind, werden innerhalb der Mauern wohnen, und die nicht Buße tun, sondern bei ihrem Tun

in Sim. IX 19 <sup>2</sup> eine Parallele. Genaues läßt sich also hier nicht ausmachen. <sup>6</sup> Mit μετανοήσουσιν wird deutlich auf das Andauern der Bußfrist hingewiesen; neben den Verlorenen und den Gutgewordenen kennt Hermas unter den christlichen Sündern solche, auf deren Buße er noch hofft s. 71—3 und Windisch Taufe und Sünde S. 362. τὰ τεῖχη τὰ πρῶτα ist nicht wie τεῖχη 2 s, sondern offenbar im Sinn von Vis. III 7 <sup>6</sup> zu verstehen; von Stufen der Seligkeit (Weinel) sollte man nicht reden, denn Sim. VIII 7 s 8 s zeigt deutlich, daß die Betreffenden in den Turm selbst nicht mehr hineingelangen. Im letzten Satz ist ἀμαρτωλῶν mit G (nach Bihlmeyer) P. Oxy. und beiden lt zu lesen. **VIII 1** Als dritte Gruppe werden wie in 4 <sup>6</sup> die Besitzer der halbverdorrtten Stäbe mit Rissen erwähnt. Die Gruppe der halbverdorrtten Stäbe (ohne Risse), die nach 1 s die dritte sein sollte, fehlt dem ersten Anschein nach ebenso wie in 4 <sup>6</sup>. Aber der zweite Satz dieses Abschnitts will offenbar die nur halbverdorrtten deuten (lt<sup>1</sup> hat *tantummodo*, wo G κατὰ τὸ αὐτό liest; P lt<sup>2</sup> aeth haben keinen entsprechenden Ausdruck; der Text ist also mindestens fraglich). Der geteilte Zustand dieser Stäbe soll dem Zweifel entsprechen s. Sim. IX 21 <sup>2</sup>; sie werden also trotz des anders klingenden ersten Satzes wie eine Sondergruppe behandelt. Die gut passende Deutung läßt es als möglich erscheinen, daß erst sie die Verselbständigung der Gruppe veranlaßt hat. Dann gäbe 4 <sup>6</sup> das ursprüngliche Verhältnis wieder, und unsere Stelle mit der Deutung hätte dem Verf. den Anlaß gegeben, in 1 s eine besondere Gruppe „halbverdorrt“ nachträglich einzuschieben. ■ ἀλλά in ἀλλὰ καὶ τοῦτοις ist mit P. Oxy. lt<sup>1</sup> zu streichen; dagegen ist wohl nach τινας im folgenden Satz ἤδη einzuschieben (P. Oxy. lt<sup>2</sup>). Ueber Mangel an Friedfertigkeit klagt der Verf. auch sonst s. die Vis. III 6 s genannte Gruppe; auch dort ist der Streit in Rissen (der Steine) verbildlicht. Ganz genau entspricht in Bild und Deutung der unsern die Gruppe Sim. IX 23, wo nur die Deutung noch mehr ins einzelne geht. <sup>3</sup> τεῖχη und πύργος s. zu 6 <sup>6</sup>; θανάτῳ ἀποθανεῖν s. zu Jac

<sup>4</sup> verharren, werden des Todes sterben. Die aber ihre Stäbe grün und mit Rissen abgaben, die sind allezeit gläubig und gut gewesen, nur haben sie untereinander Streit um Vorrang und Ehre. Aber sie sind alle Toren, wenn sie um des Vorrangs willen Streit miteinander  
<sup>5</sup> haben. Doch auch sie haben sich, als sie meine Gebote hörten, gut, wie sie waren, gereinigt und bald Buße getan. So bekamen sie ihre Wohnung im Turm. Wenn einer von ihnen aber wieder der Streitsucht verfällt, so wird er aus dem Turm hinausgeworfen werden und  
<sup>6</sup> wird sein Leben verlieren. Das Leben wird allen zuteil, welche die Gebote des Herrn beachten; in den Geboten aber steht nichts von Vorrang und Ehre, sondern von des Menschen Geduld und Demut. Solche Menschen tragen das Leben des Herrn in sich, Streitsüchtige  
<sup>8</sup> aber und Ungehorsame den Tod. Und die, welche halb grüne, halb verdorrte Stäbe abgaben, das sind alle, die in ihre Geschäfte verwickelt waren und mit den Heiligen keine Gemeinschaft hielten; darum sind  
<sup>2</sup> sie halb lebendig und halb tot. Viele nun haben, als sie meine Gebote hörten, Buße getan; und alle, die Buße taten, erhielten ihre Wohnung im Turm. Aber einige von ihnen sind gänzlich abgefallen, und haben keine Möglichkeit der Buße mehr; denn um ihrer Geschäfte willen haben sie den Herrn gelästert und verleugnet. So haben sie ihr  
<sup>3</sup> Leben eingebüßt um der Bosheit willen, die sie verübten. Aber viele von ihnen gerieten in Zweifel, und die haben noch eine Möglichkeit der Buße, wenn sie bald Buße tun, und dann dürfen sie im Turm wohnen; wenn sie's aber verzögern, werden sie innerhalb der Mauern Wohnung erhalten, und wenn sie gar nicht Buße tun, haben auch sie ihr Leben  
<sup>4</sup> eingebüßt. Und alle, die ihre Stäbe zu zwei Dritteln grün und zu einem Drittel verdorrt abgegeben haben, das sind die, welche bei mancherlei  
<sup>5</sup> Gelegenheiten verleugnet haben. Viele von ihnen haben Buße getan und

5 17. 4 In der vierten Gruppe werden, dem vorigen Bilde entsprechend, die Risse wieder auf Streit gedeutet. Unter den Führern der Gemeinde scheint besondere Neigung zum Streit vorhanden zu sein; es ist keine bestimmte Gruppe aus den Turmallegorien zu vergleichen, wohl aber Vis. III 9 10 Sim. IX 31 s. a. 5 Zu lesen ist ἐὼν δὲ τις αὐτῶν mit P. Oxy. It. 6 Die Gebote des Herrn sind die in 7 5 erwähnten ἐντολαί μου, also die Mand. s. vor allem Mand. V. Zu lesen ist mit P. Oxy. wohl ταπεινοφροσύνης statt ταπεινοφροσύνης G. VIII 1—3 Die fünfte Gruppe zerfällt in drei Teile, solche mit Bußerfolg, ohne Bußerfolg und eine Mittelklasse. Ihre Schilderung berührt sich mit Lieblingsgedanken des Hermas s. Vis. II 3 1 Mand. X 1 4 Sim. IV 5. In Sim. IX bildet die Gruppe 20 2 eine genaue Parallele; dort ist auch die Entfremdung der Geschäftsleute von der Gemeinde begründet; in Vis. III wird 6 2 Ähnliches erwähnt; s. dort auch zu κολλᾶσθαι τοῖς ἀγίοις. 2 Vielleicht ist ὅσοι γοῦν μετενόησαν G nur geschrieben zur Vermeidung des Hiatus ὅσοι οὖν P. Oxy. Zwei Sätze weiter wird die Lesung des P. Oxy. ἀπηρνῆσαντο mit αὐτῶν gegen G durch It bestätigt. 3 Das eschatologische Moment, das in der Bußfrist liegt, kommt hier wie auch im Folgenden wenigstens in dem Drängen auf beschleunigte Buße zur Geltung. 4—5 Der Unterschied der sechsten Gruppe von der ersten 6 4 liegt wohl darin, daß hier nur Gelegen-



durften in den Turm gehen, dort zu wohnen. Viele aber sind völlig von Gott abgefallen; sie haben ihr Leben für immer eingebüßt. Einige von ihnen gerieten in Zweifel und Streit; diese haben eine Möglichkeit der Buße, wenn sie bald Buße tun und nicht an ihren Begierden festhalten; wenn sie aber bei ihrem Tun verharren, so bereiten auch sie sich den Tod. Und alle, die ihre Stäbe zu zwei Dritteln verdorrt und zu einem Drittel grün abgaben, das sind die Gläubigen, die reich geworden sind und Ansehen bei den Heiden erlangt haben. Großen Stolz haben sie angenommen und hochmütig sind sie geworden, die Wahrheit haben sie verlassen und haben nicht mit den Gerechten Gemeinschaft gehalten, sondern sie haben mit den Heiden Umgang gehabt, und das erschien ihnen als der angenehmere Weg. Von Gott sind sie nicht abgefallen, vielmehr beharrten sie beim Glauben, taten aber die Werke des Glaubens nicht. Viele von ihnen haben Buße getan<sup>2</sup> und ihre Wohnung im Turm erhalten. Andere aber leben völlig mit<sup>3</sup> den Heiden zusammen und sind, durch heidnische Ruhmsucht verführt, von Gott abgefallen und haben Taten getan wie die Heiden. Solche sind unter die Heiden gerechnet worden. Andere unter ihnen verfielen<sup>4</sup> dem Zweifel, da sie wegen der Taten, die sie getan, nicht mehr auf Rettung hoffen zu können meinten. Andere wieder gerieten in Zweifel und verursachten Spaltungen in der Gemeinschaft. Für diejenigen, die ihrer Taten wegen zweifeln, besteht noch eine Möglichkeit der Buße; aber ihre Buße muß bald geschehen, damit sie Wohnung im Turm bekommen. Denen aber, die nicht Buße tun, sondern an ihren Be-

heitsleugner gemeint sind, die etwa im geselligen Verkehr ihr Christentum preisgeben, nicht es in einer Verfolgung abschwören. Vielleicht ist auch Vis. II 28 ähnlich zu verstehen s. z. St. **IX 1** Die siebente Gruppe ist überaus bezeichnend geschildert: christliche Reiche, die zu stolz geworden sind, um sich zu den christlichen Brüdern zu halten. Der Unterschied von der Vis. III 65—7 geschilderten Gruppe von Reichen scheint mir deutlich zu sein: dort Besitzende (auch so „kleine“ wie Hermas), die in der Verfolgung ihr Christentum verleugnen, hier an Besitz und Einfluß reichere, denen man so Schweres nicht nachsagen kann, die sich aber doch in ihrer ganzen Lebenshaltung vom Christentum abgewendet haben. Hier wird es anschaulich, was der Verf. des Jac befürchtet, wenn er sich gegen das Eindringen der Reichen in die Kirche überhaupt wehrt s. Jac 25 ff. Des Hermas Urteil ist nicht so streng, sondern unterscheidet, wie das Folgende zeigt, zwischen den verschiedenen Ausprägungen dieses Typus. Sim. IX 202 redet von ähnlich gearteten Menschen, macht aber wieder andere Unterschiede. Die Gefahr liegt hier wie dort darin, daß diese Reichen eine unterchristliche Lebensart pflegen. Zu lesen ist μετὰ τῶν ἐθνῶν συνέζησαν (so auch G nach Bihlmeyer), ebenso im nächsten Satz mit lt (*visa est*) ἐπαίνετο statt ἐγίνετο G. **3** Der Verf. hat offenbar derartige Entwicklungen ins Heidentum hinein vor Augen. Die Lesart φθαρόμενοι G ist nicht ganz sicher, da die Zeugen für lt<sup>1</sup> schwanken (*eversi evecti evicti dati*) und lt<sup>2</sup> ducti hat. Zum Schlußurteil s. Mt 18 17. **4** Es sollen offenbar zwei Arten des Zweifels unterschieden werden, einer, der auf Gewissensangst beruht und zur Buße führt, ein anderer, der ein Irrewerden am Christentum bedeutet und Spal-

- 10 gierden festhalten, steht der Tod bevor. Die aber ihre Stäbe grün abgegeben hatten, nur gerade die Spitzen verdorrt und mit Rissen, die sind immer gut, gläubig und in Ansehen bei Gott gewesen, sie haben aber geringe Sünden begangen um einer kleinen Begierde willen oder bei kleineren Streitigkeiten untereinander. Als sie aber meine Worte vernahmen, haben sie zum großen Teil bald Buße getan und haben  
 2 ihre Wohnung im Turm erhalten. Einige von ihnen aber sind in Zweifel geraten, andere haben aus Zweifel noch größere Spaltung verursacht. Für diese besteht nun noch Hoffnung auf Buße, weil sie allezeit gut waren, und schwerlich wird einer von ihnen dem Tode  
 3 verfallen. Die ihre Stäbe aber verdorrt abgaben mit nur ein wenig Grün daran, das sind Leute, die nur geglaubt, aber unrechte Taten getan haben. Doch sind sie niemals von Gott abgefallen, haben den Namen gern getragen und die Knechte Gottes in ihre Häuser aufgenommen. Als sie nun von dieser Buße hörten, haben sie ohne zu zaudern Buße getan, und all ihr Tun ist jetzt Tugend und Gerechtig-  
 4 keit. Einige unter ihnen aber lassen sich auch willig zu Tode quälen (?), denn sie gedenken der Taten, die sie getan. Diese alle werden Wohnung im Turm erhalten.
- 11 Und als er mit der Deutung aller Stäbe zu Ende gekommen war, sagte er zu mir: »Gehe hin und sage allen, daß sie Buße tun sollen, so werden sie Leben haben bei Gott. Denn der Herr hat mich in seiner Barmherzigkeit gesandt, um allen die Buße zu schenken, auch wenn einige um ihrer Werke willen es nicht verdienen. Aber in seiner Langmut will der Herr, daß die Berufung, die durch seinen

tungen in den Gemeinden (ἐν ἑαυτοῖς s. εἰς ἑαυτούς 7 2) hervorruft. τούτοις οὖν soll sich auf die erste Gruppe beziehen. Aber die Scheidung kommt keineswegs deutlich zum Ausdruck. X 1—2 Eine ähnliche Scheidung, nur ohne begründende Ausführung, wird auch bei der achten Klasse angedeutet, den Leuten mit geringen Sünden, die wohl im ganzen der Vis. III 6 4 geschilderten Gruppe entsprechen. Das Urteil über sie lautet sehr günstig (δυσκόλως s. zu Mand. IV 3 6). 3 Weniger deutlich und auch durch Parallelen nicht zu erklären ist die neunte und letzte Gruppe; denn wir wissen nicht, worin die ἔργα τῆς ἀνομίας bestehen sollen. Zum „Namen“ s. zu Vis. III 1 9, zur Gastfreundschaft zu Mand. VIII 10. 4 Die letzte Untergruppe muß eine Steigerung im Guten bringen, entsprechend den Schößlingen mit Frucht im Bild s. 5 6. Der Text von G καὶ φοβοῦνται genügt nicht, lt<sup>1</sup> hat *etiam morte obierunt et libenter patiuntur*, lt<sup>2</sup> *compressi libenter patiuntur*, aeth *se ipsos affligerunt*. Hilgenfeld hat erst 1881 καὶ φονεύμενοι ἡδέως ἔπαθον konjiziert, dann 1887 καὶ παθεῖν οὐ φοβοῦνται. Das zweite erklärt lt nicht, das erste G so wenig wie Gebhardts Vermutung καὶ θλιβόμενοι ἡδέως ἔπαθον. Ich möchte vorschlagen καὶ φονεύμενοι ἡδέως ταλαιπωροῦνται; das entspricht lt, und G erklärt sich dann aus Abirrung von καιφον- zu -αιπωροῦνται. Das Ganze klingt, als ob nach Verkündigung der Bußbotschaft wieder Verfolgungen eingesetzt hätten. XII Das Schlußwort hat vor allem den Zweck, wieder zu der aktuellen Bußbelehrung überzuleiten: die Buße ist noch nicht abgeschlossen, die Frist dauert noch an,

Sohn geschehen ist, bewahrt werde.« Da sprach ich zu ihm: »Herr, <sup>2</sup> ich hoffe, daß alle, die es hören, Buße tun werden; denn ich bin überzeugt, daß jeder, der seine Taten erkennt und Gott fürchtet, Buße tun wird.« Er gab mir zur Antwort: »Alle, die von ganzem Herzen Buße <sup>3</sup> tun, sich von den genannten Uebeltaten reinigen und ihre Sünden nicht noch vermehren, werden vom Herrn die Heilung ihrer früheren Sünden empfangen, wenn sie nicht zweifeln an diesen Geboten, und so werden sie Leben haben bei Gott. Alle die aber«, sprach er, »die ihre Sünden noch vermehren und in den Lüsten dieser Welt ihren Wandel führen, die ziehen sich selbst den Tod zu. Du aber wandle <sup>4</sup> in meinen Geboten, so wirst du Leben haben bei Gott; und alle werden es haben, die in ihnen wandeln und sie recht erfüllen.« Als er mir <sup>5</sup> dies alles gezeigt und gesagt hatte, sprach er zu mir: »Das übrige will ich dir nach einigen Tagen zeigen.«

### Neuntes Gleichnis.

Als ich die Gebote und Gleichnisse des Hirten, des Engels der <sup>1</sup> Buße, niedergeschrieben hatte, kam er zu mir und sprach zu mir: »Ich will dir alles zeigen, was dir der heilige Geist gezeigt hat, der in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; jener Geist ist nämlich der

noch könnt ihr Sünder unter den Christen gerettet werden. Das alles steht im Widerspruch zu dem Himmelsbrief in Vis. II, entspricht aber den Voraussetzungen von Sim. VIII, s. zu 61.2 und Windisch Taufe u. Buße 362. Auch äußerlich wird die Verbindung mit der Bußlehre der Mandata hergestellt: die typische Schlußformel (s. zu Mand. I<sup>2</sup>) kehrt wieder. *κλησις* ist die Taufe (s. zu Mand. IV 36), die wiederhergestellt und deren Gnade erhalten werden soll. Das ist der Sinn von *σώζεσθαι* auch nach dem Verständnis von It<sup>1</sup> *et invitationem per filium suum factam vult conservare*. <sup>3</sup> *προεργημένων* geht auf die in der Deutung und in den Mand. genannten Sünden. Die typischen Worte der Bußpredigt begegnen auch hier wieder: *προσσιθέναι ταῖς ἀμαρτίαις* s. zu Vis. V 7 und *τασις* s. zu Vis. I 19. <sup>4</sup> Eine persönliche, aber dann in der Weise der Mand.-Schlüsse s. zu Mand. II 7 wieder verallgemeinernde Mahnung macht den Schluß. <sup>5</sup> Die nachträgliche Schlußbemerkung würde man an dieser Stelle einfach als Verweis auf Sim. IX fassen s. Vis. II 42 III 134, wenn nicht Sim. IX 11 einen deutlichen Abschnitt bezeichnete und wenn nicht Vis. V 5 die Wiederholung des früher Gesehenen, d. i. Sim. IX, von den Mand. u. Sim. unterschieden wäre. Danach muß Sim. IX samt Sim. VIII 115 wirklich nachgetragen sein; *πάντα* bezieht sich auf Mand. I bis Sim. VIII s. Einl. Nr. 2. Lies *σοι ἐπίδειξω* (auch G!).

**Similitudo IX:** Der Fels und der Turm. Das „Gleichnis“, diesmal auch der Form nach eine Vision s. 14 und als nachträgliche Wiederholung deutlich genug eingeführt s. zu Vis. V 5 und Sim. VIII 115, stellt in der Tat eine solche dar und zwar im doppelten Sinn: 1) bietet es eine Wiederholung des Bildes aus Vis. III, nur mit Verlegung des Akzents s. den Exkurs zu 21. 2) schildert es zum wiederholten Male das, was schon Sim. VIII abgebildet war, den Erfolg der Bußpredigt, nur unter anderem Bilde. Da nun dieses Bild vom Turm auch in Sim. VIII von VIII 2 an verwendet war, nur ohne Einführung und Ausdeutung, so wird man sich die Entstehung von Sim. IX vielleicht so vorstellen können, daß der Verf.



- <sup>2</sup> Sohn Gottes. Denn als du körperlich noch schwächer warst, ward dir keine Offenbarung durch einen Engel zuteil, bis (?) du durch den Geist Kraft gewonnen und an Stärke zugenommen hattest, so daß du eines Engels Anblick ertragen konntest. So ward dir einst der Turmbau durch die Kirche geoffenbart, und gute und heilige Gesichte wurden dir von ihr in Jungfrauengestalt gezeigt; jetzt aber siehst du es unter <sup>3</sup> Leitung eines Engels, aber in Kraft desselben Geistes. Und du sollst von mir alles noch genauer erfahren. Denn zu dem Zweck hat mich der herrliche Engel dir zum Hausgenossen gegeben, damit du alles in voller Kraft schauen könntest, ohne zu erschrecken wie beim vorigen Mal.

- <sup>4</sup> Und er entführte mich nach Arkadien auf einen Berg, der halbkugelförmig aussah, setzte mich auf dem Gipfel des Berges ab und zeigte mir eine große Ebene und rings um die Ebene zwölf Berge,

nachträglich das Bedürfnis fühlte, von dem in Sim. VIII inmitten der Darstellung der Bußpredigt unvermittelt erwähnten Turm ausführlicher zu reden und seine Beziehung zur Buße zu erklären. Wenn so die ganze Sim. IX wesentliche Beziehungen nach rückwärts aufweist, versteht man den Sinn der 1—3 Einleitung: es soll begründet werden, warum bei der Wiederholung die Gestalt der Kirche von der des Bußengels abgelöst wird. Das ist aber in Wirklichkeit nur eine literarische Verklammerung von Sim. IX und Vis. III, denn der einzig schlagende Grund für den Wechsel des Offenbarungsträgers wird gar nicht erwähnt: daß Vis. III von der idealen, Sim. IX von der sündigenden und durch Buße zu reinigenden Kirche handelt. Die Abfassung von Sim. IX hat also offenbar mit der Verbindung der beiden Teile des Buches (Vis. I—IV, Vis. V—Sim. VIII) etwas zu tun s. Einl. Nr. 2. 1 Die ersten Worte heben alles Folgende deutlich vom Vorhergehenden ab. Ueber die hier deutlich ausgesprochene Gleichung: Kirche = heiliger Geist = vorweltlicher Gottessohn s. den Exkurs zu Sim. V 67. Zahns Deutung (S. 279), nicht der heilige Geist schlechthin, sondern der Geist sei gemeint, der mit Hermas geredet hat, scheitert an dem Fehlen des Demonstrativums nach ἔδειξε; auch würde man dann ἦν statt ἐστὶν im letzten Satz erwarten. Von Spitta wird dieser Satz überhaupt gestrichen. 2 Der Sinn soll zweifellos sein: damals, zur Zeit von Vis. III, war Hermas zu schwach, um den Anblick eines Engels zu ertragen; das entspricht der bekannten, auch vom Judentum geteilten Vorstellung, daß Göttliches vom Menschen eigentlich nicht ohne Schaden geschaut werden könne; die „Jünglinge“ aus Vis. I 4 II 4 III 1 bleiben dabei offenbar außer Betracht. Aber das Satzgefüge ὅτε οὖν . . . τότε μέν . . . scheint das Gegenteil zu besagen, nämlich: als du gekräftigt warst, zeigte dir's die Kirche. Gewöhnlich hilft man sich mit der Annahme eines eingeschobenen Satzes. Aber es liegt doch wohl Textverderbnis vor. Bemerkenswert ist die Verbindung der Sätze in lt<sup>1</sup>: *non ante per nuncium declaratum est tibi quam firmatus es*. Das beruht vielleicht auf folgender Form des griechischen Textes οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου, ἕως ἐνεδυναμώθης. Nach ἵδεν muß dann ein Punkt und nach ἐώρακας ein Komma gesetzt werden; so entspricht τότε μέν nicht dem Vorhergehenden, sondern dem Folgenden (νῦν δέ). Der Irrtum könnte entstanden sein, indem man (ἀγγελ)ουεως zu στευν verlas. 3 Ueber den herrlichen Engel s. den Exkurs zu Sim. V 67. I 4—III 7 Die Vision vom Felsen. 4 Die visionäre Offenbarung, die hier beginnt, reicht bis 11a. Mit 11a beginnt die Deutung. Aber jene

von denen jeder ein anderes Aussehen hatte. Der erste war pech-<sup>5</sup> schwarz, der zweite kahl und ohne Pflanzenwuchs, der dritte voll Dornen und Disteln. Der vierte trug halbverdorrte Gewächse, oben<sup>6</sup> waren sie grün und an den Wurzeln verdorrt, und manche von ihnen

Offenbarung ist nicht einheitlich, und die Analyse hat sich zunächst mit dem Gesicht vom Felsen zu beschäftigen. Die Szene spielt in Arkadien. Zahn hat S. 211—218 seine Textverbesserung εἰς τὴν Ἀρκίαν mit folgenden Gründen zu beweisen versucht: 1) die Bezeichnung des Schauplatzes gehöre noch nicht dem visionären Vorgang an, und darum müsse der Schauplatz in der Nähe Roms gesucht werden — das ist aber eine willkürliche Behauptung; mit dem Schauplatz steht es ähnlich wie mit Cumae Vis. I 1 s II 1: ein entfernter Schauplatz wird um seiner inneren Bedeutung willen genannt; hier freilich wird er im Gegensatz zu Vis. I II auch erreicht, nur in visionärer Entrückung. — 2) Arkadien habe mit dem Inhalt des Buches gar nichts zu tun. Das stimmt für den „Hirten“, aber kaum für den darin verwendeten Stoff. Arkadien ist vielmehr wohl gerade typisch für die heidnische Vergangenheit der Hirtengestalt. Reitzenstein hat Pimandres S. 33 zuerst die Ortsbezeichnung Arkadien als Hinweis auf den Gott Hermes (seiner Meinung nach allerdings den ägyptischen Hermes) verstanden, s. auch MDibelius Der Offenbarungsträger im „Hirten“ des Hermas in der Harnack-Ehrung S. 116. Arkadien gilt als Heimatland des Gottes Hermes; in einer Höhle des Kyllenegebirges geboren (Homer Hymn. III 1 ff. Vergil Aeneis VIII 138 f.), von Bergnymphen im Gebiet der Pheneaten gebadet (Pausanias VIII 16 1), ist er von Arkadien zu dem berühmten Rinderdiebstahl ausgezogen (Homer Hymn. III 18 f.). So ist er eigentlich der arkadische Herdengott s. Homer Hymn. III 1 f. Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα Διὸς καὶ Μαϊάδος υἱὸν | Κυλλήνης μηδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου, Pausanias VIII 14 10 θεῶν δὲ τιμῶσιν Ἑρμῆν Φεναῖται μάλιστα und viel Material bei Immerwahr Kulte u. Mythen Arkadiens I 72 ff. Wenn also unser Hirt irgendwie mit Hermes zusammenhängt (s. den Exkurs zu Vis. V 7), so darf die Versetzung nach Arkadien als wohl erklärlich gelten. — 3) Zahn meint die in Sim. IX vorausgesetzte Landschaft in der Aussicht vom Monte Gentile, also in der Umgebung von Aricia wiederzufinden. Aber davon kann wohl ebenso wenig die Rede sein wie von Identifizierungen mit Gegenden in Arkadien (Harris Journal of the Society of Bibl. Lit. 1887, 69 ff.; Robinson Collation of The Athos Codex 30 ff.). Denn es handelt sich um eine visionäre oder „apokalyptische“ Landschaft, deren Schilderung nicht nach der Natur, sondern nach einem inneren Sinn entworfen ist. Die einzelnen Elemente des Bildes sind also aus der Deutung oder aus der Geschichte des Stoffs zu erklären. ἀπήγαγεν ist — schon wegen der Entfernung — auf eine visionäre Entführung zu beziehen s. Vis. I 1 s. Zu μαστώδης s. Strabo XIV 6 s p. 683 πολίχνη Παλαιὰ καλουμένη καὶ ὄρος μαστοειδὲς Ὀλυμπος. Die Form des Berges erleichtert die Umschau. Die Zahl der 12 Berge ist offenbar mit dem Stoff gegeben s. den Exkurs zu 2 1. Die Schilderung der Berge 5—10 ist nicht wie die der Stäbe in Sim. VIII durch die innere Logik bedingt; denn die Berge werden gar nicht nach einheitlichem Maßstab unterschieden; bald ist von Pflanzen, bald von Erd- und Wasserverhältnissen, bald von Tieren die Rede. Ob gewisse einzelne Züge dieser Beschreibung etwa bereits mit dem Stoff gegeben waren, vermögen wir nicht zu sagen; auch an das Hineinspielen evangelischer Gleichnismotive aus Mc 4 5—7 könnte gedacht werden. Im wesentlichen aber ist die ganze Schilderung zweifellos von der Deutung 19 1—29 s aus entworfen. Man merkt das

- 7 verdorrten ganz, als die Sonne auf sie brannte. Der fünfte Berg trug grüne Pflanzen, aber war steinig. Der sechste Berg war voll von Spalten, teils großen, teils kleinen; und in den Spalten wuchsen Pflanzen, aber sie waren nicht sehr üppig, sondern sahen verwelkt aus.
- 8 Der siebente Berg trug fröhlichen Pflanzenwuchs, und der ganze Berg war in gutem Zustand, alle Arten Tiere und Vögel weideten auf diesem Berg. Und je mehr die Tiere und Vögel fraßen, um so mehr gediehen die Pflanzen des Berges. Der achte Berg war quellenreich und alle
- 9 Arten Geschöpfe des Herrn tranken von den Quellen des Berges. Der neunte Berg aber hatte überhaupt kein Wasser und war völlig verödet; doch gab es todbringende Tiere und Schlangen auf ihm, die den Menschen verderblich sind. Der zehnte Berg dagegen trug große Bäume und war ganz schattig; und unter seinem Schattendach lagerten viele
- 10 Schafe, in behaglicher Ruhe wiederkäugend. Der elfte Berg war ganz voll Baumwuchs, und diese Bäume waren fruchtbar, über und über mit Früchten geschmückt, sodaß jeder, der sie sah, von ihren Früchten zu essen wünschte. Der zwölfte Berg endlich war ganz weiß; er bot einen heiteren Anblick und war sich selbst der schönste Schmuck.

besonders deutlich in 7 bei der Beschreibung des sechsten Berges, wo das bereits in Sim. VIII 7<sup>2</sup> gebrauchte Motiv σχισμαί = Spaltungen in der Gemeinde die Darstellung sichtlich veranlaßt s. Sim. IX 23<sup>2</sup> s. 8 Auch der Ausdruck βοτάναι ἱλαράι weist auf die Deutung. Das Motiv von den Pflanzen, die immer mehr wachsen, je mehr sie abgefressen wurden, ist allerdings nicht unmittelbar von dort aus zu erklären, sondern darf als geläufiges Märchenmotiv gelten. 10 G liest εὐπρεπέστατον ἦν ἐν αὐτῷ τὸ ὄρος. Da aber lt<sup>1</sup> *et ipse summum sibi praestabat decorem* hat, lt<sup>2</sup> *sibique mons ille summum praebebat decorem*, so wird mit Gebhardt εὐαυτῷ statt ἐν αὐτῷ zu lesen sein. In III 1—4 wird nun der wunderbare Fels geschildert.

DER FELS UND DIE BERGE. Die Bedeutung, die dem Stoff ursprünglich innewohnt, ist nicht ohne weiteres aus der Deutung zu entnehmen, die Hermas ihm gibt. Der Erklärer hat vielmehr die Eigenart der Schilderung selbst sprechen zu lassen. Zudem geben die bereits untersuchten der Vis. III zugrunde liegenden Vorstellungen, die sich mit dem Stoff von Sim. IX aufs engste berühren, den wichtigsten Aufschluß. Nach allem, was im Exkurs zu Vis. III 2<sup>4</sup> ausgeführt ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß der an unserer Stelle genannte Fels der Himmelsberg ist. Ihm eignet kosmischer Charakter, denn er kann nach 2<sup>1</sup> die ganze Welt in sich fassen (!), und er ist viereckig s. zu Vis. III 2<sup>5</sup>. Die Prädikate alt und weiß (s. die δόξα der Himmelsstadt Apc 21<sup>11</sup>) bestätigen den göttlichen Charakter dieses Himmelsberges s. Knopf Die Himmelsstadt in d. Neutest. Studien f. Heinrich S. 213 ff. Das Tor ist dann ursprünglich das Himmelstor, und wenn von seinem die Sonne überstrahlenden Glanz gesprochen wird, so gehört das mit der Schilderung der Himmelsporten etwa in Apc 21<sup>21</sup> zusammen, beweist aber nicht, wie Hermas es zu verstehen scheint, daß das Tor neu ist. An die Stelle der 12 Engel sind 12 Jungfrauen getreten, diese wie jene Nachfahren der 12 Tierkreis-Wächter s. Boll Aus der Offenb. Johannis S. 39 f. Die Worte 2<sup>5</sup> ὡς μέλλουσαι ἔλθον τὸν οὐρανὸν βαστάζειν sind ein Nachhall der ursprünglichen kosmischen Bedeutung. Die Unklarheiten in der Schilderung aber rühren zum großen Teil davon her, daß die christliche Bearbeitung des Stoffes das Tor zur Hauptsache gemacht hat s. z. d. St.

Die Ebene, auf der der hohe Himmelsberg sich erhebt, scheint demnach die



Erde zu sein. Wenn aber dieser Himmelsberg von 12 kleineren Bergen umgeben wird, so mag auch dies Motiv letztlich kosmischen Charakters sein. Allein Hermas scheint bereits eine andere Deutung vorgefunden zu haben, nämlich die auf die 12 Stämme. In 17<sup>2</sup> hat er unvermittelt diese Deutung in die andere auf 12 Völker abgewandelt — und in der Tat kann er bei seinem Verständnis der Sache mit den 12 Stämmen überhaupt nichts anfangen (denn daß die Kirche sich vorzugsweise aus Juden rekrutiert, hat er nirgends gesagt). Er hat also doch wohl den Stoff schon in jüdischer Ausprägung übernommen: um den Gottesberg scharen sich 12 Erdenberge, d. h. um die himmlische Gottesstadt die 12 Stämme des Gottesvolks, „welche die ganze Welt bewohnen“ (17<sup>1</sup>). Und gerade hier hat das Verf. Interesse an dem Stoff eingesetzt: er wollte ja darstellen, daß die Kirche Buße braucht, weil sie aus mancherlei Menschheit, guter und schlechter, zusammengesetzt ist. Darum machte er die 12 Berge zu Repräsentanten verschiedenen ethischen Verhaltens; so erklärt sich die seltsam differenzierte Schilderung, die so wenig der inneren Logik entspricht s. zu 15—10. Bei der Durchführung des Bildes ergab sich eine Schwierigkeit, die durch die Verbindung des Stoffes mit dem Turmbau-Motiv (s. unten) entstand. Da Hermas nicht einfach von jenen Bergen verschiedene Arten der Christen kommen, sondern vielmehr verschiedene Steine zum Turmbau geholt werden ließ 44 ff., so geriet er, der inneren Logik des Turmbau-Bildes folgend, in eine Darstellung hinein, die sich nicht anders deuten ließ als auf das Christwerden s. 45—8 124.5. So scheinen nun die Berge, von denen die Steine stammen, nicht die verschiedenen Arten christlichen Verhaltens darzustellen, sondern die Mannigfaltigkeit menschlicher Charakter-Veranlagung (vor dem Christwerden). So hat Zahn S. 224 ff. auch erklärt. Aber man wird damit dem Hauptinteresse des Gleichnisses nicht gerecht. Dem Verf. liegt nicht daran, das Wunder zu beschreiben, das so vielerlei Volk zu einer Gottesgemeinde verband (Zahn S. 228), sondern er will zeigen, inwiefern sich in der Kirche so verschiedenartige Leute finden und inwiefern die Kur der Buße benötigt wird. Der vermittelnde Gedanke, daß eben bei den Christen nur die natürliche Veranlagung wieder durchbreche, ist nirgends ausgesprochen, stimmt auch nicht zu den in 64 geschilderten Veränderungen der Steine s. z. St. und hält endlich auch darum nicht Stich, weil er sich nicht auf die Guten (7. 8. 10. 11. 12. Berg) beziehen kann; denn deren Eigenschaften hat doch auch Hermas sicher auf ihr Christentum und nicht auf ihre natürliche Veranlagung zurückführen wollen. So bleibt es also dabei, daß die Deutung der 12 Berge 12 Arten von Christen schildert. Der Anschein des Gegenteils ist nur durch die Einführung des Turmbau-Bildes erweckt.

Der Turmbau hat auch sonst die Durchführung des Bildes erheblich gestört s. zu 33 41. Es wäre ganz eindeutig, wenn Menschen durch das Tor in den Fels gehen würden; eine Höhle in oder am Gottesberg wäre auch in der Vorgeschichte des Stoffes nichts Unerhörtes s. JohJeremias Der Gottesberg S. 16. Wenn der Turm auf dem Felsen errichtet und die Steine zum Bauen von außen hinaufgereicht würden, so wäre auch eine solche Verbindung der Bilder von Fels und Turm erträglich. Völlig verwirrend ist es aber, daß die Steine um der Deutung willen alle durch das Tor getragen werden müssen, um beim Bau verwendet zu werden. So ergeben sich die unmöglich zu beantwortenden Fragen, wie die Steine aus dem Inneren des Felsens hinauf in den Bau gelangen, ob der Fels oben offen sei (s. aber 42) und ob das Tor nur in den Felsen oder auch in den Turm führe. Alles das würde der Verf. wohl selbst nicht sagen können. Er legt 42 aus begreiflichen Gründen Wert auf den Umstand, daß der Turmbau von Fels und Tor getragen wird, läßt aber im übrigen 97 deutlich genug Fels und Turm als eine Einheit erscheinen. Denn sie sind beide, der Turm wenigstens nach der Reinigung von den schlechten Steinen, Darstellungen der Gottesstadt. Die Analyse kommt also zu dem Ergebnis, daß Fels und Turm eigentlich Konkurrenten sind. Hermas

- 2 Und in der Mitte der Ebene zeigte er mir einen großen weißen Felsen, der aus der Ebene aufstieg. Der Felsen war höher als die Berge, würfelförmig und so groß, daß er die ganze Welt hätte in sich fassen können. Alt war dieser Felsen, und ein Tor war in ihn eingehauen; erst jüngst schien mir das Tor herausgeschlagen zu sein. Das Tor aber strahlte heller als die Sonne, so daß mich Staunen über den Glanz des Tores erfaßte. Rings um das Tor standen 12 Jungfrauen. Die vier, die an den Ecken standen, schienen mir die herrlichsten zu sein. Aber auch die anderen waren herrlich; sie standen an den vier Seiten des Tores, immer zwei Jungfrauen in der Mitte zwischen jenen anderen.
- 4 Sie waren in leinene Gewänder gekleidet und prächtig gegürtet; die rechte Schulter hatten sie, als wollten sie eine Last tragen, vom Gewande befreit. So standen sie bereit, und sehr fröhlich waren sie und willig.
- 5 Als ich dies gesehen hatte, verwunderte ich mich im Stillen, weil ich Großes und Herrliches schaute. Die Jungfrauen wiederum waren mir ein Rätsel, weil sie, die Zarten, so wacker dastanden, als wollten sie

hat das Turmbau-Bild aus Vis. III offenbar hier hineingebracht, weil er den Zustand der Kirche, sowie Notwendigkeit und Wirkung der Buße an demselben Bild verdeutlichen wollte, mit dem er dort die ideale Kirche geschildert hatte. Und wie die Konfusion der Bildkreise so ist auch die Ausarbeitung im einzelnen durch das leitende Interesse des ganzen Buches bedingt; denn die ausführlichsten Abschnitte der Darstellung (die Prüfung und Reinigung der Steine 51–106 und die Deutung der Berge 171–293) gelten im Grunde ihm, da sie von Bußbedürftigkeit und Bußfertigkeit der Christen handeln.

1 Auf Anschaulichkeit ist kein Wert gelegt; die einzelnen Motive sind aus dem Stoff zu erklären s. den Exkurs. 2 Eine Ausnahme macht der Umstand, daß das Tor erst „kürzlich“ ausgehauen (ἐκκόλαψις) worden ist; das ist ein Element der Verchristlichung: die alte Gottesstadt (oder der Gottesberg) ist erst in den letzten Zeiten zugänglich geworden. Damit meint Hermas wohl auch den traditionellen Zug vom Glanz der Himmelspforte begründen zu können. 3 In Vis. III 8 werden 7 Frauen am Turm erwähnt; das Nebeneinander der Zahlen mag in der alten kosmologischen Beziehung des Stoffes seinen Ursprung haben: es handelt sich um die Zahlen der Planeten und des Tierkreises vgl. Corp. Hermet. 125 (7 Laster) mit 138 ff. (ursprünglich 12 Laster s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 159 f.). Daß von den 12 Jungfrauen 4 besonders hervorgehoben werden, erklärt sich selbstverständlich aus der Zahl der 4 Weltecken und der Himmelsrichtungen s. Boll Aus der Offb. Joh. S. 20. Die Deutung macht 132 von diesem Motiv gar keinen und 152 nur einen lässigen Gebrauch; es ist also sicher nicht durch die Verchristlichung geschaffen. Wohl aber hat die christliche Bearbeitung Verwirrung in der Aufstellung der Jungfrauen angerichtet. Die 4 herrlichsten gehören natürlich an die Ecken des Turmes, so daß immer je 2 andere Jungfrauen an den Seitenwänden stehen. Das Tor, um das Hermas diese Gestalten gruppiert, hat gar keine Ecken, da es in den Felsen gehauen ist (Lake läßt es eine Art Vorhalle sein, um die Anschaulichkeit des Bildes zu retten). Die Aufstellung am Tor hängt aber nicht etwa mit einem Schreibfehler, sondern mit einem Bedürfnis der Deutung zusammen: dem Christen ist das Tor die Hauptsache geworden. 4–5 Aus Himmelsträgern sind Steinträger geworden; die Arbeitskleidung ist also vonnöten. Wenn

den ganzen Himmel tragen. Da sprach der Hirt zu mir: »Was über-<sup>6</sup> legst du dir, quälst dich ab und machst dir Kummer? Wenn du etwas nicht begreifen kannst, so versuche dich doch nicht daran, als ob du klug wärest, sondern bitte den Herrn, damit du Klugheit empfängst es zu begreifen. Was hinter dir liegt, kannst du nicht sehen; so<sup>7</sup> schaue auf das, was vor dir liegt. Was du nun nicht sehen kannst, das laß und quäle dich nicht damit; was du aber siehst, dessen werde Herr, und mach dir um das andere keine Sorgen. Ich werde dir aber alles deuten, was ich dir zeigen werde. Schaue nun das Uebrige!«

Da sah ich, daß sechs Männer gekommen waren, groß, herrlich<sup>8</sup> und von gleichem Aussehen. Sie riefen eine Menge anderer Männer herbei, und auch jene, die nun kamen, waren groß, schön und stark. Und die sechs Männer befahlen ihnen, einen Turm über dem Felsen und über dem Tor zu erbauen. Jene Männer aber, die den Turm zu bauen gekommen waren, erregten gewaltigen Lärm, da sie bald hierhin bald dorthin rings um das Tor liefen. Die Jungfrauen aber standen<sup>2</sup> rings um das Tor und sagten zu den Männern, sie sollten sich beeilen den Turm zu bauen; sie hatten dabei ihre Hände ausgestreckt, als wollten sie etwas von den Männern in Empfang nehmen. Die sechs<sup>3</sup>

Hermas sich aber darüber wundert, daß zarte Jungfrauen zu solchem Dienst ausersehen sind, so symbolisiert er damit unbewußt das Geheimnis des Christentums, das mit zartesten Kräften der Seele die stärksten Wirkungen ausübt. 6—7 Die Ermahnungen des Engels haben also wohl wie alle solche Zwischenstücke den Zweck, die Bedeutung des Gesehenen und die Schwäche des menschlichen Verstandes dem gegenüber hervorzuheben; *συνετός ὢν* ist also wohl zu verstehen nach *It<sup>1</sup> tamquam si sapiens sis; περιεργάζεσθαι* s. zu II Thess 3 11. III 1—IV 8 Der Turmbau. 1 Mit dem Motiv des Baus hängt das Auftreten der uns schon aus Vis. III bekannten sechs Engel und (nachher) ihres Führers, des Bauherrn, zusammen, den sie einstweilen noch anordnend und befehlend vertreten s. zu Vis. III 41 u. Exkurs zu Sim. V 67. Auch die Bauleute sind dieselben wie in Vis. III. Aber der Turm wird hier nicht über den Wassern wie Vis. III 24 gebaut, sondern über Fels und Tor (so ist mit *It<sup>2</sup>* zu lesen, da es durch 42 gefordert wird; Gaeth lassen das Tor weg, *It<sup>1</sup>* aber den Felsen, so hat mindestens das Tor gehabt). Das liegt nicht etwa an einem Zurücktreten der kosmischen Bedeutung, sondern an der Konkurrenz von Fels und Turm, die schließlich als eines gedacht werden s. den Exkurs zu 21. Die kosmische Bedeutung des Stoffes tritt aber offensichtlich in 3 zutage, wo die Steine für die Grundmauern des Turms wunderbar aus der Wassertiefe aufsteigen; das ist das kosmische Urwasser s. zu Vis. III 25; es wird allerdings durch *τινός* dem geschilderten Landschaftsbilde eingefügt, doch fehlt jede nähere Motivierung, und wir haben kein Recht, dieses Wasser zu lokalisieren (Zahn sieht darin S. 219 A. 1 den Albaner See geschildert); sa übersetzt „Unterwelt“. Wir vermissen hier die Vis. III 25 neben dem Urwasser genannte andere Grundfeste des Himmelsgebäudes, das feste Land. Eine Art Ersatz dafür finden wir erst 6 ff. Offenbar ist der überlieferte Stoff durch die Verbindung mit dem Bild von den Bergen völlig verschoben. Man erkennt hier deutlich, daß die Gedanken beider Bilder ursprünglich nichts miteinander zu tun haben: von den Bergen müßten eigentlich Menschen des Gottesvolks auf



Männer aber ließen Steine aus einer Wassertiefe aufsteigen und zum Bau des Turmes heranbewegen. Da stiegen 10 Steine herauf, vier-eckig, weißglänzend und gar nicht behauen. Die sechs Männer aber riefen die Jungfrauen herbei und befahlen ihnen, alle Steine aufzunehmen, die zum Bau des Turmes kommen sollten, mit ihnen durch das Tor zu gehen und sie den Männern, die den Turm bauen sollten, abzugeben. Da begannen die Jungfrauen gemeinsam mit dem Aufladen der 10 zuerst aus der Tiefe aufgestiegenen Steine und trugen zusammen jeden einzelnen Stein. Und so wie sie beisammen um das Tor herumstanden, so trugen sie auch miteinander: die, welche die stärkeren zu sein schienen, hatten auch die Ecken des Steines auf sich genommen, die andern hatten ihre Schultern unter die Seiten geschoben. So trugen sie alle Steine. Sie trugen sie durch das Tor, wie sie geheißen waren, und gaben sie den Männern zum Turmbau ab; die nahmen die Steine und bauten. Der Bau des Turmes geschah also auf dem großen Felsen und über dem Tor. Jene 10 Steine wurden nun zusammengefügt; sie bedeckten den Felsen ganz und wurden so das Fundament des Turmbaus, der Fels und das Tor aber waren es, die den ganzen Turm trugen. Nach den 10 Steinen stiegen noch andere 25 aus der Tiefe herauf; auch diese wurden dem Turmbau eingefügt; sie wurden so wie die vorigen von den Jungfrauen hineingetragen. Danach stiegen 35 empor; auch diese wurden in gleicher Weise dem Turm eingefügt. Danach stiegen noch weitere 40 Steine empor; auch diese wurden alle in den Turmbau gebracht. So entstanden vier Schichten im Fundament des Turmes. Nun hörte das Aufsteigen aus

den Gottesberg gelangen, die steinerne Himmelsstadt aber baut sich über Urmeer und Erde auf, so daß ihre Steine aus beiden Reichen kommen. — Die Zahl 10 an unserer Stelle scheint übrigens nicht kosmische Bedeutung zu haben, sondern durch die Deutung bedingt zu sein s. zu 15 4. Das μή vor λελατομημένοι ist gegen die Textzeugen mit allen neueren Ausgaben einzufügen, weil es durch 5: 167 gefordert wird. Wenn aber die Steine vier-eckig sind, so liegt hier ein traditionelles Motiv vor s. zu Vis. III 25. Dementsprechend ist auch in IV 1 die Gruppierung der Jungfrauen geschildert; die Uebs. folgt der durch It<sup>1</sup> nahegelegten Satzteilung, bei der man hinter ἐβάσταζον ein Kolon zu setzen hat. Im überlieferten Stoff waren die Jungfrauen wohl Trägerinnen des Himmels s. den Exkurs zu 21 und zu 25; hier werden sie Trägerinnen der Bausteine — die Veränderung ist wieder durch die Einmischung des Bildes vom Turmbau bedingt. ■ Das Interesse des hier scheinbar überflüssigerweise noch einmal betonten Gedankens erklärt sich von der Deutung aus. Wenn der offenbar lückenhafte Text von G mit den neueren Ausgaben nach It<sup>2</sup> aufzufüllen ist *et impleverunt totam petram*, so kann der Fels kaum oben offen sein, und das Bild ist völlig unanschaulich s. den Exkurs zu 21. ■ Auch die Zahlen 25 (so It; G 20, aeth 15), 35, 40 erklären sich wohl von der Deutung aus s. zu 15 4. Dagegen könnte die Erwähnung der 4 στοιχοι (wenn G so nach It *ordines* zu ergänzen ist) durch den kosmologischen Stoff bedingt sein und an die 4 στοιχεια in Vis. III erinnern s. zu Vis. III 13 s. 4 Nun beginnt die Vermischung des

der Tiefe auf, und auch die Bauleute hörten eine Weile auf. Wiederum befahlen die sechs Männer den Leuten, Steine von den Bergen zum Turmbau zu bringen. Es wurden nun von allen Bergen Steine her-<sup>5</sup> beigebracht und zwar von den verschiedensten Farben, die wurden von den Männern behauen und den Jungfrauen gegeben; die Jungfrauen aber trugen sie durch das Tor und lieferten sie zum Turmbau ab. Und wenn die vielfarbigen Steine in den Bau eingesetzt wurden, so wurden sie alle gleich weiß und verloren ihre bunten Farben. Einige Steine jedoch wurden von den Männern zum Bau<sup>6</sup> abgeliefert, und sie wurden nicht weiß, sondern sahen genau so aus wie sie eingesetzt worden waren, denn sie waren nicht von den Jungfrauen abgeliefert und nicht durch das Tor getragen. Diese Steine waren also unbrauchbar beim Turmbau. Als die sechs Männer nun die un-<sup>7</sup>brauchbaren Steine im Bau sahen, ließen sie sie wegnehmen und wieder hinunter an den Platz tragen, von dem sie gebracht waren. Und sie<sup>8</sup> sagten den Männern, die die Steine heranholt: »Ihr sollt überhaupt nicht Steine im Bau abgeben. Legt sie nur neben den Turm nieder, damit die Jungfrauen sie durch das Tor tragen und im Bau abgeben. Denn wenn sie nicht von den Händen dieser Jungfrauen durch das Tor gebracht werden, so können sie ihre Farben nicht ändern. Also«, sagten sie, »macht euch keine vergebliche Mühe!«

Und mit dem Bauen hatte es an jenem Tag ein Ende, aber der<sup>8</sup> Turm war nicht vollendet worden; denn er sollte noch weitergebaut werden; nur eine Pause trat im Bauen ein. Da befahlen die sechs Männer den Bauleuten, sie sollten sich alle für eine Weile hinweggeben und ausruhen, die Jungfrauen aber wiesen sie an, nicht vom Turm zu weichen; sie schienen mir zur Bewachung des Turmes zurückgelassen zu sein. Als nun alle gegangen waren sich auszu-<sup>2</sup>ruhen, fragte ich den Hirten: »Herr, warum ward der Bau des Turmes nicht vollendet?« Er sprach: »Der Turm kann nicht vollendet werden, wenn nicht zuvor sein Herr kommt und diesen Bau prüft, um die Steine auszuwechseln, die sich etwa als schlecht erweisen.

Turmbau-Bildes mit dem von den Bergen. <sup>5</sup> Der Zug entspricht dem Interesse der Deutung: zunächst wenigstens wird das ungleichartige Material im Turm der Kirche gleichartig. An der Episode <sup>6</sup>—<sup>8</sup> von den Steinen, die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangen sind, fällt auf, daß diese Steine in der Deutung nicht ausführlich behandelt werden s. nur 124 und zu 138. Es liegt also keine besondere Anspielung vor, sondern der Zug wird um seiner selbst willen dargestellt; er soll andeuten, daß die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangenen Steine für den Turm unbrauchbar sind. Die Engel werden dabei in <sup>8</sup> fast etwas herabgesetzt. Man könnte daraus folgern, daß die Kräfte des christlichen Glaubens mehr sind als Engelshilfe; wir wissen freilich nicht, ob Hermas diesen Gedanken ausdrücken wollte. **V** 1—**VI** 8 Die Prüfung des Turmbaus. Mit **V** 1—2 beginnt der Teil der Sim., dem das besondere Interesse des Hermas gilt. Denn er will hier ja, die Gedanken von Vis. III weiterspinnend, zeigen, daß der Turm der Kirche noch nicht so rein und

3 Denn nach seinem Willen wird der Turm gebaut.« »Herr«, sagte ich,  
 »ich möchte gern wissen, was dieser Turmbau bedeutet, und was  
 Fels und Tor, Berge und Jungfrauen und was die Steine bedeuten,  
 die aus der Tiefe aufstiegen, aber nicht behauen wurden, sondern  
 4 ohne weiteres in den Bau gelangten; und weswegen zuerst 10 Steine  
 in das Fundament eingesetzt wurden, dann 25, dann 35, dann 40, und  
 was die Steine bedeuten, die in den Bau gelangten, dann aber wieder  
 herausgenommen und an den alten Platz zurückgelegt wurden. Ueber  
 5 all diese Dinge beruhige mich, Herr, und tue sie mir kund.« Er ant-  
 wortete: »Wenn du nicht töricht fragst, sollst du alles erfahren. Denn  
 nach ein paar Tagen werden wir wiederkommen, dann sollst du sehen,  
 was sonst noch mit diesem Turm geschieht, und sollst die genaue Deu-  
 6 tung aller Gleichnisse hören. Und nach ein paar Tagen kamen wir zu  
 dem Platz, wo wir gesessen hatten, und er sprach zu mir: »Laß uns zu  
 dem Turm gehen; denn der Herr des Turmes kommt, um ihn zu prüfen.  
 Und wir kamen zum Turm, da war noch gar niemand dort außer allein  
 7 den Jungfrauen. Da fragte der Hirt die Jungfrauen, ob der Herr des Tur-  
 mes schon gekommen sei. Sie antworteten, daß er erst kommen werde,  
 8 um den Bau zu prüfen. Und siehe, nach einer Weile sah ich eine Schar  
 von vielen Männern herannahen, und in ihrer Mitte war ein Mann, so

fehlerlos dasteht, wie es in Vis. III geschildert ist, daß also die empirische Kirche noch nicht der idealen gleicht. Es ist also hier alles von der Deutung und nichts vom kosmologischen Stoff aus zu erklären. Die Pause im Bau ist notwendig, damit die Prüfung des Turmes und die Ausbesserung der Steine vor sich gehen kann. Wenn durch das ganze Buch hin eine immer erneute Erstreckung der Bußfrist beobachtet werden kann s. zu Vis. II 42. 3, und wenn unter den christlichen Sündern in Sim. VIII solche genannt werden, auf deren Buße noch gewartet wird s. zu Sim. VIII 6, so ist dieser Gedanke, daß die Bußfrist noch währe, hier in der Vorstellung von der Pause im Turmbau programmatisch ausgesprochen s. auch unten 142. Das widerspricht zwar streng genommen der befristeten Bußbotschaft, wie sie der Himmelsbrief in Vis. II enthält, aber dieser Widerspruch geht schließlich durch das ganze Buch s. zu Vis. II 24. 5 und den Exkurs zu Mand. IV 37 Nr. 3. Der kleine Dialog in 3—5, in dem der Hirt die Deutung verheißt, aber hinausschiebt, bildet eigentlich nur eine Zäsur s. zu Vis. III 23. Ebenso wird in 6. 7 nur das Kommen des Herrn (αὐθέντης = δεσπότης) vorbereitet, das VI 1 geschildert wird. Christus, der Herr der Kirche, erscheint hier als der siebente in der Schar der herrlichen Engel; zu dieser Verbindung von Angelologie und Christologie s. den Exkurs zu Sim. V 67. Daß die Gestalt Christi menschliches Maß überragt, hängt mit seiner kosmischen Bedeutung zusammen s. Ev. Petri (Kl. Texte 3) X 39 f. πάντων ἐξεληθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὸν ἓνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντας αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσας τοὺς οὐρανοὺς s. V Esra (= IV Esra 1. 2) 243 S. 6 James *iuvenis statura celsus eminentior omnibus illis*, Act. Perpetuae 4 S. 47 Knopf. Für παράταξις s. zu Sim. I1 hat It<sup>1</sup> hier *multitudo*, It<sup>2</sup> *agmen*, sa *Scharen*, auch mpers scheint gerade dies Wort *Schar* zu überliefern. 2 Die Anordnung zur Rechten und zur



groß an Wuchs, daß er den Turm überragte. Und die sechs Männer, <sup>2</sup> die Leiter des Baus, gingen ihm zur Rechten und zur Linken, und alle Bauleute waren bei ihm, und viele andere herrliche Männer rings um ihn her. Die Jungfrauen aber, die den Turm bewacht hatten, liefen ihm entgegen und küßten ihn und begannen ihm zur Seite rings um den Turm herzuziehen. Jener Mann aber prüfte nun den Bau, und <sup>3</sup> zwar so genau, daß er jeden einzelnen Stein betastete. Denn er hatte einen Stab in seiner Hand und schlug damit an jeden einzelnen der aufgemauerten Steine. Und wie er sie traf, wurden einige von <sup>4</sup> ihnen pechschwarz, andere verwittert, andere bekamen Risse, noch andere erwiesen sich als verstümmelt, manche waren weder weiß noch schwarz, wieder andere rauh, so daß sie nicht mehr zu den anderen Steinen paßten, und etliche waren voller Flecken. So verschieden sahen die Steine aus, die sich im Bau als schlecht herausstellten. Er <sup>5</sup> befahl nun, daß alle diese Steine aus dem Turm entfernt und neben den Turm gelegt würden, und daß man andere Steine hole und sie an dem Platz jener ersten einfüge. Da fragten ihn die Bauleute, von wel- <sup>6</sup> chem Berg er die Steine geholt wissen wolle, die am Platz der andern eingefügt werden sollten. Und er wies sie an, sie überhaupt nicht von den Bergen, sondern von einer nahen Ebene zu holen. Da ward die <sup>7</sup> Ebene aufgegraben, und man fand weißglänzende Steine, teils viereckig, teils rund. Alle Steine, die es in jener Ebene gab, wurden herbeige-

Linken entspricht dem glorifizierenden symmetrischen Schema, das dem in der Mitte stehenden die Ehre zuerkennt s. MDibelius Die Lade Jahves 84 f. Daß die Jungfrauen den Herrn küssen, ist nicht etwa als Ausdruck herkömmlicher Sitte (s. zu Mc 14 45) zu betrachten, fällt vielmehr in einem urchristlichen Text als fremdartig auf s. den Exkurs 11 s. Auch Thekla küßt nur die Fesseln des Paulus, nicht den Apostel selbst Acta Pauli et Theclae 18 p. 247 Lipsius. 3—4 Bei dem Stab handelt es sich natürlich um einen Zauberstab s. zu Vis. III 24. Die zuerst genannte der durch ihn bewirkten Veränderungen entspricht der Art des ersten Berges; aber die Parallelität läßt sich nicht durchführen, da die Art der Berge weiterhin eine Verbildlichung an unbrauchbaren Steinen nicht erlaubt. Man könnte höchstens noch die fünfte unserer Gruppen mit dem vierten Berg („die halben“), die sechste mit dem fünften Berg (τραχύς), die dritte mit dem sechsten Berg (σχημα) verbinden; die andern Gruppen werden sehr künstlich beim neunten Berg untergebracht s. zu 261. Immerhin sind es 7 Arten von Schäden, die hier genannt werden und von den 12 Bergen werden 7 als schlecht charakterisiert. Eine Entsprechung ist also doch wohl beabsichtigt; denn wenn die Berge nicht ihre Bedeutung für die Christensünden hätten, so würden die Berge nicht erklärt werden. Daß die Entsprechung nicht wirklich vorhanden ist, das hängt wieder mit der Vermischung zweier ungleichartiger Bilder, des von den Bergen und des vom Turmbau, zusammen s. zu 81. Ihre Folge ist auch in 6—7 zu spüren. Die Ebene, von der hier die Rede ist, wird in der Deutung gar nicht verwendet; wir haben hier also wohl ein Motiv des alten kosmologischen Stoffes vor uns. Dann ergibt sich ganz ungezwungen eine Parallelität zu 33: die Steine zum Bau des Himmelsturmes kommen, ganz wie in Vis. III 23 teils aus der Wassertiefe,

8 bracht und von den Jungfrauen durch das Tor getragen. Und die viereckigen Steine würden behauen und an Stelle der herausgenommenen eingesetzt. Die runden aber wurden nicht in den Bau eingesetzt, weil sie zu hart waren, um behauen zu werden, und es zu langsam gegangen wäre. So wurden sie neben dem Turm niedergelegt, um später behauen und dem Bau eingefügt zu werden; denn ihr Glanz  
 7 war gar groß. Als dies der herrliche Mann, der Herr des ganzen Turmes, vollbracht hatte, rief er den Hirten und übergab ihm alle neben dem Turm liegenden Steine, die aus dem Bau entfernt worden  
 2 waren, und sprach zu ihm: »Reinige diese Steine sorgfältig und setze sie in den Bau des Turmes ein, soweit sie sich den übrigen einfügen  
 3 lassen; die sich nicht einfügen, die wirf weit weg vom Turm.« Als er den Hirten so angewiesen hatte, verließ er den Turm samt allen, mit denen er gekommen war. Die Jungfrauen aber standen als Wäch-  
 4 terinnen rings um den Turm. Da fragte ich den Hirten: »Wie können diese Steine wieder in den Turmbau kommen, da sie doch verworfen sind?« Er erwiderte: »Siehst du diese Steine?« »Ja, Herr«, sagte ich. »Ich werde sie«, sprach er, »zum größten Teil behauen und in den  
 5 Bau bringen, dann werden sie zu den andern Steinen passen.« »Herr«, fragte ich, »wie können sie, wenn sie behauen sind, noch denselben Platz ausfüllen?« Er antwortete: »Alle, die sich als zu klein erweisen, werden in der Mitte des Baues verwendet werden, alle größeren aber werden außen eingesetzt werden und sollen die andern zusammen-  
 6 halten.« Nach diesen Worten sprach er zu mir: »Wir wollen gehen

teils vom festen Land (s. z. d. Stellen). Uebrigens ist auch die Ebene hier, genau wie der  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  3s, durch Zusatz von  $\tau\iota\nu\omicron\varsigma$  wenigstens etwas lokalisiert. Die Unterscheidung zwischen den Festlands-Steinen aber, die in 8 vertreten wird und dem Verf. besonders wichtig ist s. zu 91—3, gehört natürlich erst der christlichen Bearbeitung des Stoffes durch Hermas an. Daß in der Bewertung von viereckigen und runden Steinen ein traditionelles Motiv, dem Verf. vielleicht unbewußt, zur Verwertung kommt, ist zu Vis. III 25 gezeigt. **VII 1—X 5** Die Prüfung der unbrauchbaren Steine. **VII 1—2** Die Szene der Uebergabe entspricht genau dem Sim. VIII 25 geschilderten Vorgang und sollte eigentlich auch für das Ganze dieselbe entscheidende Wichtigkeit haben, da hier der Bußengel in Funktion tritt. Diese Wichtigkeit wird jedoch in der Deutung nicht recht hervorgehoben; die Ursache liegt in der unglücklichen Vermischung der Bilder s. zu 81. 5 Mit  $\epsilon\lambda\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \omicron\iota\chi\omicron\delta\omicron\mu\eta\nu$  ist offenbar eine nur relative Wertung angedeutet wie auf andere Weise in Vis. III 7s Sim. VIII 6s 7s 8s. Was hier bautechnisch gemeint ist — falls Hermas überhaupt eine anschauliche Vorstellung damit verbindet — kann nicht mit Sicherheit gesagt werden: entweder denkt er an eine Zwischenmauer — dazu würde die Art der Steine, die doch auch nach dem Abhauen nicht einfach zu Schotter werden, am besten passen —, oder aber er meint eine Zwischenschicht innerhalb der Mauer zwischen den die beiden Außenseiten bildenden Quadern — dazu würde  $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\beta\varsigma\ \epsilon\lambda\varsigma\ \tau\omicron\delta\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu\ \tau\epsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\varsigma$  8s am besten passen, während  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\nu$  an unserer Stelle sich von beiden Möglichkeiten verstehen läßt. 6 Der Ausdruck  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma\epsilon\iota\nu$  ist natür-

und nach zwei Tagen wiederkommen, diese Steine reinigen und sie in den Bau bringen; der Platz rings um den Turm aber muß ganz gereinigt werden, damit nicht plötzlich der Herr kommt, den Platz um den Turm schmutzig findet und darüber zornig wird; dann werden diese Steine gar nicht in den Turmbau kommen, und ich werde vor dem Herrn als nachlässig dastehen.« Und nach zwei Tagen kamen 7 wir zum Turm, und er sprach zu mir: »Wir wollen alle Steine prüfen und sehen, welche in den Bau gelangen können.« »Ja, Herr«, sagte ich, »prüfen wir!« Da begannen wir zuerst die schwarzen Steine zu 8 prüfen, und sie erwiesen sich unverändert so, wie sie aus dem Turm entfernt worden waren. Da ließ der Hirt sie von dem Turm wegtragen und ganz fortbringen. Dann prüfte er die verwitterten und nahm und 2 behaute viele von ihnen und befahl den Jungfrauen, sie aufzuheben und in den Bau zu bringen. Und die Jungfrauen hoben sie auf und fügten sie in den Turmbau in der Mitte ein. Die andern aber ließ er zu den schwarzen legen, denn man hatte sie ebenfalls schwarz vorgefunden. Dann prüfte er die rissigen; auch von ihnen behaute er viele 3

lich nur von der Deutung aus zu erklären; die Kur des Bußengels soll die Sünder unter den Christen „reinigen“. VIII 1 Auch der Grundgedanke der nun folgenden Szene wird von der Deutung aus erhellt; es soll gezeigt werden, welche der christlichen Sünder bußfertig sind und welche nicht. In Sim. VIII wird das an einem dafür sehr geeigneten Bilde verdeutlicht: der Hirt pflanzt die Stäbe ein, einige schlagen aus, andere nicht. Hier aber will der Hirt den Erfolg der Bußkur an dem durch Vis. III gegebenen Bilde zeigen; das Bild eignet sich dafür durchaus nicht, denn Steine verändern sich nicht wesentlich. Es kommt also eigentlich nur darauf an, welche Steine der Hirt behauen kann; die dafür entscheidenden Kriterien aber werden eigentlich nur in 8 s. 6 genannt. Darüber hinaus wird aber in den übrigen Abschnitten mit Ausnahme des ersten von einer Anzahl von Steinen gesagt, sie seien schwarz geworden. Die Parallele dazu steht Sim. VIII 45; beidemal ist die Deutung entscheidend: die unbußfertigen unter den christlichen Sündergruppen sind wegen ihrer Verstocktheit der ersten, durch und durch unbußfertigen Gruppe gleich geworden. Das alles würde auch in unserem Abschnitt ohne weiteres verständlich sein, wenn Hermas eine Deutung zu ihm gegeben hätte. Aber er hat sich die Möglichkeit dazu verbaut, indem er das ganz andere Bild von den 12 Bergen hineinbrachte. Auf die Frage, welches nun die christlichen Sünder und wieviele von ihnen bußfertig seien, antwortet er damit, daß er 7 von den 12 Bergen auf die christlichen Sünder und ihre Bußbereitschaft oder die ihnen offenstehende Bußmöglichkeit deutet. Offenbar will er diese 7 sündigen Gruppen mit den 7 Gruppen unbrauchbarer Steine gleichsetzen, die Identität der jeweils ersten Gruppe springt ja ohne weiteres in die Augen: vgl. 15 μέλαν ὡς ἀσβόλη mit 64 μέλανες ὡσεὶ ἀσβόλη. Deutlich ausgesprochen wird diese Gleichsetzung aber nirgends s. zu 64. Die Deutung der Steine ist eben durch die Deutung der Berge verdrängt worden, und die Vermischung zweier ganz verschiedenartiger Bilder erweist sich auch hier als der Grundfehler der ganzen Komposition s. den Exkurs zu 21. In 2 tritt der nicht häufige Fall ein, daß aeth gegen lt<sup>1.2</sup> Recht bekommt; denn das Wort, das aeth mit *sumsit* wiedergibt, während beide lt es auslassen, ist auch in G (nach Bihlmeyer gegen Funk) λαβών



und ließ sie durch die Jungfrauen in den Bau tragen, und zwar wurden sie außen eingesetzt, weil sie sich als stärker erwiesen. Die andern aber konnten wegen der großen Zahl ihrer Risse nicht behauen werden; deshalb wurden sie vom Turmbau weggeschafft. Dann prüfte er die verstümmelten, und viele von ihnen erwiesen sich als schwarz, und einige hatten große Risse bekommen; und er ließ sie zu den weggeschafften legen. Die andern aber reinigte und behaute er und ließ sie in den Bau einsetzen. Die Jungfrauen hoben sie auf und fügten sie dem Turmbau in der Mitte ein, denn sie waren weniger tragfähig. Dann prüfte er die halb weiß, halb schwarz gewesenen, und viele von ihnen ergaben sich als ganz schwarz. Er ließ auch diese zu den weggeschafften tragen. Die andern aber wurden alle von den Jungfrauen aufgehoben, denn sie waren weiß und konnten von den Jungfrauen selbst dem Bau eingefügt werden; sie wurden aber außen eingesetzt, weil sie sich als stark genug erwiesen, die in der Mitte eingesetzten zu halten, denn an ihnen war gar nichts verstümmelt. Dann prüfte er die harten und rauhen, und nur wenige von ihnen mußten weggetan werden, weil sie sich nicht behauen ließen; denn sie erwiesen sich als zu hart dazu. Die andern aber wurden behauen, von den Jungfrauen aufgehoben und dem Turm in der Mitte eingefügt, denn sie waren weniger tragfähig. Dann prüfte er die fleckigen, und nur ganz wenige von ihnen waren schwarz geworden und mußten zu den übrigen fortgeschafft werden. Die andern aber erwiesen sich als leuchtend weiß und stark; so wurden sie von den Jungfrauen dem Bau eingefügt, und zwar wurden sie wegen ihrer Stärke außen eingesetzt. Dann ging er zur Prüfung der weißen und runden Steine über und fragte mich: »Was machen wir mit diesen Steinen?« »Herr, wie soll ich das wissen?« sagte ich. »Du verstehst also nichts von ihnen?« »Herr«, sagte ich, »das ist nicht mein Handwerk, ich bin kein Steinmetz und verstehe nichts davon.« »Siehst du nicht«, fragte er, »daß sie ganz

zu lesen. μέλανες εὐρέθησαν s. zu 81. 3 ἐξώτεροι s. zu 75. 5 λευκοί: wie die andern ganz schwarz, so sind diese auf wunderbare Weise ganz weiß geworden. Der Umstand freilich, der für eine Deutung wichtig geworden wäre, daß nämlich der Bußengel dies Wunder vollbracht hat, kommt nicht zum Ausdruck. Wieviel ungezwungener ist die Verbildlichung der Bußkur in Sim. VIII durchgeführt! κρατεῖν s. zu 75. IX 1—3 In einem auffällig ausführlichen Dialog wird über die runden Steine aus der Ebene gesprochen. Warum der Engel dabei den Rat des Hermas einholt, läßt sich nur aus der Deutung erraten. Es handelt sich nach 304.5 311.2 um gute Reiche, von denen einige bereits in den Turm, die Kirche, aufgenommen worden sind, andere gute Gewähr für die Zukunft geben. An diese richtet Hermas mit 311—3 einen Apell, scheint also besonders auf sie abzielen; die ersten, schon christlich gewordenen aber erinnern deutlich an die Vis. III 65—7 genannte Gruppe — und zu dieser zählt Hermas selbst. So ist sein Interesse an der Verchristlichung der Reichen wohl zu verstehen. 2 Die Antwort des Hermas beruht auf einem Mißverständnis, wie solche in der Offenbarungs-

rund sind? Und wenn ich sie viereckig machen will, so muß viel von ihnen abgehauen werden; einige von ihnen sollen aber unbedingt in dem Bau verwendet werden.« »Herr«, sprach ich, »wenn sie das sollen, <sup>3</sup> warum plagst du dich und wählst nicht einfach nach deinem Belieben ein paar für den Bau aus, um sie in ihn einzufügen?« Da wählte er die größten und glänzendsten von ihnen und behaute sie; die Jungfrauen aber hoben sie auf und fügten sie auf der äußeren Seite des Baues ein. Die übrigen wurden aufgehoben und in die Ebene getragen, aus <sup>4</sup> der sie geholt waren. Weggetan aber wurden sie nicht; »denn«, sagte er, »der Turm muß noch eine Zeitlang weitergebaut werden, und der Herr des Turmes will, daß diese Steine sämtlich in den Bau eingefügt werden, weil ihr Glanz so groß ist.« Dann wurden zwölf Weiber <sup>5</sup> herbeigerufen, die schön aussahen, in schwarzer Kleidung, gegürtet und mit entblößter Schulter und aufgelöstem Haar; wild kamen mir diese Weiber vor. Denen befahl der Hirt, die aus dem Bau entfernten Steine aufzuheben und sie wieder in die Berge zu tragen, woher sie gebracht worden waren. Und sie hoben sie fröhlich auf, trugen alle <sup>6</sup> Steine fort und legten sie dort nieder, wo sie geholt waren. Und als sie alle Steine aufgehoben hatten und kein Stein mehr rings um den Turm lag, sprach der Hirt zu mir: »Laß uns um den Turm herumgehen und nachsehen, ob nicht irgend eine mangelhafte Stelle an ihm ist.« Und ich ging mit ihm herum. Als aber der Hirt sah, daß der <sup>7</sup>

literatur häufig vorkommen; sie deuten den Unverstand des Menschen gegenüber dem Göttlichen an und sind dem Leser des NT aus dem Ev. Joh. wohl bekannt. Die Frage des Hirten geht auf die Deutung der Steine und das Schicksal der in ihnen abgebildeten Menschen; Hermas bezieht sie plump äußerlich auf das Handwerk des Steinmetzen. Zu *νοῦσαι* ist wohl *λατομήσαι* zu ergänzen; das entspricht allenfalls der Wiedergabe in aeth *nec possum excogitare illud*, während beide It *quicquam* hinzufügen. <sup>4</sup> Daß die Steine weißglänzend sind, wird hier wie 6 <sup>1</sup> betont, um die Hoffnung für die Zukunft hervorzuheben s. 91. <sup>5</sup> Ueber die Bedeutung, die diese schwarzgekleideten 12 Frauen im vorliegenden Text haben, s. zu 15 s. An der hier gegebenen Schilderung fällt auf, daß das Aeußere dieser Weiber so gar nicht ihre lasterhafte Art verrät; denn das Gegürtetsein und die entblößte Schulter wurden auch bei den Jungfrauen 24 erwähnt. Es ist derselbe Eindruck, der bei dem „Hirten“ in Sim. VI 1 s. <sup>6</sup> festzustellen war; und auch hier wird man wie dort die Uebernahme einer fremden Schilderung vermuten können. Woher diese schwarzgekleideten Weiber stammen, können wir freilich nicht sagen. Bezeichnend ist übrigens, daß ihre Wildheit nur als persönlicher Eindruck des Hermas eingeführt wird (über die Form *ἐδοξοῦσαν* s. zu Sim. VI 27); sie war vielleicht in dem Vorbild dieser Schilderung nicht mit überliefert. Hier üben diese Frauen übrigens eine Funktion aus, die eine Verbindung zwischen den zwei Bildern — vom Turmbau und von den Bergen — herstellt. Wäre ihre Rolle wirklich in die Darstellung eingearbeitet, so müßten sie vor der Prüfung der Steine im Turm in Funktion treten d. h. gewisse Christen zu Sünden verführen. Auch diese Ueberlegung führt auf die Annahme, daß hier ein fremdes Motiv aufgeklebt ist. <sup>7</sup> Die Einheit und Makellosigkeit der nun wieder der idealen gleichenden empirischen Kirche wird

- Turm prächtig gebaut war, war er sehr fröhlich. Denn der Turm war so gebaut, daß ich mir bei seinem Anblick wünschte, ich könnte in ihm wohnen. Denn er war gebaut wie aus einem Stein und hatte nicht eine einzige Fuge, und es sah so aus, als ob sein Gestein aus dem Felsen herausgemeißelt wäre; wie ein einziger Stein kam er mir
- 10 vor. Ich ging mit jenem umher und war fröhlich, weil ich soviel Schönes zu sehen bekam. Da sprach der Hirt zu mir: »Geh und hole Mörtel und kleine Steinsplitter, damit ich die Spuren der Steine, die weggenommen und in den Bau gebracht sind, auffülle; denn der Platz um
- 2 den Turm her muß ganz eben werden.« Ich tat, wie er mir befohlen hatte und brachte es ihm. »Hilf mir«, sagte er, »dann wird das Werk bald vollendet werden.« Er füllte nun die Spuren der in den Bau verbrachten Steine auf und ordnete an, daß der Platz um den Turm
- 3 gefegt und gereinigt werde. Die Jungfrauen nahmen Besen und kehrten, trugen allen Schmutz vom Turm abseits und sprengten mit Wasser nach. Da ward der Turmplatz erfreulich und prächtig anzusehen.
- 4 Der Hirt sagte zu mir: »Alles ist rein; wenn der Herr kommt, den Turm zu besichtigen, wird er nichts an uns zu tadeln haben.« Nach
- 5 diesen Worten wollte er weggehen. Ich aber packte ihn bei seinem Ranzen und begann ihn beim Herrn zu beschwören, daß er mir deute, was er mir gezeigt hatte. »Eine Weile«, antwortete er mir, »bin ich jetzt noch beschäftigt, dann will ich dir alles deuten. Erwarte mich hier, bis ich wiederkomme.«
- 6 Ich sprach zu ihm: »Herr, was soll ich denn so allein hier anfangen?« »Du bist nicht allein«, sagte er, »denn diese Jungfrauen sind bei dir.« Ich bat: »So übergib mich ihnen.« Da rief sie der Hirt herbei und sprach zu ihnen: »Ich vertraue euch diesen an, bis

besonders hervorgehoben. Gegen Funk ist nach Karl Bihlmeyers Mitteilung in G zu lesen  $\mu\eta\ \epsilon\chi\omega\nu\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\rho\mu\omicron\gamma\eta\nu$ , und diese Lesart wird durch beide lt als die richtige erwiesen. Im letzten Satz wird behauptet, daß der Turm aus einem Stein zusein scheint, im vorletzten, daß Turm und Fels wie ein Stein erscheinen s. 135. In diesem Zusammenwachsen mit dem Felsen zeigt sich, daß Turm und Fels ursprünglich dasselbe bedeuten, also im Gleichnis Konkurrenten sind s. den Exkurs zu 21. **X 1** Wenn man die Absicht des Hirten auf eine Ergänzung der im Turm verwendeten Steine bezieht (Weinel), so sieht man erstens nicht ein, wie auf diese Weise der Turmplatz geebnet werden soll (Weinel: indem die herumliegenden kleinen Steine Verwendung finden — aber davon ist nichts gesagt), zweitens fragt man, ob dieser Zweck nicht schon durch das Behauen erreicht sei, und drittens erscheint der Hymnus auf die Einheit und Fehlerlosigkeit des Baus 97 dann höchst unangebracht. Man hat also wohl mit Lake unter  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau$  (= Eindruck) die Grabungsspuren in der Ebene s. 67 zu verstehen. **5** Die abermalige Hinausschiebung der Deutung s. 55 hat den bekannten Sinn s. zu Vis. III 23. Zudem gewinnt der Verf. auf diese Weise Zeit für **X 6—XI 8** das Zwischenspiel von den Jungfrauen. **X 6** Die Uebergabe an die Jungfrauen geschieht auf Zeit — so wie die Sünder dem Bußengel zur Vollstreckung der Buße übergeben werden s. Sim. VI 36 VIII 25 IX 71.



ich wiederkomme«, und ging hinweg. So war ich denn allein mit den 7 Jungfrauen. Sie waren fröhlich und freundlich zu mir, zumal die vier herrlichsten von ihnen. Da sprachen die Jungfrauen zu mir: »Heute 11 kommt der Hirt nicht mehr hierher.« »Was soll ich dann machen?« fragte ich. Sie antworteten: »Warte auf ihn bis zur Nacht. Wenn er kommt, so wird er mit dir reden; kommt er nicht, so sollst du hier bei uns bleiben, bis er kommt.« Ich sagte: »Ich will auf ihn warten 2 bis zur Nacht. Wenn er nicht kommt, will ich nach Hause gehen und morgen früh wiederkommen.« Sie aber gaben zur Antwort: »Uns bist du übergeben, du darfst uns nicht weglaufen.« »Wo soll 3 ich denn übernachten?« fragte ich. »Bei uns«, sagten sie, »sollst du schlafen wie ein Bruder, nicht wie ein Mann. Denn unser Bruder bist du, und wir wollen hinfort bei dir wohnen; denn wir lieben dich gar sehr. Ich aber schämte mich bei ihnen zu übernachten. Da begann 4 die, welche anscheinend die erste war, mich zu küssen und zu umarmen. Als die andern sahen, wie sie mich umarmte, begannen auch sie mich zu küssen, liefen mit mir rings um den Turm und spielten mit mir. Da fühlte ich mich wieder jung werden und begann auch 5 mit ihnen zu spielen. Sie aber schritten im Reigen, tanzten oder sangen. Ich aber zog mit ihnen, wenn auch schweigend, rings um den Turm und war fröhlich mit ihnen. Als es aber Nacht geworden 6 war, wollte ich nach Hause gehen; doch sie ließen es nicht zu, sondern hielten mich fest. Da blieb ich die Nacht durch bei ihnen und schlief neben dem Turm. Denn die Jungfrauen breiteten ihre linnenen 7 Gewänder auf die Erde und lagerten mich in ihre Mitte, und nun taten sie nichts weiter, als daß sie beteten. Und ich betete ununterbrochen mit ihnen und nicht weniger als sie. Und die Jungfrauen freuten sich, als ich so betete. Und ich blieb dort bei den Jungfrauen bis zum

Nach der Deutung 15<sub>2</sub> würde man schließen, daß die Jungfrauen ihren Schutzbefohlenen nun die von ihnen vertretenen Tugenden zu lehren hätten. Davon ist aber im Folgenden keine Rede s. in 7 ἡλαρώτεραι (im Sinne des Positivs? wenn elativisch, vielleicht in den Superlativ zu korrigieren s. Blaß-Debrunner Gramm. § 244<sub>2</sub>). So ist das Verständnis dieses Abschnitts keineswegs von jener Deutung aus zu gewinnen. Vielmehr hat, wie der Dialog **XI 1 2** zeigt, die „Uebergabe“ nur zur Folge, daß die Jungfrauen den Hermas nicht nach Haus gehen lassen. Seine anfängliche Weigerung, bei ihnen zu bleiben, beruht, wie sich aus 3 ergibt, auf einer keuschen Scheu, die ihn abhält, eine Nacht mit Jungfrauen zu verbringen (μένειν, die Nacht über bewohnen' s. zu Joh 1<sub>38</sub>). Die Anweisung des Hirten, die sein Gewissen beruhigen könnte, scheint dabei für ihn völlig zurückzutreten. Die Jungfrauen stellen das Verhältnis von vornherein als ein rein geschwisterliches hin; was aber dann in 4—6 geschildert wird, ist nichts anderes als ein wirkliches Minnespiel s. den folgenden Exkurs. Das erneute Bestreben des Hermas, nach Hause zurückzukehren, zeigt das Bedenkliche der Situation, die laut 7 bis 8 Uhr morgens andauert. Während vorher jedes religiöse Moment gefehlt hat, wird nun, bei der Schilderung des gemeinsamen Lagers, das Gebet erwähnt. 8 Die Frage des Hirten befremdet, weil von ὕβρις die

- 8 nächsten Morgen um die zweite Stunde. Da kam der Hirt und fragte die Jungfrauen: »Habt ihr ihm auch nichts zuleide getan?« »Frage ihn selbst«, sagten sie. Ich antwortete ihm: »Herr, ich war glücklich, daß ich bei ihnen bleiben durfte.« »Was hast du gegessen?« fragte er. »Herr«, sprach ich, »Worte des Herrn aß ich die ganze Nacht.« Er fragte: »Haben sie dich gut aufgenommen?« »Ja, Herr«, antwortete ich.
- 9 »Nun«, fragte er, »was willst du zuerst hören?« »Herr«, sagte ich, »ich möchte bei der Reihenfolge bleiben, in der du mir's von Anfang an gezeigt hast. Bitte, Herr, erkläre es mir so, wie ich dich fragen werde.« Er sprach: »Ich werde dir's deuten, wie du willst, und

Rede ist und die Jungfrauen als die einzig aktiven vorausgesetzt werden. Wie ein Ton aus einer andern Welt aber berührt den Leser die an Mt 44 Dt 83 Joh 4<sup>34</sup> erinnernde Behauptung des Hermas, er habe Worte Gottes genossen. Der betreffende Redegang sticht zweifellos von dem Vorhergehenden wie von dem Folgenden ab.

DAS MINNESPIEL MIT DEN JUNGFAUEN. Die Erklärung hat gezeigt, daß der 15<sup>2</sup> gedeutete Charakter der 12 Jungfrauen in 10<sup>6</sup>—11<sup>8</sup> gar keine Rolle spielt. Darüber hinaus befremdet die ausgesprochen weltliche Art der ganzen Darstellung bis zur Rückkehr des Hirten. Eine Ausnahme bildet allein die Erwähnung des Gebets und, bei entsprechender Deutung, der Satz über die geschwisterliche Art des Zusammenseins. Dagegen deuten folgende Züge auf ausgesprochen weltliche und zwar erotische Zusammenhänge: 1) Mädchen halten einen Mann trotz dessen mehrmaliger keuscher Weigerung (11<sup>2</sup> s. s.) die Nacht über bei sich fest, 2) sie beginnen ihn um die Wette zu liebkosen, 3) sie unterhalten ihn mit Spiel, Reigen, Tanz und Gesang, 4) er spielt mit, ist aber doch im ganzen der passive Teil (συγγινέω 11<sup>6</sup>, die erste Frage des Hirten 11<sup>8</sup>). Alle diese Züge sind unter urchristlichen Voraussetzungen völlig unerklärlich, auch die gleich zu erwähnende Syneisakten-Hypothese erklärt sie nicht. Die beiden christlichen Motive, vom Gebet und vom Wort Gottes, nehmen sich in der Tat wie Fremdkörper aus. Wir haben es also wohl mit einem fremden, der außerchristlichen und außerjüdischen „Welt“ entstammenden Stoff zu tun. Welcher Art dieser, hier natürlich nur unvollständig erhaltene Stoff war, läßt sich vielleicht aus dem ersten und vierten der genannten Motive erschließen: es könnte sich um das Abenteuer eines „reinen Toren“ handeln, der in die verführerische Gesellschaft einer Mädchenschar gerät, die trotz seines Widerstrebens ihr Minnespiel mit ihm treibt. Ob dies Spiel zart-erotisch oder grobsinnlich endete, läßt sich nicht sagen, da bei Hermas an der entscheidenden Stelle das christliche Motiv des gemeinsamen Gebets auftritt. Daß Hermas aber eine Schilderung aus erotischer Literatur verwendet, kann nach dem im Exkurs zu Vis. I 1<sup>2</sup> Ausgeführten nicht befremden. — Es ist offenbar, daß Hermas diese Schilderung zu einem ganz andersartigen Zweck benutzt hat, denn die Jungfrauen bedeuten bei ihm Tugenden und sind ja gerade Gegenbilder jener 12 „wilden“ Weiber. Aber eine erotische Schilderung war in diesem Zusammenhang durchaus nicht unangebracht. Die Einung des Menschen mit allegorisch-mythischen Gestalten als Vermählung darzustellen, war ja nichts Ungewöhnliches, und der ganze Gedankenkreis war einem Christen des II Jahrhunderts wohl auch durch gnostische Mysterien nahe gerückt. Speziell für die Tugenden wäre auf Philo de cherubim 40 ff. p. 146 f. zu verweisen, wo Philo alle Frauen der Tugendhelden für Tugenden erklärt, dann von Schwangerschaft und Geburtswehen der Tugenden spricht und dabei diese Lehre selbst als Mysterium bezeichnet § 42 p. 146 τελετάς γὰρ ἀναδιδάσκουσιν θείας τοὺς τελετῶν ἀξιους τῶν ἱερωτάτων μυσίας. Als

werde nichts vor dir verbergen.« »Herr«, fragte ich, »erkläre mir zuerst <sup>12</sup> vor allem dies: was bedeutet der Felsen und das Tor?« Er antwortete: »Dieser Fels und das Tor ist der Sohn Gottes.« »Warum ist der Felsen alt«, fragte ich, »und das Tor neu?« »Höre und verstehe, du Unverständiger«, antwortete er. »Der Sohn Gottes ist älter als die ganze <sup>2</sup> Schöpfung, so daß er bei der Schöpfung Ratgeber des Vaters ward. Deswegen erscheint er alt.« »Herr«, fragte ich, »warum aber ist das Tor neu?« Er sprach: »Weil er in den letzten Tagen der Endzeit <sup>3</sup> offenbar geworden ist, darum ist das Tor wie neu entstanden, damit alle, die gerettet werden sollen, durch dasselbe eingehen in das Reich Gottes. Hast du die Steine gesehen«, fuhr er fort, »die durch das Tor <sup>4</sup>

der wahre Erzeuger wird dann Gott hingestellt, so daß am Schluß des Abschnittes sein Ergebnis so zusammengefaßt werden kann: § 52 p. 148 τὸν οὖν ἀγέννητον καὶ ἀτρέπτον θεὸν ἀθανάτων καὶ παρθένων ἀρετῶν σπείρειν ἰδέας μηδέποτε εἰς γυναικὸς μεταβαλλοῦσα σχῆμα παρθενίας πρεπῶδες (de somniis II 185 p. 683 hat Philo dagegen den Hohenpriester in verwandtem Sinn als Gatten der Jungfrau geschildert). So scheint der Verf. also eine erotische Darstellung zu benutzen, um die Syzygie zwischen Hermas und den Tugenden zu beschreiben, natürlich ohne erotische Zuspitzung, aber doch mit Beibehaltung erotischer Motive. — Nun erst kann die gewöhnlich im Vordergrund der Auslegung stehende Frage beantwortet werden, ob Hermas an dieser Stelle die geistliche Ehe asketischer Christen, die Erscheinung des sog. Syneisaktentums, im Auge habe s. über die Sache zu I Cor 7<sup>38</sup> und Did. 11 n. Er würde dann bei der Schilderung des gemeinsamen Nachtlagers und des gemeinsamen Gebets die Art jenes geschwisterlichen Zusammenlebens von Asket und Virgo subintroducta nachgebildet haben, und würde dadurch zugleich eine apokalyptische Rechtfertigung des Brauches geben, indem er ihn als irdisches Abbild der Syzygie des Sehers mit den Tugenden legitimierte. Wenn das Syneisaktentum in der Kirche Italiens zu jener Zeit üblich war, so werden die Leser des Buches eine solche Anspielung herausgelesen haben. Wenn die Sitte noch nicht üblich war, so konnte die Darstellung eines solchen geschwisterlichen Verhältnisses bei erotisch betonten Umgangsformen immerhin, auch wider die Absicht des Verf., das Aufkommen eines geistlichen Brautschafts-Standes begünstigen. Ihn mit dieser Schilderung einzuführen hat Hermas wohl fern gelegen; denn er ist auch in der Askese der Mann der kleinen Pflichten, nicht der hochgespannten Leistungen; freilich scheint ihm nach Vis. II 2<sup>3</sup> auch in der Ehe geschlechtliche Askese verdienstlich. Zum mindesten erklären sich nicht alle Züge unseres Abschnittes aus dem Blick auf das Syneisaktentum. — Vgl. Grafe Theol. Arbeiten aus der Rhein. wiss. Pred.-Verein N. F. III 1899, 57 ff., Hachelis Virgines subintroductae, Jülicher Prot. Monatshefte 1918, 97 ff., Plooijs Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1923, 1 ff.

**XI 9—XXXI 2** Die Deutung der Allegorie. **XI 9** Da die Vollendung des Turmbaus nicht erzählt werden kann, so findet die Allegorie kein ausdrückliches Ende, und das Zwischenspiel von den Jungfrauen dient auch dazu, diesen Abbruch der Schilderung zu verhüllen und einen zwanglosen Uebergang zur Deutung zu ermöglichen. **XXI 1—3** Das Verhältnis von Fels und Tor = vorweltlicher und geschichtlicher Gottessohn ist eindeutig, obwohl die eigentliche Erklärung zu πύλῃ erst in 11<sup>6</sup> gebracht wird s. zu 2<sup>2</sup> und den Exkurs zu Sim. V 6<sup>7</sup> (dort auch über die Bedeutung des σύμβουλος-Gedankens). Nach dem Verhältnis des Tores zu dem herrlichen Mann darf man nicht fragen — hier stoßen sich die verschiedenen Stoffe. **3** Das eschatologische Bewußtsein, daß das Auftreten des Christus in die



- kamen und zum Turmbau verwendet wurden, während die anderen, die nicht durch das Tor gekommen, wieder an ihren alten Platz geschafft wurden?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »So wird niemand in das Reich Gottes eingehen, der nicht den Namen seines Sohnes empfängt.
- 5 Denn wenn du in eine Stadt hineingehen willst, und diese Stadt ist rings von Mauern umgeben und hat nur ein Tor, wie kannst du in diese Stadt hineinkommen, wenn nicht durch dieses Tor?« »Herr«, sagte ich, »wie könnte es anders sein?« »Wenn du nun«, sprach er, in die Stadt nicht hineingehen kannst außer durch ihr Tor, so kann man auch in das Reich Gottes nicht anders eingehen als durch den
- 6 Namen des Sohnes, der von ihm geliebt ward. Hast du die Menge gesehen«, fuhr er fort, »die den Turm baute?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »Das alles sind herrliche Engel; sie umgeben den Herrn gleich einer Mauer. Das Tor aber ist der Sohn Gottes; dies ist der einzige Eingang zu dem Herrn. Auf andere Weise wird also niemand
- 7 zu ihm kommen als durch seinen Sohn. Hast du die sechs Männer gesehen«, fuhr er fort, »und den herrlichen und großen Mann in ihrer Mitte, der um den Turm wandelte und die Steine aus dem Bau entfernten ließ?« »Ja, Herr«, sagte ich. Darauf er: »Der herrliche Mann ist der Sohn Gottes, und jene sechs sind die herrlichen Engel, die ihm zur Seite stehen zur Rechten und zur Linken. Keiner von diesen herrlichen Engeln«, sagte er, »kann zu Gott eingehen ohne ihn; wer seinen Namen nicht empfängt, kann nicht in das Reich Gottes ein-
- 13 gehen. »Was bedeutet aber der Turm?« fragte ich. Er antwortete: »Dieser Turm ist die Kirche.« »Und wer sind jene Jungfrauen?« Er sprach: »Das sind heilige Geister. Und kein Mensch kann im Reich

letzte Zeit fällt, ist noch ganz lebendig, wie es ja auch den Gedanken von der Bußfrist trägt s. auch Vis. III 8<sup>9</sup>. Von dem einfachen Vergleich in 5, der die Ausschließlichkeit der christlichen Erlösung betont, ist ein Stück im P. Amherst II 190 f. verso erhalten; danach und nach G (gegen Funk) sind die Worte διὰ τῆς πύλης hinter εἰ μὴ für den Text sicherzustellen, und in der Antwort des Hermas ist nach δύναται zu lesen γενέσθαι ἄλλως, wie auch beide It und aeth *fieri* bieten. ἡγαπημένος ist offenbar bereits kultischer Titel s. I Clem 59 2. 3, Ignat. ad Smyrn. inscr. 6 Man sieht das Durcheinandergeln der Vorstellungen. Zu περιτετέχισται würde der ‚herrliche Mann‘ als Sohn Gottes gehören, denn ihn umgeben die ‚Bauleute‘. Statt dessen wird aber hier wieder das Tor erwähnt, das aus anderem Zusammenhang heraus auf den Sohn Gottes zu deuten ist. Es ist echt orientalisch, daß aus dem Gedanken, Christus allein habe den Zugang zum Gottesreich geöffnet, der andere wird, er sei das Tor s. Joh 10 7 Ign. ad. Philad. 91 Ps.-Clemens Hom. III 52, Hippolyt Refutatio V 8<sup>20</sup> 9<sup>21</sup> Wendland. 8 Die mit συγκρατεῖν ausgedrückte Vorstellung ist kultisch bedingt: der himmlische Christus steht inmitten seines Hofstaats. Aber die Verbindung mit den sechs Männern soll in der Deutung nicht zu einer Gleichsetzung Christi mit den Engeln führen; darum wird deren Unterordnung unter den alleinigen Heilsmittler noch einmal ausdrücklich betont. XIII 1 Zum Turm-Bild s. den Exkurs zu 21. 2 Die Einzeldeutung der 12 jungfräulichen Gestalten

Gottes sein, wenn diese ihn nicht mit ihrem Gewand bekleiden. Denn wenn du nur den Namen empfängst, ohne das Gewand von ihnen zu erhalten, wird es dir nichts nützen. Denn diese Jungfrauen sind Kräfte des Sohnes Gottes. Wenn du seinen Namen trägst, seine Kraft aber nicht, wird das Tragen des Namens vergeblich sein. Und die Steine, <sup>3</sup> fuhr er fort, »die, wie du sahst, weggetan wurden, die haben den Namen zwar getragen, aber das Gewand der Jungfrauen nicht angezogen.« »Herr«, fragte ich, »welches ist ihr Gewand?« Darauf er: »Ihre Namen selbst sind ihr Gewand. Wer den Namen des Sohnes Gottes trägt, muß auch dieser (Jungfrauen) Namen tragen. Denn der Sohn selbst trägt ihre Namen. Alle Steine, die du in den Turmbau gelangen <sup>4</sup> sahst, die durch jener Hände gereicht wurden und im Bau verblieben, sind mit der Kraft dieser Jungfrauen bekleidet. Darum siehst du, daß <sup>5</sup> Turm und Fels zu einem Stein geworden sind: so werden auch die, welche an den Herrn gläubig geworden sind durch seinen Sohn und mit diesen Geistern umkleidet sind, einen Geist darstellen, einen Leib und eine Farbe auf ihren Gewändern. Und alle solche, die die Namen der Jungfrauen tragen, bekommen ihre Wohnung im Turm.« »Und nun <sup>6</sup> die weggeworfenen Steine, Herr«, fragte ich, »weshalb wurden sie weggeworfen? Sie waren doch durch das Tor gegangen und von den Händen der Jungfrauen in den Turmbau eingesetzt.« Er antwortete: »Da du alles bedenkst und genau wissen willst, so vernimm auch

folgt erst 151; hier kommt es nur auf ihre Rolle im Heilsprozeß an. Aus der das ganze Buch durchziehenden Vorstellung vom ἐνδύεσθαι einer Tugend wird, wie schon Mand. XII 11 hier die weitere vom ἐνδυμα entwickelt; das ist eigentlich ein ganz neues Bild s. zu Sim. VIII 23. Nur hat es in unserer Allegorie keinen Platz, weil es sich da um Steine, nicht um Menschen handelt. Es taucht darum auch hier nur auf, um sofort in 3 wieder vergeistigt zu werden. Die hier erwähnten weggeworfenen Steine sollen wohl nicht die bei der Prüfung des Turmbaus durch den Herrn ausgeschiedenen sein, sondern die 46–8 beanstandeten, die nicht durch die Hände der Jungfrauen gegangen sind. Sie wurden bisher 124 nur flüchtig erwähnt und werden weder hier noch späterhin wirklich ausgedeutet; nur die Unentbehrlichkeit der Jungfrauen soll an ihnen bewiesen werden s. zu 46–8. „Namen tragen“ ist hier immer im vollen antiken Sinn gebraucht s. auch Ignat. ad Eph. 71: der Träger des Namens hat teil am Wesen des Namenseigentümers. Name, Gewand und in 4 Kraft sind hier offenbar Wechselbegriffe. Vgl. dazu den Parallelismus in einer chinesischen manichäischen Schrift (Journal asiatique X T. 18, 1911 S. 566), die Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 153. 159 mit der Aufzählung der hermetischen Gotteskräfte (s. den Exkurs zu Vis. III 81) zusammenbringt: *les douze heures, ce sont les douze rois lumineux des transformations successives, ce sont aussi les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Yichou (Jésus)* (Text nach Reitzenstein). 5 Die Einheitsformel (hier wie in 7 noch durch eine Beziehung auf das Gewand erweitert) erinnert an Eph 44. Zur Sache s. zu 45 97. Die in 6–9 gedeuteten Steine sind im Unterschied von den 133 genannten zweifellos die bei der Prüfung durch den Herrn ausgeschiedenen, d. h. also die Sünder unter den Christen, um die es sich eigentlich im ganzen Buch

- 7 von den weggeworfenen Steinen. Diese haben freilich alle den Namen des Sohnes Gottes empfangen und auch die Kraft dieser Jungfrauen. Als sie nun diese Geister empfangen hatten, wurden sie stark, lebten mit den Knechten Gottes und hatten alle einen Geist, einen Leib und ein  
 8 Gewand. Denn sie lebten eines Sinnes und übten Gerechtigkeit. Nach einer Weile aber wurden sie von den schönen Weibern, die du sahst, den schwarz gekleideten, mit bloßen Schultern und aufgelösten Haaren, verführt. Als sie diese sahen, trugen sie Verlangen nach ihnen und bekleideten sich mit ihrer Kraft; Gewand und Kraft der Jungfrauen aber  
 9 ließen sie fahren. Diese wurden nun vom Hause Gottes weggeschafft und jenen (Weibern) übergeben; die aber nicht durch die Schönheit dieser Weiber verführt worden waren, die verblieben im Hause Gottes.  
 14 Das ist«, schloß er, »die Deutung der weggeworfenen.« »Herr«, fragte ich, »wie nun, wenn diese Menschen, obwohl sie so sind, Buße tun und sich der Begierde nach diesen Weibern entschlagen, wenn sie wieder zu den Jungfrauen zurückkehren und in ihrer Kraft und ihren Werken wandeln, werden sie dann nicht in das Haus Gottes ein-  
 2 gehen?« »Gewiß«, antwortete er, »wenn sie wirklich die Werke dieser Weiber abtun, die Kraft der Jungfrauen annehmen und in ihren Werken wandeln. Denn deswegen ist ja auch die Pause im Bauen eingetreten, damit diese, wenn sie Buße tun, in den Turmbau gelangen könnten. Wenn sie aber nicht Buße tun, dann werden andere hinein-  
 3 gelangen, und diese werden völlig ausgestoßen werden.« Ueber all diesem dankte ich dem Herrn, weil er sich erbarmt hat über alle, die

handelt. Daß wir hier an einem besonders wichtigen Punkt der Deutung angelangt sind, zeigt nicht nur das Vorwort zu der Aufklärung am Ende von 6, sondern auch die weitere Ausführung 141—3. Unklarheit ist in die Darstellung freilich dadurch gekommen, daß in 8 die schwarz gekleideten Weiber eingeführt werden. Im Bilde hatten sie es nur mit der Rückbeförderung der zum Behauenwerden (in der Deutung also: zur Buße!) unbrauchbaren Steine zu tun s. 9 5. Hier sind sie es, welche die Christen zur Sünde verführen (*ἀνπεισθήσαν, ἐπειθύμῃσαν* und *ἐνεθύσαντο* sind drei verschiedene Bilder für dieselbe Sache) — eine Tätigkeit, die natürlich in der Allegorie von den Steinen keine Entsprechung hat. Aber auch hier in der Deutung ist ihre Stellung nicht ganz sicher, denn eigentlich soll doch nicht die Art der Weiber, sondern die Art der Berge schuld sein an dem Verhalten der Christen, sonst wäre Kap. 17 ff. doch für die Bußpredigt ohne Wert. Man sieht, daß der Verf. sich durch die Verquickung verschiedenartiger Bilder um die Möglichkeit gebracht hat, eines von ihnen eindeutig durchzuführen. In ■ wird mit *παρεδόθησαν* wieder an den Vorgang 9 5 angeknüpft; danach wären die Weiber eher Vollstrecker der Strafe als Geister des Lasters; in Wirklichkeit sind sie eben künstlich in eine artfremde Bilderreihe eingeführt. Aus **XIV 1—3** ergibt sich deutlich, wie wichtig für Hermas die Sorge um die christlichen Sünder ist. Denn die Pause im Bauen s. zu 51 ist um ihretwillen eingeschoben worden; Sim. X 44 wird die in dem Gedanken liegende Mahnung mit besonderer Zuspitzung wiederholt. ■ *εἰς τέλος* s. zu Vis. III 7 2. Das Dankgebet in 3, inmitten der Deutung auffallend, weil es sich nicht auf die Offenbarung, sondern auf die Sache selbst, die Bußmög-



mit seinem Namen genannt sind, und den Engel der Buße zu uns gesandt hat, die wir gegen ihn gesündigt haben, und weil er unsern Geist erneuert und uns neues Leben geschenkt hat, obwohl wir schon ins Verderben geraten waren und keine Hoffnung auf Leben mehr hatten. »Nun, Herr«, fragte ich weiter, »tue mir kund, weswegen 4 der Turm nicht zu ebener Erde, sondern über Fels und Tor errichtet ward.« Er sagte: »Bist du immer noch töricht und unverständlich?« »Herr«, sagte ich, »ich muß dich doch nach allem fragen, weil ich sonst überhaupt nichts verstehen kann. Denn das alles ist groß und herrlich und schwer verständlich für Menschen.« »Höre«, sprach er. 5 »Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unfassbar und trägt die ganze Welt. Wenn nun die ganze Schöpfung vom Sohne Gottes getragen wird, wie, meinst du, wird es mit denen stehen, die von ihm berufen sind, den Namen des Gottessohnes tragen und in seinen Geboten wandeln? Siehst du also, was für Menschen er trägt? Die von 6 ganzem Herzen seinen Namen tragen. Denn er ist ihr Fundament und trägt sie gern, weil sie sich nicht schämen, seinen Namen zu tragen.« »Herr«, bat ich, offenbare mir die Namen der Jungfrauen und der 15 Weiber in den schwarzen Gewändern.« »Vernimm also«, sprach er, »die Namen der Jungfrauen, die am stärksten sind und an den Ecken stehen. Die erste heißt Glaube, die zweite Enthaltensamkeit, die dritte 2 Kraft und die vierte Geduld. Die andern aber, die zwischen ihnen stehen, haben folgende Namen: Lauterkeit, Unschuld, Keuschheit, Freude, Wahrheit, Verstand, Eintracht und Liebe. Wer diese Namen trägt und den Namen des Gottessohnes, der kann in das Reich Gottes eingehen. Vernimm auch die Namen der Weiber in den schwarzen 3

lichkeit bezieht, zeigt noch einmal, daß die ganze Allegorie in diesem Gedanken gipfeln soll. In 4 wird bei Behandlung einer neuen Frage durch die üblichen Scheltworte s. zu Vis. III 23 die Wichtigkeit der Deutung unterstrichen. Aber diese selbst 5. 6 mündet in einen Gedanken aus, der eine praktische Mahnung enthält. So sieht man auch hier wieder, worauf es dem Verf. ankommt. Die eigentliche Antwort wäre aus der kosmischen Art des Stoffes zu gewinnen: der Himmelsberg trägt die Himmelsstadt oder ist mit ihr identisch. Hermas muß sich darauf beschränken, bei der Aussage über den Namen ein kosmisches Motiv anklingen zu lassen. XV 2 Nun endlich erfahren wir die Namen der 12 Jungfrauen. Alles Grundsätzliche über solche Reihen s. im Exkurs zu Vis. III 82. Dort ist auch bereits der auffallendsten Parallelen Ps.-Cebes Tabula 203 und Corp. Hermet. 133 sowie Barn. 22 f. gedacht. Allen Listen gemeinsam ist bezeichnenderweise nur die ἐγκράτεια, den drei christlichen (Barn., Herm. Vis. III u. Sim. IX) überdies die πίστις. Die Verkettung fehlt zwar hier, aber die Anordnung ist nicht minder äußerlich als in Vis. III (δύναμις unter den 4 Haupttugenden, dagegen ἀγάπη am Schluß). Ein Grundstock dieser Liste ist zweifellos von „weltlichen“ Vorbildern bestimmt (s. δύναμις, vielleicht auch ἰλαρότης und σύνεσις), aber ebenso zweifellos ist die Liste in der vorliegenden Form christlich bearbeitet s. πίστις am Anfang, auch ἀγάπη. Ähnlich steht es mit der in 3 vorgetragenen Deutung der 12 Weiber. Es handelt sich um

Gewändern. Auch von diesen sind vier am stärksten. Die erste heißt Unglaube, die zweite Unmäßigkeit, die dritte Ungehorsam und die vierte Trug. Ihr Gefolge aber heißt Traurigkeit, Bosheit, Schwelgerei, Jähzorn, Lüge, Torheit, Verleumdung und Haß. Der Knecht Gottes, der diese Namen trägt, wird das Reich Gottes zwar sehen, aber nicht<sup>4</sup> hineinkommen.« »Herr«, fragte ich weiter, »wer sind aber die Steine aus der Tiefe, die in den Bau eingefügt wurden?« Er antwortete: »Die ersten 10, die zum Fundament genommen wurden, sind das erste Geschlecht, die nächsten 25 das zweite Geschlecht gerechter Männer; die 35 sind Gottes Propheten und Diener, und die 40 Apostel<sup>5</sup> und Lehrer der Predigt vom Sohne Gottes.« Ich fragte: »Herr, weshalb haben denn die Jungfrauen auch diese Steine durch das Tor ge-<sup>6</sup>tragen und zum Turmbau abgegeben?« »Diese«, sprach er, »haben zuerst jene Geister getragen, und nie sind sie voneinander gewichen, weder die Geister von den Menschen noch die Menschen von den Geistern; vielmehr blieben die Geister bei ihnen bis zu ihrem Tode. Und hätten sie diese Geister nicht bei sich gehabt, so wären sie für

eine Reihe von 12 Lastern, die eigentlich wohl zu den 12 Tugenden im Gegensatz stehen sollten s. Corp. Herm. 13 s f., wo auch eine Tugend- und eine Lasterreihe in ziemlich genauer Entsprechung einander gegenüberstehen. Wenn die Entsprechung nicht stimmt, so liegt das in unserer wie am Ende der hermetischen Listen daran, daß die eine oder die andere Reihe überarbeitet worden ist. Corp. Herm. 13 9 sind mindestens zwei, wahrscheinlich drei Tugenden (*ἀγαθόν, ζωή, φῶς*) zu einer Siebenerliste (s. den Exkurs zu Vis. III 82) hinzugefügt worden, für die der Verf. in der Lasterreihe nur die eine sehr matte Entsprechung *φθόνος* zur Verfügung hatte. In unserer Liste sind die Entsprechungen auch nur in 7 Fällen zweifellos: *πίστις-ἀπιστία* (christlich s. zu 15 2), *ἐγκράτεια-ἀκρασία* (auch schon vorchristlich s. Corp. Hermet. 13 9), *ἀγνεία-ἀσέλγεια, ἰλαρότης-λύπη* (zweifellos heidnisch s. zu Mand. X 11), *ἀλήθεια-ψεῦδος, σύνεσις-ἀφροσύνη* (dem christlichen Ethos wohl auch ursprünglich fremd, s. aber auch Barn. 2 3), *ἀγάπη-μίσος* (christlich s. zu 15 2). Wahrscheinlich entsprechen einander auch *μακροθυμία-ὀξύχολία* (s. zu Mand. V am Anfang, die christliche Herkunft des Begriffspaares ist nicht sicher), *ἀπλότης-καταλαλία* (nach Mand. II 2 als Gegensatz zu betrachten), *ἀκακία-πονηρία*. Die noch auf jeder Seite verbleibenden 2 Glieder lassen sich nicht ohne weiteres in Gegensatzpaare bringen. Man könnte vielleicht vermuten, daß *ἀπειθεία* christlicher Ersatz für ein vorchristliches *ἀσθένεια* wäre; dann würde der Gegensatz ursprünglich *δύναμις-ἀσθένεια* gelautet haben und wäre von dem Verf. als zu wenig christlich beurteilt (mit Recht!) und darum geändert worden. Man könnte ebenso vermuten, daß *ἀπάτη* aus einem Gegensatz-Paar *ἀλήθεια-ἀπάτη* stammte; der Verf. hätte das dann geändert, weil er *ἀλήθεια*, wenn auch in einem anderen, praktisch-aktiveren Gegensatz (mit *ψεῦδος*) schon verwendet hatte, und hätte dafür die *ἐμόνοια* auf der Tugendseite die Zahl füllen lassen. Jedenfalls weisen gerade die Unebenheiten dieser Antithesenreihe auf ihre Vorgeschichte. — *τὴν βασιλείαν ὄψεται* soll hier die dauernde Gliedschaft am Reich Gottes ausschließen, völlig anders Joh 3 3. 4–6 werden die Fundamentsteine behandelt. Schon zu 3 3 4 3 ist bemerkt, daß die Zahlen 10, 25, 35, 40 sich nicht von der ursprünglichen Bedeutung des Stoffes, sondern von der Deutung aus

den Turmbau nicht brauchbar gewesen.« Ich sprach: »Herr offenbare<sup>16</sup> mir noch etwas.« »Was willst du?« fragte er. »Weshalb sind denn die Steine aus der Tiefe aufgestiegen, um dann, nachdem sie diese Geister getragen hatten, dem Turmbau eingefügt zu werden?« Er ant-<sup>2</sup>wortete: »Sie mußten durch Wasser emporsteigen, um lebendig zu werden. Denn sie konnten nur in das Reich Gottes eingehen, wenn sie den Todeskeim ihres früheren Lebens dahinten ließen. So empfingen<sup>3</sup> nun auch diese, die entschlafen waren, das Siegel des Gottessohnes und gingen in das Reich Gottes ein. Denn bevor ein Mensch den Namen des Gottessohnes trägt, ist er tot; wenn er aber das Siegel erhält, dann tut er den Todeskeim ab und empfängt das Leben. Das<sup>4</sup> Siegel ist das Wasser, und in das Wasser steigen sie tot hinein und lebend heraus. Auch jenen ward nun dies Siegel gepredigt und sie haben es angenommen, um ins Reich Gottes einzugehen.« »Herr«,<sup>5</sup> fragte ich, »weswegen sind auch die 40 Steine mit ihnen aus der Tiefe aufgestiegen? Sie hatten doch das Siegel schon erhalten?« Er antwortete: »Weil diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes gepredigt hatten und in Kraft des Gottessohnes und im Glauben an ihn entschlafen waren, auch den früher Entschlafenen gepredigt und ihnen

verstehen: der Hirt zählt sicher 10 Glieder des Urgeschlechts von Adam bis Noah wie Gen 5<sup>1-82</sup> und wahrscheinlich 25 Glieder der klassischen Zeit „gerechter Männer“ von Sem bis David. Die Zahl 35 kommt wohl als Hälfte von 70 in Betracht; welche Siebzig aber Hermas hier meint, wissen wir nicht (doch nicht die 70 Knechtschaftsjahre Jer 25<sup>11</sup>, aus denen Henoch 89<sup>59</sup> 70 fremde Hirten über Israel und durch deren Teilung Hen. 90<sup>1</sup> 35 Hirten gewonnen werden?). Vielleicht hat er einfach die 10 + 25 der ersten beiden Gruppen durch Auffüllung mit 35 auf 70 runden wollen. Die 40 christlichen Apostel und Lehrer stehen jedenfalls für sich; auch diese Zahl ist wohl übrigens nicht errechnet, sondern als heilige Rundzahl übernommen s. zu Mc 1<sup>13</sup>. **XVI 1-4** enthält die Deutung des  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ . Ueber den ursprünglichen Sinn der Vorstellung s. zu 3 s. Der  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  wird hier vom Taufwasser verstanden, also so wie in Vis. III 2<sup>9</sup> 7<sup>3</sup> die  $\acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\alpha$ . Aber die in Vis. III 5<sup>2</sup> gegebene Deutung des  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  auf das Todesreich blickt doch noch durch; denn es sind lauter Gestorbene, die aus dem  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  hervorgehen. Und die Taufe wird in diesem Zusammenhang wieder mit dem Bild des Siegels bezeichnet. Die beiden Vorstellungen, von der Tiefe als Tod und von der Tiefe als Taufe, werden durch den Gedanken von der  $\nu\acute{\epsilon}\chi\rho\omega\sigma\iota\varsigma$  s. Rm 4<sup>19</sup> II Cor 4<sup>10</sup> in 2. 3 miteinander verbunden: das Auftauchen aus der Tiefe (d. h. aus der Taufe, die natürlich als Tauchbad gedacht ist) bedeutet zugleich ein Auftauchen aus der Erstorbenheit des früheren Lebens (d. h. also aus einer Art Tod). Der Sinn des Ganzen ist eine äußerst strenge Tauftheorie s. Windisch Taufe und Sünde S. 360: die alttestamentlichen Gerechten können am Heil nur dann teilhaben, wenn sie nicht bloß belehrt, sondern auch getauft sind. Das Theodizeemotiv, das zur Gestaltung des Mythos von Christi Höllenfahrt mit Anlaß gegeben hat (s. zu I Petr 4<sup>6</sup> und den Exkurs zu I Petr 3<sup>20</sup>) und das den vorzeitig verstorbenen Frommen Gerechtigkeit widerfahren lassen will, erscheint hier ins Kirchlich-Sakramentale gesteigert; ohne Taufe gibt es auch für die Frommen der Vorzeit kein Heil. Mit dieser strengen Tauftheorie hängt wohl auch 5-7 die andere



6 das Siegel der Predigt gegeben haben. Sie stiegen also mit jenen ins Wasser hinab und wieder herauf; nur stiegen sie lebendig hinab und lebendig herauf; jene aber, die früher Entschlafenen, stiegen tot hinab  
 7 und lebendig herauf. Sie wurden also durch diese zum Leben gebracht und zur Erkenntnis von dem Namen des Gottessohnes. Deswegen konnten sie auch mit ihnen emporsteigen und mit eingefügt werden in den Turmbau. Und zwar wurden sie verwendet, ohne behauen zu sein; denn sie waren in Gerechtigkeit und großer Keuschheit entschlafen, und nur dies Siegel fehlte ihnen. Da hast du die Deutung auch dieser Dinge.« »Ja, Herr«, sagte ich.

17 »Jetzt Herr, gib mir noch von den Bergen Kunde: warum sind sie so verschieden an Gestalt und Farbe?« »Höre«, sprach er. »Diese zwölf Berge bedeuten 12 Stämme, die in der ganzen Welt wohnen.  
 2 Ihnen ward der Sohn Gottes von den Aposteln gepredigt.« »Offenbare mir aber, Herr, weswegen die Berge an Farbe und Gestalt so verschieden sind.« »Höre«, sprach er. »Diese zwölf Stämme, die die ganze Welt bewohnen, sind zwölf Völker. Verschieden sind sie an Gesinnung und Geist. Wie du nun die Berge in verschiedenen Farben vor dir siehst, so sind auch diese Völker verschiedenartig an Geist und Gesinnung. Ich will dir aber das Verhalten jedes einzelnen von ihnen  
 3 kundtun.« »Zuerst«, bat ich, »offenbare mir dies: warum nahmen die Steine dieser so verschiedenen Berge, sobald sie in den Bau eingesetzt wurden, eine weiße Farbe an, ganz wie die aus der Tiefe aufgestiegenen  
 4 Steine?« Er antwortete: »Weil alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, mit dem Namen des Sohnes Gottes genannt worden sind,

Variation des Motivs von der Hadesfahrt zusammen, die hier (und in den von der unsern abhängigen Stellen Clemens AL. Stromata II 44 1 ff. VI 46 4. 5) vertreten wird: daß die Apostel und Lehrer nach ihrem Tod im Hades gepredigt und getauft haben, sozusagen als die geordneten Organe der Kirche. Auch hier ist übrigens die Verbindung der beiden Deutungen des  $\beta\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  auffallend: eigentlich kommen die Apostel und Lehrer aus dem  $\beta\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ , weil sie als Gestorbene im Hades waren; nach der hier gegebenen Darstellung aber sind sie im  $\beta\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ , weil sie das Taufwasser mit ihren Täuflingen teilten. Ob Hermas die beiden Gedanken gefunden und in seiner Weise verbunden hat oder ob ihm der erste schon überliefert war, können wir nicht beurteilen. **XVII 1** beginnt die Deutung der Berge, die den zweiten Teil der ganzen Sim. füllt. Warum der Verf. an diesem Gegenstand so interessiert ist, läßt sich mit Sicherheit sagen: er will Typen von Christen, sündigenden und sündlosen, schildern. Daß er dabei infolge der Vermengung der Bilder in Schwierigkeiten gerät, da nach seiner Durchführung des Turmbaubildes von den Bergen ja nicht Christen, sondern Menschen kommen, ist im Exkurs zu 21 dargelegt. Aus demselben Grunde hat er an unserer Stelle eine doppelte Deutung vorgetragen: die Berge stellen zunächst die 12 Stämme dar, d. h. in der jüdischen Gestaltung des Stoffes war mit ihnen das Gottesvolk gemeint. In 2 aber sind die Berge Völker verschiedener Art, d. h. nicht Glieder des Gottesvolkes, sondern Menschen, s. auch darüber den Exkurs zu 1. In 3—4 wird die Wirkung ihrer Bekehrung zum Christentum geschildert

nachdem sie gehört hatten und gläubig geworden waren. Als sie nun das Siegel empfangen, wurden sie einer Gesinnung und eines Geistes, ein Glaube wohnte unter ihnen und eine Liebe, und mit dem Namen trugen sie auch die Geister der Jungfrauen. Deshalb leuchtete der Bau des Turmes in einer weißglänzenden Farbe wie die Sonne. Als sie aber hineingelangt und zu einem Leibe zusammengewachsen waren, befleckten sich einige von ihnen; sie wurden aus dem Geschlecht der Gerechten ausgetilgt und wurden wieder zu dem, was sie vorher waren, ja noch viel schlechter.« Ich fragte: »Herr, wie konnten sie denn schlechter werden, da sie doch Gott erkannt hatten?« Er gab zur Antwort: »Wer Gott nicht kennt und böse handelt, der empfängt eine Strafe für seine Bosheit, aber wer Gott kennt, darf nicht mehr böse, sondern muß gut handeln. Wenn nun einer, der gut handeln müßte, das Böse tut, glaubst du nicht, daß er dann größere Sünde begeht als einer, der Gott nicht kennt? Darum sind die, welche Böses tun ohne Gott zu kennen, des Todes schuldig; die aber Gott kennen, seine Wunder geschaut haben und doch sündigen, ziehen sich doppelte Strafe zu und ewigen Tod. So also soll die Kirche Gottes gereinigt werden, wie die Steine — du hast es ja gesehen — aus dem Turm genommen und den bösen Geistern übergeben wurden, um von dort weggeschafft zu werden; und sie soll werden zu einem Leib der Gereinigten. So wie auch der Turm nach seiner Reinigung ward wie aus einem Stein gebildet, so wird auch die Kirche Gottes sein nach ihrer Reinigung, und nachdem die Bösen, die Heuchler, die Lasterer, die Zweifler und s. zu 4 5, und wieder mit einer Einheitsformel wie 13 5. 7, nur diesmal wie auch 18 4 ohne bildlichen Ausdruck vgl. Eph 4 4. Zur Geschichte dieser kirchlichen Einheitsformeln s. MDibelius Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1915, 224 ff. Allerdings bildet der gute Zustand der Kirche hier nur den Hintergrund für den in 5 geschilderten Abfall, dessen Ernst, schon in den letzten Worten dieses Kapitels anklingend (G liest ἡ, wofür Funk ἧ vermutet; wahrscheinlicher ist mit It<sup>1</sup> *etiam καὶ* zu lesen), nun in XVIII 1—2 geschildert wird. γινώσκειν oder ἐπιγινώσκειν θεόν bezeichnet in diesem Zusammenhang deutlich die Bekehrung zum Christentum s. dazu MDibelius Ἐπίγνωσις ἀληθείας in den Neutest. Studien f. Heinrici. Die Wendung ist ein deutlicher Beweis dafür, daß es sich hier nicht um den Gegensatz zum Judentum, also auch nicht um Judenchristentum handelt. ἀγαθοποιεῖν s. zu Mc 3 4. Die Strenge der alten Tauftheorie (s. den Exkurs zu Mand. IV 3 7) kommt hier so stark zum Ausdruck, weil von der Buße schon in 14 1—3 die Rede war und diese nachträgliche Erörterung von ihr schweigt. Darum wirken die Worte rigoristischer als sie gemeint sind. Zu μεγαλεῖα s. zu I Clem. 32 1. Am Anfang von 3 wird δέ nach ὡς nur von G vertreten; It<sup>1</sup> hat *ergo*, läßt aber den vorhergehenden Satz weg, so daß der Anschluß ein anderer wird, It<sup>2</sup> aeth bieten keine Partikel. Wenn man danach am besten ὡς εἶδες liest, so erhebt sich die Frage, ob dieses ὡς nicht zu dem vorhergehenden οὕτως gehört und der Punkt nach θεοῦ durch ein Komma zu ersetzen ist. Den Ausschlag für diesen Text scheint mir der Umstand zu geben, daß dann von ὥσπερ καὶ ὁ πύργος an ein zweiter Vergleichssatz einleuchtenden Inhalts ent-

- 4 die Sünder aller Art aus ihr ausgestoßen sind. Nach ihrer Entfernung wird die Kirche Gottes ein Leib sein, ein Gedanke, ein Geist, ein Glaube, eine Liebe. Und dann wird der Sohn Gottes sich freuen und fröhlich sein unter ihnen, da er sein Volk rein empfangen hat.« »Herr«, sagte ich, »das alles ist groß und herrlich.« Und ich bat: »Offenbare mir noch, Herr, von jedem der Berge, welche Kraft und welches Tun ihm eignet, damit jede Seele, die auf den Herrn vertraut, wenn sie es hört, seinen großen, wunderbaren und herrlichen Namen preise.« »So höre«, sprach er, »wie die Berge und die zwölf Völker sich unterscheiden.
- 19 Von dem ersten, dem schwarzen Berge stammen die Gläubigen solcher Art: Abtrünnige, Lasterer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes. Ihr Los ist nicht Buße, sondern Tod. Und darum sind sie auch schwarz;
- 2 denn ihre Art ist ruchlos. Von dem zweiten, dem kahlen Berge, kommen solche Gläubige: Heuchler und böse Lehrer. Und diese sind den vorigen ähnlich, da sie keine Frucht der Gerechtigkeit bringen. Denn wie ihr Berg ohne Frucht ist, so haben auch diese Menschen zwar den Namen, aber an Glauben sind sie arm, und keine Frucht der Wahrheit gedeiht bei ihnen. Diesen steht die Buße offen, wenn sie eilig Buße tun; wenn sie aber säumen, wird der Tod auch ihr Los sein, wie er das der
- 3 ersten ist.« »Herr«, fragte ich, »warum steht diesen die Buße offen, den andern aber nicht? Ihre Taten sind doch nahezu die gleichen.« Er antwortete: »Darum steht ihnen die Buße offen, weil sie ihren Herrn nicht gelästert und die Knechte Gottes nicht verraten haben, sondern sich aus Gewinnsucht zu Heuchelei treiben ließen und ihre Lehre den Wünschen sündiger Menschen anpaßten. Aber sie werden eine Strafe erhalten, doch steht ihnen die Buße offen, weil sie nicht

steht (s. d. Uebers.), während bei der geläufigen Lesung die Worte von καὶ ἔσται bis καθαρισθῆναι αὐτόν einen störenden Zwischensatz bilden und der Vergleich ὡς εἶδες — οὕτως ἔσται nicht paßt. 4 Ueber die Einheitsformel s. zu 17 s. 4. Die XIX 1 beginnende Einzeldeutung der „Berge“ ist darum so bedeutsam, weil hier nicht nur wie Vis. III 35—73 Sim. VIII 63—104 eine Darstellung der Christenheit gegeben wird, sondern weil diese Schilderung nicht so sehr wie dort durch das allegorische Bild bedingt ist, vielmehr verhältnismäßig ungezwungen verläuft. Wenn im Folgenden nicht jedesmal ausdrücklich daran erinnert wird, daß auch die verworfenen Steine schon einmal im Turm waren, so hängt das nicht mit einer Verschiebung des Bildes zusammen (Zahn S. 234 ff. Funk), sondern damit, daß das Bild von den Bergen mit dem vom Turmbau eigentlich überhaupt nicht zusammengehört s. den Exkurs zu 21. Die erste Gruppe entspricht genau der Sim. VIII 64 dargestellten s. z. St. ■ Bei der Schilderung des zweiten Berges ist nicht mit ὁ ὑψηλοῦ, sondern nach 15 ψιλοῦ zu lesen; It<sup>1</sup> hat *glabroso* und mpers, dessen Fragment hier einmal für die Textkritik zu brauchen ist, *leer*. Ob der Verf. bei dieser Gruppe an Irrlehrer im allgemeinen denkt, ob er eine besondere Art im Auge hat, läßt sich hier so wenig feststellen wie bei der zweiten Gruppe in Sim. VIII 65. Daß er aber selber weiß, wen er meint, geht aus 3 hervor, wo diese Gruppe von der vorigen scharf unterschieden wird. Die Irrlehrer rechnen sich selbst zu den Christen (viel-



Lästerer sind noch Verräter. Vom dritten Berg mit seinen Dornen und 20 Disteln kommen solche Gläubige: die einen von ihnen sind reich, die andern in viele Geschäfte verwickelt. Die Disteln sind die Reichen, die Dornen die in allerlei Geschäfte Verwickelten. Und diese, die in 2 viele und mannigfaltige Geschäfte Verwickelten, halten mit den Knechten Gottes keine Gemeinschaft, sondern gehen erstickt von ihren Geschäften in die Irre. Die Reichen aber halten schwerlich mit den Knechten Gottes Gemeinschaft, aus Furcht von ihnen angebettelt zu werden; und solche Leute werden schwerlich in das Reich Gottes eingehen. Denn wie es schwer ist, mit nackten Füßen auf Disteln zu treten, so 3 ist es auch schwer für solche Leute, in das Reich Gottes einzugehen. Aber allen diesen steht die Buße offen, allerdings eine eilige Buße, 4 damit sie das in früheren Zeiten Versäumte nun nachholen und etwas Gutes ausrichten. Wenn sie nun Buße tun und etwas Gutes ausrichten, dann werden sie Leben haben bei Gott; wenn sie aber bei ihren Taten beharren, so werden sie jenen Weibern überliefert werden, und die werden ihnen den Tod bringen. Vom vierten Berg mit seinen vielen 21 Gewächsen, die zum Teil oben grün und an den Wurzeln verdorrt waren, zum Teil aber auch ganz von der Sonne verdorrt, kommen solche Gläubige: sie sind teils Zweifler, teils tragen sie den Herrn auf

leicht auch in Verfolgungszeiten?) im Gegensatz zu jenen Abtrünnigen. Was im übrigen hier gesagt wird, geht in den Bahnen der üblichen antignostischen Polemik s. Past. und Ignatius; man wird es also mit Gnostikern zu tun haben, s. aber zu 22 1. *παρά τι* s. zu Lc 5 7. **XX 1** Die dritte Gruppe bietet ein viel lebendigeres Bild, da die hier geschilderte Gruppe von Menschen dem Leser des „Hirten“ bekannt ist. Wenn die Menschen, die eigentlich in den Steinen abgebildet werden, hier Disteln und Dornen gleichgesetzt werden, so sieht man wieder, daß das ganze Turmbaubild in die Allegorie von den Bergen eigentlich nicht paßt. Daß zwischen den Reichen und den Geschäftsleuten unterschieden wird, ist Deutungskunststück: Hermas will den traditionellen Doppelausdruck Disteln und Dornen (Gen 3 18!) verwerten; er nimmt die Teilung selbst keineswegs ernst, wie das Folgende zeigt. Ueber alles Sachliche s. zu Sim. VIII 8 1—3, wo dieselben Christen geschildert werden. ■ Die Furcht, deren Hermas die Reichen zeih, versteht sich gerade von den Ermahnungen des „Hirten“ an die Reichen aus, nach denen Reichtum nur Mittel für Almosen bedeutet s. Sim. I II. *δυσκόλως* s. zu Mand. IV 3 6. ■ Orientalischem Gleichnisgebrauch entspricht es, daß aus dem Distelbild noch eine Sonderdeutung herausgeholt wird. 4 Im Gegensatz zu Sim. VIII wird hier und im Folgenden von dem bereits eingetretenen Bußerfolg nicht geredet, sondern nur von der Möglichkeit künftiger Buße; die Berg-Allegorie hat eben mit dem Bußerfolg nichts zu tun s. zu 19 1. In der Forderung eiliger Buße klingt hier wie im folgenden der Gedanke der Buß-Befristung an s. den Exkurs zu Mand. IV 3 7. **XXI 1** Auch bei dieser Gruppe ist die Teilung nicht ernst zu nehmen; dem Verf. lag offenbar daran, die Lippengläubigen mit den innerlich geteilten Zweiflern gleichzusetzen — und deren Verbildlichung in halbverdorrten Gewächsen war ihm geläufig s. Sim. VIII 7 1 f. Der innerlich geteilte Zweifler, der halb Gott und halb der Welt gehört, ist in dieser Frömmigkeit, die im Alltagsleben so mit dem

- 2 den Lippen, aber nicht im Herzen. Darum sind ihre Wurzeln verdorrt und haben keine Kraft, und nur ihre Worte haben Leben, ihre Werke aber sind tot. Solche Leute können weder leben noch sterben. Sie gleichen also den Zweiflern; denn auch die Zweifler sind weder grün  
 3 noch verdorrt, können weder leben noch sterben. Denn wie ihre Gewächse verdorrt, als sie die Sonne sahen, so pflegen auch die Zweifler, wenn sie von Drangsal hören, aus Feigheit den Götzen zu opfern und  
 4 schämen sich des Namens ihres Herrn. Solche Leute können also weder leben noch sterben. Aber auch sie vermögen zum Leben zu kommen, wenn sie eilig Buße tun; wenn sie aber nicht Buße tun, so sind sie damit schon den Weibern verfallen, die ihnen das Leben rauben.
- 22 Vom fünften Berg, der grüne Pflanzen trug, aber steinig war, kommen solche Gläubige: sie haben Glauben, sind aber unbelehrbar, anmaßend und selbstgefällig, wollen alles wissen und wissen doch gar nichts.
- 2 Infolge dieser Anmaßung ist die Einsicht von ihnen gewichen und törichter Unverstand bei ihnen eingezogen. Sie rühmen sich selbst als Weise und spielen sich aus eigener Kraft als Lehrer auf — die  
 3 Toren! Vor lauter Hochmut sind viele von ihnen, die sich rühmten, zunichte geworden; denn ein mächtiger Dämon ist die Anmaßung und das eitle Selbstvertrauen. Viele von ihnen sind also verworfen, aber manche haben Buße getan, sich zum Glauben bekehrt und den wahren

Problem „Welt“ zu ringen hat (Jac Hermas), ja ein gern verwendetes Gegenbeispiel. In 2—3 wird die Gleichsetzung der beiden erst unterschiedenen Gruppen durchgeführt; man hat den Eindruck, daß Hermas für etwaige Verfolgungszeiten dasselbe von den Lippengläubigen befürchtet, was er an den Zweiflern erlebt hat, nämlich Abfall in der Verfolgung. Mit εἰδωλολατροῦσι ist wohl auf das im Christenprozeß verlangte Götzenopfer angespielt. Man hat hier wie Vis. II 34 sehr stark den Eindruck, daß der Verf. meint, zwischen zwei Verfolgungszeiten zu leben. In Sim. VIII 71—3 erscheinen die Gruppen Sim. IX 21 und 23 verbunden. **XXII 1** Die fünfte Gruppe besteht aus christlichen Lehrern zweifelhafter Art. Aus der offenbaren Anspielung mit γινώσκειν ist als sicher zu erschließen, daß es sich um Gnostiker handelt, aus der Polemik, die sich mehr gegen das Auftreten als gegen die Lehre richtet, daß noch keines der großen dualistischen Systeme gemeint ist. Aber je besser wir die Gnosis kennenlernen, desto deutlicher wird das hier vorauszusetzende Stadium s. die Polemik der Past. Hochmut haben auch die späteren Ketzerbestreiter an den Häresiarchen besonders getadelt s. Irenäus I 19 s Harvey (Zitat von Worten der Basilidianer *tu enim omnes cognosce, te autem nemo cognoscat*), I 202 über die Karpokratianer, III 152 über die Valentinianer, Tertullian adv. Valent. 1, Hippolyt. Refut. VI 71 über Simon. Das Selbstbewußtsein des gnostischen Propheten hat aber offenbar, noch bevor der Lehrunterschied unerträglich wurde, Formen angenommen, die man als widerchristlich empfand. Bei δυσμαθής liegt nach dem Zusammenhang kein Grund vor, mit lt<sup>2</sup> *difficile discentes* die aktive Bedeutung zu bevorzugen; auch mpers setzt passiven Sinn voraus: *welche Wissen und Weisheit nicht annehmen*, während lt<sup>1</sup> aeth nicht deutlich sind. 2 ἐπελοιδάσκαλος ist zu erklären wie ἐπελοδρησκεία s. zu Col 223. 3 Hier wird wie im Folgenden von schon getaner Buße berichtet. Sie besteht bei

Weisen unterworfen, da sie ihre Torheit eingesehen hatten. Und auch <sup>4</sup> den übrigen steht die Buße offen, denn sie waren weniger schlecht als töricht und unverständlich. Wenn sie also Buße tun, werden sie Leben haben bei Gott; wenn sie aber nicht Buße tun, werden sie bei den Weibern, die sie zum Bösen trieben, wohnen müssen. Vom sechsten Berg, der <sup>23</sup> große und kleine Spalten und in den Spalten verwelkte Pflanzen hatte, kommen solche Gläubige: die mit den kleinen Spalten, das sind die, <sup>2</sup> welche etwas gegen einander haben und infolge ihrer Verleumdungen im Glauben welk geworden sind. Aber viele von ihnen haben Buße getan, und auch die übrigen werden noch Buße tun, wenn sie meine Gebote hören, denn geringfügig sind ihre Verleumdungen; und eilig sollen sie Buße tun. Die aber mit den großen Spalten, das sind die hartnäckigen <sup>3</sup> Verleumder und die einander haßerfüllt das Böse nachtragen. Sie wurden also weggeworfen vom Turm, und für unwürdig der Verwendung im Bau befunden. Solche werden schwerlich zum Leben gelangen. Wenn <sup>4</sup> unser Gott und Herr, der alle beherrscht und Macht hat über seine ganze Schöpfung, denen ihre Sünden nicht nachträgt, die sie bekennen, sondern ihnen gnädig ist, darf dann ein Mensch, vergänglich und voll Sünde, einem Mitmenschen Böses nachtragen, als wäre er's, der ihn verdammen oder retten könnte? So sage ich euch denn, ich, der <sup>5</sup> Engel der Buße: alle, die ihr solches Sinnes seid, entschlagt euch seiner und tut Buße, dann wird der Herr eure früheren Sünden heilen; wenn ihr euch von diesem Dämon reinigt; tut ihr's aber nicht, so werdet ihr ihm übergeben werden zum Tode. Vom siebenten Berg <sup>24</sup> — auf dem fröhlich grüne Pflanzen wuchsen, der ganz in gutem Zustand war und auf dem alle Arten Tiere und die Vögel des Himmels seine Pflanzen abweideten, und die Pflanzen, von denen sie fraßen,

diesen illegitimen Lehrern in Unterwerfung unter die Gemeindelehrer; denn das sind die ἔχοντες σύνεσιν. <sup>4</sup> Das auffallend milde Urteil zeigt, daß der Verf. noch nicht die großen dualistischen Systeme im Auge hat; insofern ist die Stelle für die Datierung wichtig. ζήσονται τῷ θεῷ s. zu Mand. I 2. **XXIII 2** An der Deutung der σχισμαί auf Spaltungen ist bei unserer fünften Gruppe ebenso festgehalten wie Vis. III 63 Sim. VIII 72. Während an der zuletzt genannten Stelle aber die Zweifler mit einbezogen sind, die in Sim. IX schon 21 <sup>2</sup> zur Geltung kamen, wird hier zwischen kleinen und großen Streitigkeiten unterschieden. Jene bestehen wohl in Privathändeln; bei den in <sup>3</sup> geschilderten Spaltungen aber hat Hermas offenbar ernste Gefährdungen des Gemeindelebens im Auge. Ihre Urheber werden in <sup>4</sup> auf Gottes Vorbild verwiesen; denn aus dem Inhalt des Satzes ergibt sich, daß trotz des Artikels vor κύριος Gott und nicht Jesus gemeint sein muß. <sup>5</sup> αἵρεσις heißt, wie auch lt aeth verstanden haben, „Gesinnung“ s. Ps.-Aristeas 7 μάλιστα μὲν πᾶσι τοῖς ὁμοίοις, πολλῶ δὲ μᾶλλον σοὶ γνησίαν ἔχοντι τὴν αἵρεσιν, Inschrift aus Ilion (III. v. Chr.) Dittenberger Or. inscr. I 219 <sup>18</sup> εὖνους ὧν καὶ τὴν αὐτὴν αἵρεσιν ἔχων; Weiteres bei Passow-Crönert. <sup>19</sup> ἵασεται s. zu Vis. I 19. Auch der Ernst dieser Mahnung bestätigt den Eindruck, daß auf eine bestimmte, uns unbekannte Erscheinung angespielt wird. **XXIV 2** Ein Vergleich dieser ersten Gruppe unter den Guten mit den



2 gediehen um so mehr — kommen solche Gläubige: allezeit lauter, unschuldig und selig waren sie, nichts hatten sie gegeneinander, sondern freuten sich immer an den Knechten Gottes, sie waren angetan mit dem heiligen Geist dieser Jungfrauen, immer hatten sie Erbarmen mit jedem Menschen und gaben jedem vom Ertrag ihrer Arbeit ab, ohne  
 3 zu schmälen und ohne zu zaudern. Da der Herr nun ihre Güte und lautere Unschuld sah, mehrte er den Ertrag von ihrer Hände  
 4 Arbeit und segnete sie bei all ihrem Tun. Euch, die ihr so seid, sage ich, der Engel der Buße: bleibet so, dann wird euer Same in Ewigkeit nicht vertilgt werden; denn der Herr hat euch geprüft und unter unsere Zahl eingeschrieben, und all eure Nachkommen werden bei dem Sohne  
 25 Gottes wohnen, denn von seinem Geist habt ihr empfangen. Vom achten Berg, wo viele Quellen waren und alle Geschöpfe des Herrn aus den  
 2 Quellen tranken, kommen solche Gläubige: Apostel und Lehrer, die der ganzen Welt gepredigt und das Wort des Herrn lauter und rein gelehrt haben, und die nichts ihrer bösen Lust zuliebe unterschlugen, sondern immer in Gerechtigkeit und Wahrheit wandelten; sie hatten ja den heiligen Geist empfangen. Solche Männer gehen zu den Engeln  
 26 ein. Vom neunten Berg, dem verödeten, mit Schlangen und Tieren, die

andern derselben Art zeigt, daß hier offenbar die Mehrheit der wirklich Frommen gemeint sein soll. Dann ist es für Hermas bezeichnend, daß zwei Tugenden an ihnen besonders hervorgehoben werden: Friedfertigkeit und Wohltätigkeit. ἀνονειδίτως richtet sich gegen eine von jüdischer wie griechischer Spruchweisheit bekämpfte Unsitte beim Geben s. zu Jac 15 Barn. 19<sup>11a</sup> Did. 47 und Sir 41<sup>22</sup> καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ονειδίῃς; zu ἀδιστάτως s. den Exkurs zu Sim. II 5. 3 ἀπλότης kann mit besonderer Beziehung zum Geben gesagt sein s. zu Mand. II 1. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß den Frommen hier ausdrücklich geschäftlicher Erfolg als Belohnung zugesichert wird. Dazu tritt nach 4 noch die Einreihung unter die Zahl der Engel s. zu Vis. II 27. **XXV 2** In der achten Gruppe sind die Apostel mit den Lehrern zusammengestellt, ihren Nachfolgern im Beruf des wandernden Predigers. Weil bei dieser Tätigkeit die Frage des Verdienstes eine beträchtliche Rolle spielt s. I Cor 9 7—15 Act 20 33 f. und zu I Thess 2 5, möchte ich νοσφισάμενοι auf das Beiseitebringen von Gewinn beziehen und nicht wie Weincl auf die Unterschlagung von Lehren, so daß die Worte eine Apologie gegen die gnostische Behauptung einer geheimen Tradition enthielten. Die Fortsetzung mit πορευθέντες zeigt doch, daß es sich um den Wandel und nicht um die Lehre handelt. Wie viele von dieser Gruppe gestorben sind, kommt hier im Unterschied von 16 5 nicht in Betracht. Zur Verheißung am Schluß s. zu Vis. II 27. **XXVI 1** Während die Schilderung des neunten Berges der 19 gegebenen entspricht, werden die betreffenden Christen in der Hauptsache nach einem ganz anderen Schema dargestellt, das offenbar aus 6 4 genommen ist: diejenigen schlechten Steine, die sich mit keinem der schon genannten Berge in Beziehung setzen lassen, werden hier, bei der Schilderung des letzten unter den „schlechten“ Bergen insgesamt untergebracht. Damit gesteht der Verf. mittelbar die Unmöglichkeit ein, die beiden Bilderreihen, die von den Bergen und die von den Steinen, zu verbinden s. zu 6 3. 4. 2 Da die διάκονοι (s. den Exkurs zu Phil 1 1) als Gehilfen der

den Menschen verderblich sind, kommen solche Gläubige: die mit den 2 Flecken sind Diakonen, die ihren Dienst schlecht verwaltet, Witwen und Waisen den Unterhalt geraubt und sich bei dem Amt, das sie zum Dienen empfangen haben, bereichert haben. Wenn sie nun in solcher Gier beharren, dann sind sie tot und haben keine Hoffnung auf Leben; wenn sie sich aber bekehren und ihren Dienst in Lauterkeit ausführen, dann können sie zum Leben gelangen. Die verwitterten aber sind die, 3 welche verleugnet und sich nicht zu ihrem Herrn bekehrt haben, sondern wüst geworden und verwildert sind, da sie mit den Knechten Gottes keine Gemeinschaft halten, sondern durch Einsamkeit ihre Seele verderben. Denn wie ein Weinstock, der vergessen am Zaun stehen blieb, 4 zu Grunde geht, da er vom Unkraut überwuchert wird, mit der Zeit verwildert und so für seinen Herrn keinen Wert mehr hat, so haben auch diese Menschen sich selbst aufgegeben und verlieren, also verwildert, allen Wert für ihren Herrn. Denen steht nun die Buße 5 offen, wenn sie sich nicht zu innerst als Abtrünnige erweisen; wenn einer freilich zu innerst ein Abtrünniger ist, so weiß ich nicht, ob er zum Leben gelangen kann. Und zwar sage ich das nicht für die 6 kommenden Zeiten, als sollte einer jetzt verleugnen und dann Buße empfangen — denn unmöglich kann gerettet werden, wer jetzt seinen Herrn verleugnen will —, sondern jenen, die zuvor verleugnet haben, steht, dünkt mich, die Buße offen. Wenn also jemand Buße tun will, soll er es eilig tun, bevor der Turm vollendet wird; tut er's nicht, so wird er von den Weibern zu Tode gebracht werden. Und die ver- 7 stümmelten sind die Listigen und Verleumder; und sie sind die Tiere, die du auf dem Berg gesehen hast. Denn wie die Tiere mit ihrem Gift den Menschen verderben und töten, so verderben und töten auch die Worte solcher Leute. Diese sind also in ihrem Glauben verstümmelt 8 vermöge des Tuns, das sie pflegen. Manche freilich haben Buße getan und sind gerettet worden. Und auch die übrigen von ihnen können gerettet werden, wenn sie Buße tun; wo nicht, so werden sie von den

ἐπίσκοποι gelten, mit denen sie an vielen Stellen zusammen genannt werden (s. I Clem. 42 4 Did. 15 1) und da 27 2 Witwenversorgung unter den Pflichten der ἐπίσκοποι genannt wird (s. auch Justin Apol. I 67 s zit. zu Did. 15 1), so ist es nicht auffallend, daß die Diakonen sich der Witwen und Waisen (s. zu Mand. VIII 10) annehmen. Dabei sind wie auch 25 2 bei manchen Lehrern Unterschlagungen zu rügen. 3—4 Als zweite Untergruppe werden die Abtrünnigen aus der letzten Verfolgungszeit genannt; Buße ist auch denen unter ihnen möglich, die noch nicht wieder wie Maximus Vis. II 3 4 den Anschluß an die Gemeinde gefunden haben (ἐρημώδεις, im besonderen Gleichnis ausgeführt, aber offenbar Anspielung auf die Art des Berges — so gehen hier die Bilder durcheinander!). 6 bringt einen Nachtrag, der die Befristung der Buße im Sinne von Vis. II 2 s aufs stärkste geltend macht und denselben Zweck hat wie Mand. IV 1 11; er will verhindern, daß die Botschaft von der Christenbuße ein Anreiz zur Christensünde werde. Verleugnung in der kommenden Drangsal darf nicht auf Buße hoffen. 7—8 Die

- 27 Weibern, deren Kraft sie an sich tragen, getötet werden. Vom zehnten Berg mit den Bäumen, in deren Schatten Schafe lagen, stammen solche  
 2 Gläubige: Bischöfe und Gastfreie, die immer freudig und ohne Falsch die Knechte Gottes in ihr Haus aufnahmen, und die Bischöfe versorgten allezeit Bedürftige und Witwen mit ihrem Dienst und führten stets  
 3 einen lauterer Wandel. Sie alle werden ebenso vom Herrn versorgt werden immerdar. Die solches tun, sind herrlich vor Gott, und ihr Platz ist bei den Engeln, wenn sie bis zum Ende beharren im Dienst

dritte Untergruppe scheint keine konkrete Anspielung zu enthalten, denn von Verleumdern war schon 23 1. 3 die Rede. Hier soll vielmehr noch ein Zug aus der Schilderung des Berges zu seinem Recht kommen und so wird die Bilderverwirrung vollends offenbar, indem Hermas nun die verstümmelten Steine des Turmbaubildes 6 4 mit den todbringenden Tieren des Bildes von den Bergen 1 9 gleichsetzt. **XXVII 2** Auch bei der Schilderung des zehnten Berges werden zwei Gruppen nebeneinander gestellt, aber nicht im Gegensatz, sondern im Parallelismus zueinander. Denn es ist mit  $\Gamma \epsilon \pi \iota \sigma \kappa \omicron \upsilon \iota \kappa \alpha \iota \varphi \iota \lambda \acute{o} \xi \epsilon \nu \omicron \iota$  zu lesen (gegen It<sup>2</sup> aeth *episcopi hospitales*), da auch It<sup>1</sup> die Teilung bestätigt: *quidam episcopi id est praesides ecclesiarum, alii vero hos (oder hi) lapides (lies hospites oder hospitales)*. Dann ist den Bischöfen neben der nachher genannten Armen- und Witwenversorgung (s. Justin Apol. I 67 6 zit. zu Did. 15 1) offenbar auch die Unterbringung der Fremden von Gemeindewegen übertragen (Justin nennt an der genannten Stelle auch diese Funktion), und die  $\varphi \iota \lambda \acute{o} \xi \epsilon \nu \omicron \iota$  sind ihre freiwilligen Mitarbeiter bei diesem Tun. Die Anspielung auf das Bild in dem Wort  $\sigma \kappa \epsilon \pi \acute{\alpha} \zeta \epsilon \nu$  läßt sich im Deutschen nicht nachahmen. **3** Zur Verheißung am Schluß s. 24 4 25 2.

DIE GEMEINDEVERFASSUNG NACH DEM „HIRTEN“. Aus unserer Stelle und 26 2 geht deutlich hervor, daß Bischöfe und Diakonen der römischen Gemeinde zur Zeit des Hermas in erster Linie die Aufgabe haben, Bedürftige zu versorgen. Die Bischöfe haben offenbar die Organisation der Wohltätigkeit und Hilfeleistung in der Gemeinde (s. die  $\varphi \iota \lambda \acute{o} \xi \epsilon \nu \omicron \iota$  27 2), und damit zugleich natürlich die Verwaltung der Finanzen, denn der Reichtum ist ja dazu da, um in Form von Wohltätigkeit abgegeben zu werden s. Sim. I 8 ff. II 5 ff. Die Diakonen sind ihre Helfer dabei. Wenn die Reichen fürchten, in der Gemeindeversammlung angebettelt zu werden, so ist dabei weniger an Hilfe heischende Arme zu denken als an Opfer fordernde Fürsorgebeamte. Aber Bischöfe und Diakonen haben offenbar noch andere Pflichten. Als bloße Fürsorgebeamte würden sie Vis. III 5 1 nicht mit Aposteln und Lehrern in verschränkter, wohl durch Alliteration bedingter Reihenfolge zusammen genannt werden. Da die Apostel (auch die Lehrer?) für Hermas der Vergangenheit angehören (s. zu Vis. III 5 1 Sim. IX 16 5), so sind Bischöfe und Diakonen also etwa den Lehrern gleich geachtet oder als ihre und der Apostel Nachfolger anerkannt, d. h. wir haben einen Zustand vor uns, wie ihn Did. 15 2 anstrebt (s. z. St.; zu  $\tau \epsilon \tau \mu \eta \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \iota$  dort vgl.  $\epsilon \nu \delta \omicron \xi \omicron \iota$  Sim. IX 27 3). Dann ist also für die Bischöfe auch das Recht zur Leitung des Gottesdienstes vermutungsweise zu erschließen; daß es an unserer Stelle in  $\lambda \epsilon \iota \tau \upsilon \rho \gamma \omicron \upsilon \nu \tau \epsilon \varsigma$  angedeutet sei, kann man freilich nicht mit Gewißheit behaupten. Wohl aber erheben zwei Zeugen, die den „Hirten“ der Zeit nach einrahmen und gleichfalls aus Rom stammen, jene Vermutung zur Gewißheit. Der etwas später schreibende Justin kennt Apol. I 67 6 einen Leiter des Gottesdienstes, der zugleich Fürsorgebeamter für Waisen, Witwen, Kranke, Gefangene und Fremde ist. Nach dem zeitlich vor den Hirten fallenden I Clem. aber sind in Korinth Presbyter, welche die Gaben im Gottesdienst darbrachten, also Kultusleiter, von ihrer  $\epsilon \pi \iota \sigma \kappa \omicron \pi \acute{\eta}$  entfernt worden (44 4. 5), und überdies werden  $\epsilon \pi \iota \sigma \kappa \omicron \rho \omicron \iota$  und  $\delta \iota \acute{\alpha} \kappa \omicron \nu \omicron \iota$  von dem



römischen Autor 424 als Nachfolger der Apostel bezeichnet — sicher nicht oder nicht bloß wegen ihrer Fürsorgetätigkeit! Problematisch ist im „Hirten“ wie auch in anderen Urkunden (Past. I Clem.) das Verhältnis des Ausdrucks *ἐπίσκοποι* zu dem andern *πρεσβύτεροι* (zum Wort s. den Exkurs zu I Tim 5 17). Hermas kennt an der Spitze der Gemeinde ein Kollegium von Presbytern, denen die Leitung der Gemeinde zukommt (Vis. II 4 s, die Stelle Vis. III 1 s ist zur Beurteilung der Frage nicht verwendbar s. z. St.). Aber wenn man schon aus Vis. II 2 s schließen muß, daß Hermas die Zustände in diesem Kollegium mit Sorge betrachtet, so zeigen die Stellen Vis. III 9 7—10 Sim. VIII 7 4 IX 31 5. 6 deutlich, daß ernste Streitigkeiten im Presbyter-Kollegium eingerissen sind. Offenbar handelt es sich, namentlich nach Sim. VIII 7 4, dabei um den Vorrang. Aber im übrigen lassen sich nur Vermutungen aussprechen. Daß die Auseinandersetzung zwischen Amt und Geist der Anlaß zu dem Streit war, ist mir wenig wahrscheinlich s. unten, noch weniger freilich, daß die Einführung des monarchischen Episkopats dabei in Frage kommt, denn davon hören wir in dem ganzen Buch schlechterdings nichts s. zu Sim. IX 31 6. Eher könnte man aus *περί πρωτέων* Sim. VIII 7 4 und *τοῖς πρωτοκαθεδρίταις* Vis. III 9 7 schließen, daß es sich um den Vorsitz im Kultus handele und dabei vielleicht um die Frage, ob den Gemeindebeamten (*ἐπίσκοποι*) allein dieses Recht zustehe, oder ob es dem ganzen Kreis der *πρεσβύτεροι* eigene. Denn die Hypothese wird man nach I Clem. Herm. Justin (s. oben) denn doch wagen dürfen, daß in Rom zu jener Zeit die Bischöfe (und Diakonen?) dem Kollegium der Presbyter angehören, aber daß dieses mit den Amtsträgern nicht identisch ist, da die Bischöfe und Diakonen Sonderfunktionen haben (Sim. IX 27 s). Darüber hinaus aber bleibt alles unsicher, und den Vis. II 4 s genannten Clemens kann man für einen Bischof, Diakon, Presbyter oder für keines davon halten. — Auch die Stellung, welche die Pneumatiker, zumal die Propheten, innerhalb dieser Gemeindeverfassung einnehmen, bleibt völlig dunkel. Denn der Hirt schildert den wahren Propheten nur Mand. XI 8—10 als Gegenbild zu dem falschen. In keinem Turmbild dagegen, weder Vis. III noch Sim. IX, haben die Propheten eine Stelle. Als Stand scheinen sie keine oder jene üble Rolle zu spielen, die Mand. XI geschildert wird. Daß sie als Einzelercheinung nicht aufgehört haben, das beweist natürlich vor allem Hermas selbst. Aber wenn auch sein Buch — so wenig ursprüngliche Prophetie es enthält s. Einl. Nr. 2 — ihm zweifellos als prophetisch gilt, so beweist doch keine Stelle, auch Vis. III 1 s nicht s. z. St., daß er deswegen seiner Person einen höheren Rang in der Gemeinde zuerkennt. Der Rang, auf den Vis. III 1 s f. angespielt wird, ist der des Empfängers der göttlichen Bußgnade, und als Beispiel erfolgreicher Buße, nicht als Prophet ist die Person des Hermas in dem Buch allein wichtig s. auch Sim. VII 11. Als ein Stand, der sich mit diesen Empfängern der Bußgnade vergleichen läßt, ihnen allerdings wesentlich überlegen ist, wird Vis. III 1 s f. der der Märtyrer genannt. Auch unter ihnen gibt es Sünder (Sim. IX 28 s. 6), aber durch das Leiden ist ihnen eine weit wertvollere „Heilung“ ihrer Sünden zuteil geworden, als sie sonst in der Buße erlangt wird. Gerade die Ermahnungen von Sim. IX 28 scheinen mir aufs deutlichste zu zeigen, daß der Hermas von Vis. III 1 s ff., dessen Vergleich mit den Presbytern abgelehnt und der den Märtyrern untergeordnet wird, jedoch mit der Aussicht, ihren Rang noch einmal zu erreichen, Hermas der Büsser ist — und nicht Hermas der Prophet. — Vgl. zum Ganzen Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums I<sup>3</sup> 320—331, Knopf Nachapostolisches Zeitalter 182 ff., Dorsch Zur Hierarchie des Hirten, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1904, 250 ff., Lietzmann Zur altchristl. Verfassungsgeschichte, Zeitschr. f. wiss. Theol. 55, 97 ff.

**XXVIII** ■ Die Deutung des elften Berges bringt den einzigen ausführlichen Abschnitt des Buches über die Märtyrer s. noch Vis. III 1 s f. 52 Sim. VIII 3 6. Zum Ausdruck s. Act 15 26. 3 Auch die Märtyrer waren

28 des Herrn. Vom elften Berg, wo fruchtttragende Bäume standen, über  
 2 und über mit Früchten geschmückt, kommen solche Gläubige: sie haben  
 gelitten für den Namen des Gottessohnes, und haben willig und von  
 3 ganzem Herzen gelitten und ihr Leben preisgegeben. »Herr«, fragte  
 ich, »warum haben denn alle Bäume Früchte, einige von ihnen aber  
 besondres schöne?« »Höre«, sprach er. »Alle, die einmal um des Namens  
 willen litten, sind herrlich vor Gott, und ihre Sünden sind ihnen allen  
 abgenommen, weil sie für den Namen des Gottessohnes gelitten haben.  
 Höre aber auch, warum ihre Früchte verschieden und einige besonders  
 4 gut sind. Alle, die vor die Behörde geführt wurden und im Verhör  
 nicht leugneten, sondern willig Leiden erduldeten, die sind besonders  
 herrlich vor dem Herrn; deren Frucht ist also besonders gut. Alle  
 aber, die in Furcht und Zweifel gerieten und sich in ihrem Herzen  
 bedachten, ob sie leugnen oder bekennen sollten, und die (dann doch)  
 Leiden erduldeten, deren Früchte sind weniger gut, weil dieser Gedanke  
 in ihrem Herzen aufstieg. Denn schlecht ist der Gedanke, daß ein Knecht  
 5 seinen Herrn verleugnen solle. Gebt darum acht, ihr, die ihr solches  
 sinnt, daß dieser Gedanke nicht in euren Herzen bleibe und ihr nicht  
 tot seid für Gott. Ihr aber, die ihr um des Namens willen leidet, müßt  
 Gott preisen, weil euch Gott gewürdigt hat, diesen Namen zu tragen  
 6 und Heilung aller eurer Sünden zu finden. Preiset euch also selig,  
 ja seid gewiß etwas Großes getan zu haben, wenn einer von euch für  
 Gott leidet. Leben schenkt euch der Herr, und ihr versteht es nicht.  
 Eure Sünden belasteten euch ja schwer, und wenn ihr nicht für den  
 Namen des Gottessohnes gelitten hättet, würdet ihr wegen eurer Sünden  
 7 tot sein für Gott. Und dies sage ich euch, die ihr zwischen Leugnen  
 und Bekennen schwankt: bekennet, daß ihr einen Herrn habt, damit  
 8 ihr nicht als Leugner ins Gefängnis müßt. Wenn die Heiden schon  
 ihre Sklaven strafen, wenn einer seinen Herrn verleugnet, was, meint  
 ihr, wird euch der Herr tun, dessen Macht alle Dinge umfaßt? Reißt  
 solche Gedanken aus euren Herzen, damit ihr immerdar Leben habt  
 29 bei Gott. Von dem zwölften, dem weißen Berg endlich kommen solche

sündige Christen, aber ihr Martyrium besitzt sündentilgende Kraft, ist also  
 eine vollkommenere Parallele zur Buße s. den vorigen Exkurs. Schon hier  
 sieht man und findet es in 4 bestätigt, daß die Martyriumsfragen noch  
 großen Gegenwartswert besitzen: man weiß noch zwischen Märtyrer und  
 Märtyrer nach den Motiven zu unterscheiden und kennt offenbar nach 5  
 Leute in der Gemeinde, die nur unter inneren Schwierigkeiten zu Konfessoren  
 geworden sind. Das ist um so bezeichnender, als das Bild in 110 zu solcher  
 Unterscheidung gar keinen Anlaß bot. Das hier vorausgesetzte gerichtliche  
 Verfahren entspricht den Verhältnissen, die aus dem Briefwechsel zwischen  
 Plinius und Trajan (Kl. Texte 126, S. 12 ff.) deutlich werden. Vgl. Einl. Nr. 3.  
 Zum Namen s. zu Vis. III 19, zur „Heilung“ der Sünden zu Vis. I 19. 7 ταῦτα  
 bezieht sich, wie der Inhalt des Satzes zeigt, auf das Folgende. δεσποτήριον  
 ist wohl mit bewußtem Doppelsinn vom Jenseits gesagt. 8 ζῆν τῷ θεῷ  
 hier und im Folgenden s. zu Mand. I 2. **XXIX** 3 Daß Hermas die Chri-

Gläubige: wie die unschuldigen Kinder sind sie, denen nichts Böses in den Sinn kommt, und die nie gelernt haben, was Sünde ist, die vielmehr immer unschuldig blieben. Sie werden nun ganz gewiß Wohnung<sup>2</sup> im Reiche Gottes erhalten, weil sie in keinem Fall die Gebote Gottes befleckt haben, sondern alle Tage ihres Lebens in der gleichen unschuldigen Gesinnung verharren. Und er schloß: »Ihr alle, die ihr so<sup>3</sup> bleibt und sein werdet wie die Kinder ohne alle Bosheit, ihr seid herrlicher als alle die vorher genannten; denn alle Kinder sind herrlich vor Gott und stehen bei ihm oben an. Selig also ihr, die ihr die Bosheit abgewiesen und euch der Unschuld ergeben habt; vor allen andern werdet ihr Leben haben bei Gott.«

Als er so mit den Gleichnissen von den Bergen zu Ende gekommen<sup>4</sup> war, bat ich ihn: »Herr, gib mir nun Kunde von den Steinen, die aus der Ebene geholt und in den Bau gefügt wurden an Stelle der aus dem Turm genommenen Steine — von den runden, die in den Bau eingesetzt wurden wie von denen, die jetzt noch rund sind.« »Höre auch von diesen<sup>30</sup> allen«, sprach er. »Die Steine, die aus der Ebene geholt und in den Turmbau an Stelle der weggeworfenen eingefügt wurden, sind die Wurzeln dieses weißen Berges. Da nun die Gläubigen von dem weißen Berg<sup>2</sup> alle als unschuldig befunden wurden, ließ der Herr des Turmes diese von den Wurzeln jenes Berges in den Turmbau einsetzen. Denn er wußte, daß diese Steine, wenn sie in den Turmbau kämen, weiß glänzend bleiben und keiner von ihnen schwarz werden würde. Denn wenn er<sup>3</sup> sie von den übrigen Bergen genommen haben würde, so hätte er den Turm wieder prüfen und reinigen müssen. Diese aber wurden alle weißglänzend befunden, sowohl die jetzt wie die in Zukunft glauben, denn sie sind von derselben Art. Selig ist diese Art, denn sie ist unschuldig.

sten des zwölften Berges, die Vertreter kindlich-unschuldiger Frömmigkeit unter allen Christen obenan stellt, scheint mir weniger für seine Kinderliebe (Weinel) als für seine Frömmigkeit bezeichnend zu sein (s. auch Einleitung Nr. 4); er, der soviel inneren Schaden an der Welt genommen (Mand. III!), hält völlige Reinheit von der Welt für das Ideal, während er innerhalb der empirischen, nun doch einmal an Sündern reichen Kirche das Martyrium und seine sündentilgende Kraft besonders hochstellt s. Sim. VIII 3<sup>c</sup>. Beim Vergleich zwischen sündlosen Märtyrern und andern sündlosen Christen würde er aber den Blutzügen natürlich den Vorrang lassen. Jenes Ideal verdeutlicht er an dem Gedanken von dem Vorrang der Kinder bei Gott, der ihm aus der evangelischen Ueberlieferung zugekommen sein kann; jedenfalls hat die Formulierung bei Hermas denselben Sinn wie das ungleich schönere Wort Mt 18 10. Mit 4 beginnt ein Nachtrag, der die Steine aus der Ebene 6<sup>c</sup>—8 behandelt. Ueber die Entstehung des Motivs s. z. St. **XXX 1—3** Die hier vortragene Deutung geht von der Voraussetzung aus, daß ein Berg „Wurzeln“ hat; sie will offenbar der Hoffnung Ausdruck geben, daß die jetzt in die Kirche aufgenommenen Glieder rein bleiben bis zum Ende. Wenn nun in 4—5 und dann weiterhin mittels des traditionellen Motivs, das im Runden das Unvollkommene sieht (s. zu Vis. III 2<sup>a</sup>) noch unvollkommene Unschuldige beschrieben werden, so ist diese Unterscheidung erst von der Deutung



4 Höre nun auch von den runden und glänzenden Steinen: sie alle stammen von dem weißen Berge. Höre aber, inwiefern sie sich als rund herausstellten. Ihr Reichtum hat sie etwas blind und stumpf gemacht gegen die Wahrheit, doch sind sie niemals von Gott gewichen, noch ist je ein böses Wort aus ihrem Munde gekommen, sondern nur  
 5 lauter Rechtes, Gutes und Wahres. Als der Herr nun ihre Gesinnung erkannt hatte, daß sie die Wahrheit lieben und gut bleiben könnten, ließ er ihren Reichtum von ihnen abschlagen, jedoch nicht ganz, damit sie von dem, was ihnen geblieben, Gutes tun könnten. So werden sie Leben haben bei Gott, denn sie sind ja von guter Art. Darum hat man etwas von ihnen abgehauen, um sie dann diesem Turmbau ein-  
 31 zufügen. Die andern aber, die noch rund blieben und in den Bau nicht paßten, weil sie das Siegel noch nicht empfangen hatten, sind wieder an ihren alten Platz gebracht worden; denn sie stellten sich als  
 2 gar zu rund heraus. Es muß aber diese Welt samt ihren eitlen Schätzen von ihnen abgeschlagen werden, dann werden sie in das Reich Gottes passen. Denn sie sollen in das Reich Gottes eingehen; hat doch der Herr diese unschuldige Art selig gepriesen; also wird keiner von dieser Art untergehen. Und wenn einmal einer, von dem schändlichen Teufel verführt, sich etwas zu schulden kommen läßt, so wird er bald zu  
 3 seinem Herrn zurückkehren. Ich, der Engel der Buße, preise euch selig, die ihr unschuldig wie die Kinder seid, denn ihr habt ein gutes und herrliches Erbteil bei Gott.

aus ins Bild gekommen s. zu 6 s. Diese Gruppen haben also aktuelle Bedeutung s. zu 9 1—3. Sehr bezeichnend dafür ist die Angabe, daß den Reichen ein Teil ihres Reichtums zum Wohltun verblieben sei s. Sim. I II X 42—4. Mit dem letzten Satz von 30 2 hört G auf. Wir sind also für den Schluß im wesentlichen auf die Uebersetzungen angewiesen, ausgenommen die in den Ausgaben angeführten Antiochus-Zitate. Von 3 f. aber ist ein Teil auf einem Papyrus des sechsten Jahrhunderts (P. Amh. II 190 h verso) erhalten: σ[αντες κα[ὶ οἱ μέλλοντες] πιστεύει[ν ἐκ τοῦ] αὐτοῦ γὰρ γέν[ους εἰσίν]. μακάριον τὸ [γένος τοῦτ]ο, ὅτι ἀνακόν [ἐστιν. ἀκου]ε νῦν καὶ περ[ὶ τῶν λῑθῶ]ν τῶν στρογ[γύλων καὶ λαμ]πρῶν. καὶ αὐ[τοὶ πάντες ἐκ τ]οῦ ὁ[ρους τοῦ λευκοῦ εἰσιν]. Es ist lehrreich für die Textkritik, daß der erste Satz dieses Fragments lt<sup>1</sup> recht gibt gegen lt<sup>2</sup>, wo eine Verschreibung vorgekommen zu sein scheint (*ex corde enim credunt* statt *ex eodem enim genere sunt* lt<sup>1</sup>), das καὶ des letzten Satzes aber wieder mit lt<sup>2</sup> gegen lt<sup>1</sup> stimmt. Das Einl. Nr. 1 S. 418 f. empfohlene textkritische Verfahren erweist sich also auch hier als richtig. Der griechische Text des Simonides (s. Einl. Nr. 1, S. 417) stimmt übrigens keineswegs mit dem Fragment. Die Uebersetzung, deren Richtigkeit von hier ab natürlich nur noch in gewissem Maß zu verbürgen ist, richtet sich nun hauptsächlich nach lt<sup>1</sup> (in Gebhardts Rezension auch bei Funk abgedruckt) als der wörtlichsten Wiedergabe. **XXXI 1—3** Bei der zweiten Gruppe der runden denkt Hermas offenbar an reine Seelen, die — infolge der „Verhältnisse“ (*hoc seculum et vanitates opum suarum*) der Kirche noch nicht angehören. Man kann den Abschnitt mit seiner Versicherung, daß die Betreffenden zum Gottesreich bestimmt seien, kaum anders denn als Werbung verstehen s. zu 9 1—3; dabei ist offenbar wieder auf ein

Euch allen aber, die ihr dies Siegel empfangen habt, gebiete ich, <sup>4</sup> an der Lauterkeit festzuhalten, Beleidigungen zu vergessen, nicht in Bosheit zu verharren, erlittene Kränkungen nicht nachzutragen, zu einem Geist zusammenzuwachsen und diese bösen Spaltungen zu heilen und abzuschaffen, damit der Hirt seine Freude an den Schafen haben kann. Und er wird sie haben, wenn er sie alle recht imstand findet. <sup>5</sup> Wenn er aber findet, daß einige von ihnen in die Irre gegangen sind, dann wehe den Hirten! Und wenn die Hirten selbst verirrt gefunden <sup>6</sup> werden, was sollen sie dem Hirten der Schafe antworten? Etwa daß sie von den Schafen in die Irre geführt seien? Man wird ihnen nicht glauben, und es ist auch unglaublich, daß ein Hirt von den Schafen sich zwingen lassen müßte. So wird er wegen seiner Lüge um so mehr gestraft werden. Ich bin ja selbst Hirte (?) und muß genaue Rechen-schaft geben von euch! So laßt euch also heilen, solange der Turm <sup>32</sup> noch im Bau ist. Der Herr wohnt nur bei friedliebenden Männern, <sup>2</sup> denn ihm ist selbst der Friede lieb; den Streitsüchtigen aber und in Bosheit Verlorenen bleibt er fern. So gebt ihm den Geist so unver-sehrt zurück, wie ihr ihn empfangen habt. Wenn du dem Walker ein <sup>3</sup> neues, unversehrtes Gewand gegeben hast und es unversehrt wieder zurückzuerhalten denkst, der Walker es dir aber zerrissen zurückgibt, wirst du es annehmen? Wirst du ihn nicht gleich zornig und scheltend anfahren: Ich habe Dir ein unversehrtes Gewand gegeben; warum hast du es zerrissen und unbrauchbar wieder gebracht? So, mit dem Riß, den du hineingemacht hast, kann es nicht gebraucht werden! Wirst du nicht das alles dem Walker sagen wegen des Risses, den

Wort der evangelischen Ueberlieferung (eines der Worte über die Kinder oder die Seligpreisung der reinen Herzen) Bezug genommen. Die direkte Anrede von **3** geht wohl nur an jene 31<sub>1</sub> ff. behandelte Gruppe (lt<sup>2</sup>: *felices vos iudico* ohne *omnes*). Von dieser Anrede geht der Hirt zwanglos zu einer Schlußmahnung **XXXI 4—XXXII 5** über, die sich an alle Christen richtet. Aber die Warnung vor Spaltungen hat offenbar einen bestimmten Anlaß: es sind die im Exkurs zu 27<sub>3</sub> besprochenen Streitigkeiten unter den Presbytern. Das wird ganz deutlich, wenn Hermas sich in **5—6** warnend an die Hirten selbst wendet (zum Ausdruck s. zu Eph 4<sub>11</sub> I Petr 5<sub>2</sub>). Die Uebersetzung weicht hier mehrfach von dem lt<sup>1</sup>-Text ab: 31<sub>4</sub> schließt sie sich an lt<sup>2</sup> *deponite ergo memoriam* an (statt *aut in memoria* lt<sup>1</sup>); 31<sub>6</sub> ist der Satz *quid respondebunt [pro] pecoribus his?* zu ändern nach dem Griechischen des Antiochus, Hom. 122, Migne graec. 89, 1816 τί ἐποῦσιν τῷ δεσπότῃ τοῦ ποιμνίου; Der Singular *pastorem pati posse* lt<sup>1</sup> gehört dem Bild, nicht der Wirklichkeit an, ist also kein Hinweis auf den monarchischen Episkopat. Der Schlußsatz bedeutet entweder 'ich bin der pastor pastorum', oder die ersten Worte gehören noch zum Vorigen und haben den Sinn 'ich bin ja selbst Hirte (und muß es wissen)'. Solange wir den griechischen Text nicht kennen, sind solche Fragen kaum zu entscheiden. **XXXII 2** Hier scheint wieder die eigentümliche Pneuma-Anschauung vorausgesetzt zu werden, die im Exkurs zu Mand. V 7 untersucht ist. Die daran geknüpfte Folgerung wird **3—4** in einem einfachen, aber recht breit geschilderten Gleichnis be-

4 er in dein Gewand gemacht hat? Wenn du dich nun wegen deines Gewandes, das du nicht unversehrt wieder bekamst, so ärgerst und beklagst, was, meinst du, wird dir der Herr tun, der dir den Geist unversehrt verlieh, und dem du ihn ganz unbrauchbar wiedergebracht hast, so daß sein Herr ihn nicht mehr gebrauchen kann. Denn sein Gebrauch ist ganz zwecklos, da du ihn verdorben hast? Wird dich also der Herr 5 des Geistes wegen dieser Tat nicht mit dem Tode bestrafen?« »Gewiß«, antwortete ich, »wird er das allen tun, die er rachsüchtig finden wird.« »So mißachtet seine Gnade nicht«, sprach er, »sondern preiset ihn lieber, weil er so langmütig euren Sünden zusieht, und nicht ist wie ihr. So tut denn Buße, wie es euch nütze ist!

33 Dies alles, was hier geschrieben ist, habe ich, der Engel der Buße, den Knechten Gottes gezeigt und gesagt. Wenn ihr also Glauben habt, meine Worte hört, in ihnen wandelt und eure Wege bessert, so werdet ihr zum Leben gelangen können. Wenn ihr aber in Bosheit und Rachsucht verharret, so wird kein einziger dieser Art Leben haben bei Gott! Damit habe ich euch alles, was ich sagen wollte, gesagt«.

2 Darauf sprach der Hirt zu mir: »Hast du mich nach allem gefragt?« und ich antwortete: »Ja, Herr.« »Weshalb hast du mich denn nicht gefragt, warum wir die Spur der in den Bau eingefügten Steine ausgefüllt haben?« Ich sagte: »Ich vergaß es, Herr.« »So vernimm auch von ihnen«, sprach er. »Es sind die, welche jetzt meine Gebote gehört und von ganzem Herzen Buße getan haben. Und als der Herr sah, daß ihre Buße gut und rein sei und sie dabei verharren könnten, befahl er ihre früheren Sünden zu tilgen. Jene Spuren nämlich waren ihre Sünden, und nun wurden sie ausgeglichen und sind nicht mehr zu sehen.«

wiesen, und in Konsequenz dieses Gleichnisses sogar von einem „Gebrauch“ des Geistes durch Gott gesprochen (εἰς οὐδεμίαν χρῆσιν δύναται εἶναι τῷ κυρίῳ ἐαυτοῦ — griechisch bei Antiochus Hom. 94, Migne graec. 89, 1720). Wenn das nicht ein Teil einer mit dem Gleichnis von irgendwoher entlehnten Anwendung sein sollte, so wäre es ein wichtiges Zeugnis jener Pneuma-Vorstellung. Nach der Bußmahnung in 5 folgt XXXIII 1 ein förmlicher Buchschluß, dessen letzter Satz an Sim. VI 14 erinnert. Daß wir bestenfalls literarisierte und nicht unmittelbare Prophetie vor uns haben, wird an *quae supra scripta sunt* besonders deutlich s. Einl. Nr. 2, S. 420). In Form eines Nachtrags wird nun in 2–3 das Auffüllen der Grabungsspuren 101–2 gedeutet. Statt *quod explevimus formas* lt<sup>1</sup> ist wohl *quos* (ohne *formas*) oder *quorum* bei der Uebersetzung zugrunde zu legen. Man sieht gerade hier, daß solche Formen wie dieser Nachtrag bei Hermas aus Versehen etwas vergessen hat, sondern darum, daß mit höchster Betonung — den Anlaß gibt nicht der Mensch, sondern der Offenbarungsträger! — an den Schluß des Ganzen diese Botschaft gestellt wird: wahre Buße bedeckt jede Spur der früheren Sünden.

**Similitudo X:** Der Auftrag des Gottessohnes. I 1 Nachdem Sim. IX so deutlich die Offenbarungen des Hirten und damit doch wohl das ganze Buch abgeschlossen hat, muß Sim. X, zumal nach dem einleitenden



## Zehntes Gleichnis.

Als ich dies Buch fertig geschrieben hatte, kam jener Engel, der mich dem Hirten übergeben hatte, in das Haus, wo ich war und setzte sich auf mein Bett; und der Hirt stand zu seiner Rechten. Dann rief er mich und sagte mir: »Ich habe dich und dein Haus diesem Hirten übergeben, damit du von ihm geschützt werden könntest.« »Ja, Herr«, antwortete ich. Er fuhr fort: »Wenn du also vor aller Drangsal und Qual geschützt werden, und Erfolg bei jedem guten Werk und Wort haben willst, auch jede gerechte Tugend erwerben, so wandle in seinen Geboten, die ich dir gegeben habe, dann wirst du über alle Sünde Herr werden. Denn wenn du seine Gebote beachtest, wird dir jede Begierde und jede Lust dieser Welt unterworfen sein, bei jeder guten Tätigkeit aber wird dich Erfolg begleiten. Beuge dich vor seiner Würde und Milde und sage allen, daß er in großem Ansehen und hohem Rang bei dem Herrn stehe, daß er über viel Gewalt gebiete und machtvoll sei in seinem Werk. Ihm allein ist die Vollstreckung der Buße für den ganzen Erdkreis übertragen. Siehst du also, wie mächtig er ist? Aber ihr mißachtet seine Würde und seine Milde gegen euch.« Da sprach ich: »Frage ihn selbst, Herr, ob ich etwas Unrechtes getan habe, was ihn verletzt hätte, seit er in meinem Hause ist.« Er antwortete: »Ich weiß

Satz, von dem Leser als Nachwort empfunden werden. Die Lektüre bestätigt dieses Urteil. Es erscheint hier der Auftraggeber des Hirten selbst, d. i. der heiligste Engel oder der Gottessohn s. zu Vis. V 2 und den Exkurs zu Sim. V 6 7. Das müßte eigentlich der Höhepunkt des Buches sein; in Wahrheit erfahren wir aber gar nichts Neues. Die Worte des heiligsten Engels könnten zumeist Worte des Bußengels sein, und was er zu sagen hat, ist eine Wiederholung von Offenbarung und Mahnung. Was daran besonders betont werden soll, sieht man erst in 4 2—4. Diesem Charakter der Worte entspricht auch die Art, wie das Auftreten des heiligsten Engels dargestellt wird; der Leser erhält keine Visionsschilderung, keine Beschreibung des Engels, sondern eine ganz kurze Darstellung, die ein Motiv aus der Epiphanie des Hirten (*supra lectum*) Vis. V 1 verwendet. ¶ Ueber den Ausdruck *tradidi* und die Funktionen des Hirten s. den Exkurs zu Vis. V 7. Hier und noch deutlicher in 3 klingt das zu Sim. IX 24 3 besprochene Motiv an, daß die Frömmigkeit auch irdischen Erfolg erntet. Statt *suscipe in te* lt<sup>1</sup> paßt *honora* lt<sup>2</sup> (*glorifica* aeth) in den Zusammenhang wesentlich besser. Der Hirt, der am Anfang der Sim. als Schutzengel erscheint, wird hier noch einmal als Herr der Buße geschildert, und die Schlußworte erwecken den Eindruck, als ob mit diesem Zeugnis vom Bußengel, wie es durch die Mand. und Sim. sich hindurchzieht, der Gemeinde etwas Neues gesagt würde. — Der Kenner des griechischen Hermas vermag übrigens gerade bei dieser so gar nicht originalen Sim. in dem Latein von lt<sup>1</sup> und lt<sup>2</sup> eine ganze Anzahl der bekannten griechischen Hermas-Wendungen wieder zu entdecken s. *πάσα ἀρετὴ δικαιοσύνης, πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς und κατακυριεύειν (πάσης πονηρίας) 1 2, ἐξουσία τῆς μετανοίας 1 3, τὰ μεγαλεία τοῦ κυρίου 2 3 4 1, πρότερον ἀμαρτάνειν 2 3, ἱασις τῶν ἀμαρτιῶν 2 4, wahrscheinlich auch ἀνδρίζου 4 1. II 1 In dem letzten Satz ex quo eum offenderim lt<sup>1</sup> ist ex als Eindringling aus dem Vorhergehenden zu streichen s. quo aeth, ut lt<sup>2</sup>. 2 Der*

schon, daß du nichts Unrechtes getan hast noch tun wirst. Und ich sage dir das, damit du so bleibst. Denn er hat mir Gutes von dir berichtet. Du aber sage diese Worte den andern, damit auch die, welche Buße getan haben oder tun wollen, mit dir gleichen Sinnes werden, und dieser dann bei mir für sie ein gutes Wort einlegen und  
 3 ich bei dem Herrn dasselbe tun kann.« »Herr«, sprach ich, »ich will jedermann die Wunder des Herrn verkünden; ich hoffe aber, alle, die früher gesündigt haben, werden willig Buße tun, wenn sie dies hören,  
 4 und das Leben erlangen.« »So bleibe also in diesem Dienst«, sagte er, »und führe ihn aus. Alle, welche seine Gebote halten, sollen zum Leben gelangen, und er selbst dadurch zu großer Ehre vor dem Herrn. Die aber seine Gebote nicht beachten, die weisen damit ihr Leben von sich und verachten ihn selber; ihm aber wird vor Gott seine Ehre. Die ihn also verachten und seine Gebote nicht befolgen, liefern sich dem Tode aus, und jeder von ihnen läßt sich Blutschuld auf gegen sich selber. Dich aber heiße ich diesen Geboten dienen; dann wirst  
 3 du Heilung deiner Sünden empfangen. Diese Jungfrauen aber habe ich dir gesandt, damit sie bei dir wohnen, denn ich sah, daß sie dir gewogen seien. An ihnen hast du nun Helferinnen, die Gebote dieses Engels desto besser zu beachten; sie können ja gar nicht ohne dieser Jungfrauen Hilfe beobachtet werden. Ich sehe aber, daß sie gern bei dir sind, und werde ihnen befehlen, daß sie niemals von deinem Hause  
 1 weichen. Nur halte du dein Haus rein, denn nur in einem reinen Hause werden sie gern wohnen. Sie sind ja selbst rein, keusch und willig, und stehen alle in Gnade bei dem Herrn. Wenn sie also dein Haus rein antreffen, so werden sie bei dir bleiben; wenn aber auch nur die geringste Befleckung vorkommt, so werden sie dein Haus alsbald verlassen. Denn diese Jungfrauen vertragen keinerlei Befleckung.«  
 3 Ich sagte zu ihm: »Herr, ich hoffe ihnen so zu gefallen, daß sie stets gern in meinem Hause wohnen. Und wie dieser, dem du mich übergeben hast, sich nicht über mich beklagt, so sollen auch sie nicht über

Dialog zeigt wieder, daß Hermas nur Typus derer ist, *qui egerunt aut acturi sunt paenitentiam*. Denn er selbst hat den Hirten gar nicht beleidigt, in ihm werden also hier wie 13 nur die bußbedürftigen Christen angeredet. Mit *acturi sunt paenitentiam* wird eine Erstreckung der Bußfrist noch über den Zeitpunkt dieses Gesprächs hinaus in Aussicht genommen. 3 *magnalia* (μεγαλεία) ist hier im Gegensatz zu Sim. IX 182 ganz eindeutig auf die Bußbotschaft zu beziehen. 4 *fugiant a sua vita et adversus illum* It<sup>1</sup> ist wohl am Ende in *aversantur illum* zu korrigieren (Hilgenfeld); It<sup>2</sup> schließt, dem Sinne nach gleich, *et hunc contemnunt*, fügt aber hinzu *hic autem apud deum habet honorem suum. Quicumque ergo contemnent eum* (ähnlich aeth). Zweifellos gibt It<sup>2</sup> damit den richtigen Text wieder; die Worte fehlen in It<sup>1</sup> wohl nur darum, weil der Uebersetzer von dem ersten Vorkommen des griechischen Aequivalents für *contemnere* zum zweiten abirrte. Was III 1 über die Jungfrauen gesagt wird, versteht sich gut von Sim. IX aus. Ein neuer Gedanke tritt in 2 dazu. Die Jungfrauen sind so empfindlich

mich zu klagen haben.« Da sprach er zu dem Hirten: »Ich weiß,<sup>4</sup> dieser Knecht Gottes will das Leben erlangen, jene Gebote beachten und die Jungfrauen in einer reinen Wohnung beherbergen.« Als er<sup>5</sup> das gesagt hatte, übergab er mich dem Hirten von neuem und rief die Jungfrauen und sprach zu ihnen: »Da ich sehe, daß ihr gern in seinem Hause wohnt, so empfehle ich euch ihn und sein Haus, auf daß ihr niemals daraus weicht.« Sie aber vernahmen diese Worte mit Freuden. Dann sprach er zu mir: »Halte dich als ein Mann in diesem Dienst<sup>4</sup> und verkünde jedermann die Wunder des Herrn, so wirst du in Gnaden stehen bei diesem Dienst. Denn wer in diesen Geboten wandelt, wird zum Leben gelangen und glücklich in seinem Leben sein. Wer sie aber mißachtet, der wird nicht zum Leben gelangen und unglücklich in seinem Leben sein. Sage allen, die Gutes zu tun vermögen, sie<sup>2</sup> sollten nicht lässig werden; denn gute Werke zu tun ist ihnen nütze. Ich sage aber: jedem Menschen muß aus seiner Not geholfen werden. Denn wer darbt und am Nötigsten des täglichen Lebens Mangel leidet, erduldet große Qual und Pein. Wer eines solchen Menschen Seele der<sup>3</sup> Not entreißt, der verschafft sich selber große Freude. Denn der, welcher von solcher Not geplagt wird, hat ähnliche Qual zu dulden wie der Gefangene sie leiden muß. Legen doch viele wegen solcher Nöte, die sie nicht ertragen können, Hand an sich selber. Wer also von der Not eines solchen Menschen weiß und ihm nicht heraushilft, der begeht

gegen Befleckung, daß sie im Fall einer solchen sich sofort aus des Hermas Hause zurückziehen würden. Das erinnert deutlich an den zarten heiligen Geist in Mand. V 1 s. Vielleicht ist diese Anschauung also von dem Geist, der im Menschen wohnt, übertragen auf die Jungfrauen, die im Hause des Menschen wohnen, und als solche betrachtet, natürlich Schutzgeister sind wie der Hirt selber. So wird es ja auch in 5 dargestellt. Zur erneuten Uebergabe s. den Exkurs zu Vis. V 7. Von 32—5 wie von 4 s. 4 sind einige Worte griechisch im P. Oxy. III erhalten. Für die Uebersetzung ist dabei nur wichtig, daß in 34 an Stelle des *video* lt<sup>1</sup> οἶδα gestanden hat, lt<sup>2</sup> aeth mit *scio* also recht behalten. Der griechische Schluß des Simonides (s. Einl. 1, S. 417) erweist sich auch hier als falsch. **IV 1** Dieser Uebergabe folgt ein erneuter Auftrag zur Predigt im Sinn der Mandata, der aber in 2 auf sehr bezeichnende Weise spezialisiert wird. Das besondere Anliegen dieses Abschnitts ist die Mahnung, dem Mitmenschen — von einer Einschränkung auf den Mitchristen ist nichts gesagt — aus der Not zu helfen. Wie 3 ausführt, handelt es sich dabei oft geradezu um Lebensrettung, also, falls die Hilfe unterlassen wird, um Blutschuld. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Mahnung in dieser Form außerchristlichen Ursprungs ist. Denn hier wird erstens der Gedanke der christlichen Bruderliebe und der gegenseitigen Fürsorge in der Gemeinde völlig außer acht gelassen und zweitens die Möglichkeit des Selbstmords ohne jeden Tadel in einer Weise in Rechnung gestellt, wie sie im Urchristentum aufs stärkste befremden muß. Beide Motive sind dagegen stoisch: die Menschheitsidee ist in der Stoa beheimatet, und der Selbstmord aus Mangel am Nötigsten wird von der Stoa gelehrt s. Epiktet III 13 14 *ὅταν δὲ μὴ παρέχῃ τὰ αναγκαῖα* (s. darüber zu Tit 3 14 und an unserer Stelle *in cotidiana vita patitur incommoda* 42), τὸ ἀνακλητικόν



<sup>4</sup> eine große Sünde und läßt Blutschuld auf sich. Ihr also, die ihr vom Herrn Gaben empfangen habt, tut gute Werke, damit nicht der Turmbau vollendet werde, während ihr noch zögert. Denn um euretwillen ist der Bau unterbrochen worden. Wenn ihr nun nicht eilig Gutes tut, so wird der Turm vollendet und ihr werdet ausgeschlossen werden.« Als er so zu mir geredet hatte, erhob er sich von dem Bett und ging in Begleitung des Hirten und der Jungfrauen davon. Dabei sagte er mir noch, er werde Hirt und Jungfrauen in mein Haus zurückkehren lassen.

σημαίνει, τὴν θύραν ἡνοιξεν καὶ λέγει σοι· 'ἔρχου' (vgl. auch I 9 16 III 26 29). Die an unserer Stelle vorgetragene Mahnung beruht also zum mindesten auf Voraussetzungen, die stoisch sind. Aber sie wird nun in das christliche Gemeindeleben eingeführt und, wie <sup>4</sup> deutlich zeigt, an die Reichen gerichtet. Wer will, mag dabei noch besonders an die Sim. IX 31 1—3 erwähnte Gruppe derer denken, die das Taufsiegel noch nicht empfangen haben; sie werden, weil sie noch mit einem Fuß im Leben der Welt stehen, dieser rational-stoischen Ermahnung vielleicht besonders zugänglich gewesen sein. Jedenfalls ist das letzte Wort des Buches ein Wort an die Reichen — und so tritt ein oft, am deutlichsten aber in Mand. II Sim. I II betontes Grundmotiv des ganzen Werkes noch einmal hervor. Damit in Verbindung steht eine erneute Erstreckung der Bußfrist s. zu Vis. II 42. 3. Die Idee der Begrenzung wird gewahrt; nach der Beendigung des Baues ist es zu spät; darum tut Eile not. Aber um der Reichen willen ist die Pause im Bau eingetreten. So erhält das letzte Kapitel des Buches eine bestimmte Adresse und eine ganz ausgeprägte Tendenz. Man sagt wohl nicht zuviel, wenn man die Vermutung ausspricht, daß sich so die Entstehung des Nachtrags überhaupt erklärt. Was aus Sim. IX herausklingt, die Aufforderung zur Buße, soll und zwar nun durch den Mund des Gottessohnes selbst, den Kreisen besonders zugerufen werden, in deren weltlicher Artung Hermas eine Gefahr für die Gemeinde sieht und deren Gewinnung zu neuem Leben durch Buße er sich darum als besondere Aufgabe vorgesetzt hat.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

18195

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen

E. Kauffsch

# Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Prof. Budde in Marburg, Prof. Guthe in Leipzig, Prof. Hälscher in Gießen, Prälat Holzinger in Ludwigsburg, † Prof. Kampshausen in Bonn, Prof. Kittel in Leipzig, Prof. Köhr in Königsberg, Prof. Marti in Bern, Prof. Rothstein in Münster, Prof. Steuernagel in Breslau überseht. Vierte, umgearbeitete Auflage, in Verbindung mit den früheren Mitarbeitern und Prof. Eissfeld in Berlin

herausgegeben von

Prof. A. Bertholet

Aus dem Vorwort zur 4. Auflage: In der äußeren Ausstattung unterscheidet sich die vorliegende Auflage von der vorigen vor allem durch die Trennung der Sachbemerkungen von den rein textkritischen Noten, die zumest Kenntnis der hebräischen Sprache voraussetzen. Die neue Schriftart der Textzusätze (Nonpareille statt Textschrift) dürfte den Vorteil für sich beanspruchen, ihre untergeordnete Bedeutung deutlicher in die Erscheinung treten zu lassen.

\*

Die in allen Ankündigungen vorgesehenen Termine für die Lieferungen der 4. Auflage konnten erfreulicherweise genauestens eingehalten werden und zwar ist diesmal das von Prälat D. Holzinger unter Mitwirkung von Studienrat Nestle bearbeitete Register, das bei der letzten Auflage erst geraume Zeit nach der Ausgabe der Schlußlieferung erscheinen konnte, in den letzten Lieferungen des Werkes selbst ausgegeben worden. Mit Erscheinen der Schlußlieferung sind die Subskriptionsbedingungen aufgehoben.

Die Grundzahlen für das in 2 Bänden vollständig vorliegende Werk betragen: Für das broschirierte Exemplar 40, für das in zwei Halbfranzbände gebundene Exemplar 70.

VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG  
TÜBINGEN

## PATRES APOSTOLICI

textum recensuit adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam prolegomena indices addidit

F. X. FUNK.

Volumen I. Editio II adaucta et emendata. 1901. Grundzahl 10.

Volumen II. Editionem III valde auctam et emendatam paravit Franciscus Diekamp. 1913. Grundzahl 8, geb. 14.

Vol. I wird zurzeit nur mit Vol. II zusammen abgegeben.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

# ERNST TROELTSCH GESAMMELTE SCHRIFTEN

## I. Band

### Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

3., photo-mechanisch gedruckte Auflage. 1923.

Grundzahl 20, gebunden 24.

Aus dem Inhalt: Die Grundlagen in der alten Kirche / Der mittelalterliche Katholizismus / Der Protestantismus.

★

## II. Band

### Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik

2., photo-mechanisch gedruckte Auflage. 1923.

Grundzahl 18, gebunden 22.

Aus dem Inhalt: Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart  
Aus der religiösen Bewegung der letzten Jahre / Der Modernismus  
Die Religion im deutschen Staate / Die Kirche im Leben der Gegenwart  
Religiöser Individualismus und Kirche / Gewissensfreiheit / Religion  
und Kirche / Voraussetzungslose Wissenschaft / Rückblick auf ein  
halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft / Die christliche Welt-  
anschauung und ihre Gegenströmungen / Christentum und Religions-  
geschichte / Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie  
Was heißt »Wesen des Christentums«? / Wesen der Religion und der  
Religionswissenschaft / Die Dogmatik »der religionsgeschichtlichen Schulen  
Atheistische Ethik / Grundprobleme der Ethik / Moderne Geschichts-  
philosophie / Historische und dogmatische Methode in der Theologie  
Das religiöse Apriori / Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz / Die  
Mission in der modernen Welt / Logos und Mythos in Theologie und  
Religionsphilosophie / Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im  
Verhältnis zur modernen Philosophie.

★

## III. Band

### Der Historismus und seine Probleme

1922. Grundzahl 20, gebunden 24.

Aus dem Inhalt: Das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie / Ueber  
Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu  
einem gegenwärtigen Kulturideal / Ueber den historischen Entwicklungsbegriff und die Universalgeschichte / Ueber den Aufbau der Europäischen Kulturgeschichte.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei bekanntgegeben,  
daß von Troeltsch, Ges. Schriften Band III ein 2. Teil vor-  
gesehen war. Prof. Troeltsch ist im Februar 1923 gestorben.  
In seinem Nachlaß wurde kein Manuskript zu diesem Teil  
vorgefunden, weshalb die Fortsetzung nicht erscheinen kann.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN









BS2344 .H24 1912a / copy 1 / vol 6

Handbuch zum Neuen Testament /

18195

BS  
2344  
H24  
1912a  
V.6

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**



